

Os usos da letra errante: democracia e escrita em Rancière e Derrida

RESUMO

Maurício Chamarelli Gutierrez
chamarelligutierrez@gmail.com
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Brasil.

Em uma virulenta crítica a Derrida, Christian Thorne filia a acepção de escrita de Jacques Rancière ao projeto da desconstrução. O presente artigo parte desse texto para analisar o sentido da associação entre escrita e democracia nos dois referidos teóricos franceses. Para tanto, revejo alguns aspectos da conceituação de dois textos de Derrida, *A farmácia de Platão*, em que tal democracia da escrita é referida, e *Assinatura acontecimento contexto*, que desdobra a ideia de uma iterabilidade geral, a meu ver essencial para compreender o modo democrático de circulação da letra escrita. Em seguida, retorno à crítica de Thorne ao universalismo de Derrida – crítica esta que ecoa alguns comentários de Chartier sobre a generalidade dos conceitos da desconstrução e sua parca utilidade para a história do livro e da leitura –, para propor uma compreensão das intimidades e diferenças da acepção de escrita (e de sua associação a certa democracia da letra errante) nos dois filósofos franceses. Rancière, a meu ver, recupera a conceituação derrideana, mas lhe imprime um outro uso: no teórico mais jovem, a errância democrática da letra se liga ao advento histórico da revolução estética, isto é, a certo contexto moderno em arte e literatura. Este uso histórico permite à conceituação de Rancière contornar a generalidade e a pretensão de universalidade criticada em Derrida, por Thorne e Chartier. Mais do que isso, sua teoria se mostra passível de ser lida em consonância com a reflexão sobre a história do livro e da leitura no Ocidente, o que fica evidente pela frequência com que aqui a circulação aleatória da letra se encarna em figuras de “maus leitores”, como Dom Quixote e Ema Bovary. Trata-se de personagens ficcionais, é claro, mas que enformam à sua maneira certos eventos históricos como a anonimização do leitor e a quebra dos protocolos clássicos de legibilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Escrita. Derrida. Rancière. Desconstrução. Revolução estética.

INTRODUÇÃO

Em um longo ensaio chamado *A desconstrução é a América: ou o império de Derrida*, texto primeiramente publicado como uma série de postagens em um blog entre final de 2021 e início de 2022 e posteriormente reunido em um só arquivo, e disponibilizado no mesmo blog, o teórico e professor da Williams College Christian Thorne discute a teoria de Derrida e o projeto da desconstrução, contrapondo-a à sua filiação teórica declarada, Theodor Adorno. Tendo-se em vista tais posições ou partidos teóricos – teoria crítica adorniana e desconstrução – não chega a ser surpreendente que o viés de Thorne seja o da crítica. Trata-se de um ataque frontal, ácido e provocativo, o que transparece, por exemplo, no modo como o teórico acusa o universalismo de grande parte dos conceitos de Derrida. São colocações no mínimo interessantes, quando não por outra coisa, pelo simples fato de chacoalhar o tão danoso automatismo com que muitas vezes se considera evidente certas posições (como a contraposição simplista que coloca de um lado teóricos franceses da segunda metade do século XX, infensos a um horizonte de pensamento do universal e, de outro, pensadores de matriz dialética alegadamente universalizantes como Hegel; THORNE, 2022, p. 26 e ss.). Um pouco surpreendente, talvez, é a frequência com que a provocação descamba para a derrisão, levando Thorne a criar caricaturas cômicas nas quais transparece certa má vontade de leitura; isso me parece visível, por exemplo, quando ele se pergunta se os teóricos derrideanos se lembram da existência dos cegos quando salientam o caráter democrático da escrita, que supostamente se ofereceria aos olhares de todo mundo – excetuando, é claro, aqueles privados da visão (p. 4).

Não estou, porém, em condições de avaliar as críticas de Thorne à desconstrução; o que me interessa é antes a colocação que abre seu texto e que filia Jacques Rancière à teoria de Derrida:

Preciso primeiramente notar que Rancière é um dos grandes não reconhecidos derrideanos, um filósofo cujos argumentos centrais frequentemente funcionam pela transposição, em chave diretamente política, de posições que Derrida tomava entre o final dos anos 1960 e início dos 1970. Pensa-se habitualmente que Derrida realizou uma virada ético-política mais tarde na vida, mas muito do interesse do projeto de Rancière repousa no quão facilmente ele vislumbra um programa emancipatório ou radicalmente democrático, só extraindo o sumo das lições da fase supostamente pré-política de Derrida (THORNE, 2022, p. 2).

Ora, na condição de quem vem há alguns anos se dedicando a discutir alguns aspectos das teses de Rancière, a afirmação me surpreende. É talvez algo que jamais veríamos ser dito por um derrideano ou por um ranciereano, assumindo que exista algo assim; além disso, é possível que ela mereça ser lida sobretudo na chave da provocação que marca o referido ensaio. Por outro lado, a aproximação entre os dois pensadores está longe de ser gratuita: para dizer de uma vez o que pretendo mostrar mais longamente, ela se baseia no modo como Rancière incorpora – ou, no mínimo *dialoga muito intimamente* com a caracterização derrideana da palavra escrita como letra órfã, que circula sem a presença de um pai que controlaria seu sentido. O paradigma dessa palavra sem pai, que tende a escapar à qualquer regime previsto de leitura, Rancière a colhe – sem, porém, assumir declaradamente essa herança – na famosa leitura que Derrida (2005, p.

101 e ss.) faz do “conto egípcio” que Sócrates narra no diálogo *Fedro*, de Platão: o mito da invenção da escrita pelo deus Theuth (PLATÃO, 2016, p. 191 e ss.). Esse conceito de escrita é, como se sabe, central à teoria derrideana, que aí encontra algo como seu *arquifundamento*. Ela é crucial também para toda a análise ranciereana da literatura moderna e em ambos os autores se vincula ainda à associação (que Thorne discutirá) entre escrita e democracia.

A comunidade entre os dois pensadores, portanto, é evidente e inegável. A meu ver, porém, isso não significa que se deva transformar Rancière em um arauto da desconstrução como Thorne muitas vezes parece fazer. Não só porque o estatuto mesmo desse termo – desconstrução –, e suas relações com a obra de Derrida já sejam uma questão e um problema sobre o qual o teórico anglófono não se debruça (e que ademais ultrapassa meus interesses e capacidades); mas porque, mais do que isso, hipostasiar um derrideanismo de Rancière me parece problemático em um nível muito básico: cria-se um efeito metonímico – ilusório ou, no mínimo, arriscado – segundo o qual se comenta (ou se critica...) certos aspectos da teoria de Derrida a partir de conceituações de um teórico que jamais se filiou a ele. Por outro lado, essa aproximação deixa transparecer algo interessante: não me lembro de encontrar sequer uma referência de Rancière a Derrida nos textos que li. Ela certamente não aparece em alguns momentos em que se diria que essa referência era necessária ou, ao menos, que ela seria condizente com certo protocolo de acadêmico-intelectual, isto é: nos momentos em que Rancière comenta o *Fedro*. Entenda-se bem, não quero com isso dizer que Rancière *deveria obrigatoriamente* se referir a *A farmácia de Platão*; o *Fedro*, no fim das contas, não foi privatizado pela leitura de Derrida e não serei eu a ressuscitar o avatar acadêmico de um princípio de conveniência que ademais tem muito pouco a ver com o pensamento de Rancière. Por outro lado, em se tratando de um filósofo atuante na França pós-anos 70, parece impossível que ele desconheça essa leitura. E seu silêncio sobre esta – justamente quando desdobra uma conceituação e uma terminologia extramente parecidas, senão idênticas – parece significativo...

Não me perguntarei pelos motivos por detrás desse silêncio. O que pretendo analisar, porém, é algo dessa trama: a possível herança, em Rancière, do conceito de escrita de Derrida, mas também algumas possíveis diferenças de conceituação, ou antes, de “aplicação”, diferença quanto ao rol de problemas a que a palavra órfã se associa e ao contexto em que ela funciona em cada um dos dois autores. Minha intenção, com isso, não é defender Rancière de um suposto derrideanismo ou de uma influência mais ou menos angustiada da desconstrução; nem eu nem ninguém, me parece, teria nada a ganhar com isso. Meu interesse é conceitual, e aqui, sim, acho que pode haver algo da ordem de um *ganho*: uma vez que certa concepção da escrita é pivô do que Rancière denomina revolução estética, a discussão da primeira e a parcial comparação de seu uso em Rancière e em Derrida pode ser frutífera ao menos para quem, como eu, se interessa por essa revolução e por seu “programa emancipatório ou radicalmente democrático” (THORNE, 2022, p. 2).

O MITO DA LETRA ÓRFÃ

Retomemos rapidamente algo do comentário de Derrida (2005) ao *Fedro*, de Platão (2016). Trata-se de um texto muito conhecido e talvez já muito comentado,

usado e referido, particularmente no campo dos estudos literários; de todo modo, uma vez que meu interesse é pinçar a coincidência entre as duas conceituações de escrita (ou *escritura*, como a doxa derrideana se habituou a traduzir) me aterei ao final do ensaio.

Na sétima das nove seções, Derrida começa pelo momento em que, tendo contado seu “conto egípcio”, Sócrates toma a palavra para declinar o mito, transformá-lo em *logos*. Trata-se não mais da conversa entre o rei Thamous e o deus inventor Theuth, nem do relato sobre os antigos que ouviam verdades divinatórias sopradas por um carvalho ou por uma pedra, nem do mito das cigarras sobre o qual Derrida fala muito pouco, mas da comparação entre a escrita e a pintura. Diz Sócrates, no diálogo platônico:

O que de terrível, sem dúvida, ó Fedro, tem a escrita, é realmente sua semelhança com a pintura. E de fato os seres que essa engendra estão como se fossem vivos; porém, se lhes perguntas algo, solene e total é o seu silêncio. E o mesmo fazem também os discursos [isto é, os discursos escritos]; poderias crer que um pensamento anima o que eles dizem; mas se algo perguntas do que é dito, querendo aprender, uma só coisa apenas eles indicam e a mesma sempre. E uma vez escrito, fica rolando por toda parte todo discurso, igualmente entre os que sabem, como entre aqueles com os quais nada tem a ver, e nunca sabe a quem ele justamente deve falar e a quem não. Transgredido e não com justiça censurado, do pai ele sempre precisa como assistente; pois ele próprio não é capaz nem de se defender nem de se assistir por si mesmo. (PLATÃO, 2016, p. 195; 275d a 275e).

A partir desse trecho, primeiramente, Derrida lembra que a palavra usada aqui para pintura é *zoografia*; e que, portanto, é já a língua e a etimologia gregas que indicam não somente a proximidade entre pintura e escrita (grama, grafema, grafia...), mas também a relação de ambas ao vivo (sentido do radical *zoé*, *zoon*): “não esqueçamos que pintura se diz aqui zoografia, representação inscrita, desenho do vivo, retrato de um modelo animado” (DERRIDA, 2005, p. 104). Discurso e pintura, portanto, simulam uma vida que, entretanto, lhes falta: “de forma alguma uma coisa morta: um morto vivo” (p. 114). Quanto a essa condição de *zumbi*, é remetendo-a a uma interlocução possível que Sócrates virá demonstrá-la: escrita e pintura se apresentam como coisas vivas, mas, se lhes perguntamos algo, não sabem responder, se mostram “impotentes em representar dignamente uma fala viva, em ser dela o intérprete ou o porta-voz, em sustentar uma conversação, em responder às questões orais” (p. 104). O discurso escrito se recusa, assim, a essa cena tão eminentemente platônica (e tão comum na filosofia antiga), a do diálogo, a da relação de ensino, mas também de comunicação amical e erótica entre duas almas. Ausente dessa cena, ou antes, a ela falsamente presente – fantoche não efetivamente animado por um pensamento – o discurso está condenado a se repetir, a indicar sempre e de novo a mesma coisa.

Remetida, assim, a uma cena a que não pode comparecer, a escrita é desqualificada. Isto é, Platão não parece se preocupar em pensar aqui a diferença – e talvez a força possível – de uma outra cena que é o contraponto constante da leitura de Derrida, ainda que não diretamente tematizada: a da disseminação do texto escrito, a da circulação da letra ou do livro. “A escritura não é uma ordem de significação independente, é uma fala enfraquecida” (p. 114), diz o filósofo francês,

se referindo à crítica platônica; a escrita se remete sempre a uma outra coisa que ela não pode se não simular: a voz, a fala oral em presença daquele que diz e que pode, portanto, responder. Como não escapa ao filósofo francês, toda essa conceituação é soprada, é indicada pela condição fonética da escrita, condição que é a da grafia tanto na Grécia de Platão como posteriormente no Ocidente: “Os signos da escritura funcionavam nela [na escrita fonética] num sistema em que deveriam representar os signos da voz. Signos de signos” (p. 104). *Imitar* a voz que não tem, *simular* uma fala que não pode ser: a escrita fonética é, por excelência, aquela que se permite ser entendida, ou melhor, aquela que entende a si mesma como repetição enfraquecida, como representação – sem voz – de uma voz. Essa fraqueza da repetição, essa pobreza da escrita, Derrida a inverterá em riqueza e em alteração ou abertura à alteridade de si mesmo; retornarei a isso, mas, por enquanto, vale notar dois aspectos: α) a insistência, no pensamento platônico, da concepção da escrita no imaginário grego, tal como reconstituída pelo pensamento historiográfico moderno (ver o texto de Svenbro em CAVALLLO; CHARTIER, 2001, p. 51-84); e β) o quanto é em contraposição a essa concepção do escrever possibilitada (ou efetivamente convocada) pela escrita fonética que se situa a importância dada, na *Gramatologia*, ao ideogramático, ao irrecusavelmente gráfico da escrita e à atenção poundiana à relação entre poesia e ideograma (que deslocam a suposta autoevidência dessa secundariedade da escrita; ver DERRIDA, 1973, pp. 116).

A essa cena, filosófica, da qual a escrita se ausenta, se acrescentará uma outra: a da família. É o que diz o final do trecho citado de Sócrates, o discurso escrito é aquele que não é capaz de prestar ajuda a si mesmo, não sabe se defender de ataques recebidos nem de expropriações indevidas, e, para isso, precisa sempre da assistência de seu pai. O texto escrito é uma letra sem pai ou que assassinou seu pai; trata-se de algo que Rancière transformará efetivamente em um tema de seu pensamento (mas que, a meu ver, ele explora com menor ênfase na metáfora familiar): o tema da letra órfã e errante, que assombra tantos textos seus sobre a literatura. A escrita é o “discurso sem responsável”, discurso parricida ou abandonado, e esse seu “estado de infância” (DERRIDA, 2005, p. 114) significa, em primeiro lugar, o mesmo que a condição de morto-vivo: o texto escrito não tem em si mesmo sua própria autonomia, sua lei e sua vida. Ele não pode ser seu próprio pai, e não é, portanto, uma ordem de significação independente. “Ele repete a mesma coisa (...), mas não sabe mais repetir sua origem (p. 114). Mas, em segundo lugar, essa orfandade significa uma errância: o escrito órfão é “um fora da lei, um desviado, um mau rapaz, um vagabundo ou um aventureiro” (p. 114), condenado não somente a repetir sempre o mesmo, mas a repeti-lo a quem quer que seja, sem considerar a quem convém ou não falar e sobre o quê:

Esse significante quase insignificante está à disposição de todo mundo, igualmente dos competentes e dos incompetentes, daqueles que entendem e nele se entendem e daqueles que não têm nenhum interesse nisso e que, não conhecendo nada dele, podem afligi-lo com todas as impertinências (DERRIDA, 2005, p. 114-115).

A insignificância se inverte em excesso, um excesso sempre repetido da mesma coisa, o que significa, para Platão, um excesso da mesma pobreza, é certo, mas que se distribui igualmente a quem quer que seja. Quanto a isso Rancière falará mesmo na tagarelice dessa letra órfã (1998, p. 84). A filosofia platônica, lembremos, não é para todos. O filósofo é aquele que escolhe uma outra vida, tão

frequentemente arriscando a sua própria, segundo o modelo socrático.¹ Mas se ao filósofo cabe economizar seus ensinamentos, ao mesmo tempo se resguardando dos riscos envolvidos em oferecê-los àqueles que não estão em condições de acolhê-los, o escrito não se deixa regular da mesma forma: ele não teme por sua vida, não pode arriscar uma vida de que ademais ele não dispõe; mas anda por aí, conversando com qualquer um, oferecendo lições ao primeiro que aparece, seja ele quem for.

É dessa circulação errante que Derrida virá derivar a relação entre escrita e democracia: “Disponível para todos e para cada um, oferecida nas calçadas, a escritura não é essencialmente democrática?”, diz Derrida (2005, p. 115). Ora, essa associação se pauta a princípio em uma referência a um texto em que Jean Pierre Vernant contrapõe o modo como, nas “realezas do Oriente próximo”, a escrita era privilégio de uma classe, ao funcionamento que ela terá na Grécia, onde é instrumento da vida política e elemento de uma cultura comum (um comentário no mesmo sentido consta em VERNANT, 2018, p. 38). Além disso, é sabido (e Derrida não deixa de referir-se a isso) que escrita e democracia se introduzem na Grécia *grosso modo* no mesmo contexto histórico. Essa base, mais ou menos sólida, na história antiga e em certa história da leitura não é, no entanto, explorada, e a analogia derrideana é desdobrada sobretudo em um âmbito paradigmático que se utiliza das metáforas oferecidas pelo próprio Platão: o discurso escrito, que se oferece a qualquer um, aleatoriamente e sem se preocupar com a competência do interlocutor para compreendê-lo (ou mesmo com seu desejo de compreendê-lo), é como essa forma de governo que distribui responsabilidades ao acaso, por sorteio ou por voto (isto é: deixando essa decisão ao encargo dos anseios variáveis do povo, sem consideração pelas capacidades dos agentes): “Na sociedade democrática [tal como caracterizada – ou caricaturizada? – por Platão], não há nenhuma preocupação com a competência, as responsabilidades são confiadas a qualquer um” (DERRIDA, 2005, p. 115).

Comentando ainda alguns trechos da *República*, Derrida explora a aproximação platônica entre democracia e anarquia: o homem democrático (isto é: aquele que governa seu si mesmo como uma cidade democrática) cede aos impulsos do momento, “entrega o governo de sua alma ao primeiro que chega”. “Nem mesmo regularmente perverso” (DERRIDA, 2005, p. 115), o homem democrático aparece, na verdade, como a imagem de um não governo, daquele que não se deixa governar justamente porque recusa toda regulação, toda regra constante, toda *arché*:

simula tudo ao acaso e não é verdadeiramente nada. Entregue a todas as correntes, pertence à massa, não tem essência, verdade, patronímico, constituição própria. A democracia não é, aliás, uma constituição, do mesmo modo que o homem democrático não tem caráter próprio (DERRIDA, 2005, p. 115-116).

A imagem de tal anárquico não governo é desdobrada em termos muito evidentemente derrideanos: negação de uma essência, de um ser, recusa de uma lógica do próprio e da propriedade. E toda essa conceituação poderia talvez ser rebatida sobre a da escrita, lembrando, é claro, de inverter os ponteiros da valoração: o que é dito como modo e desqualificar a escrita se torna o valor mesmo desta, o desafio que ela põe ao pensamento. *Esse perigoso suplemento*, que desestabiliza toda presença a si e toda lógica de completude ou origem, anarquia

de uma escrita que recusa toda regulação, discurso sem identidade e do sem identidade.

ITERABILIDADE, ALTERABILIDADE

Chegado esse ponto, todos os termos que nos interessam aqui estão em cena e a seção final de *A farmácia de Platão* virá retomar, por sua própria conta, o jogo com algumas “contradições” ou paradoxos tão característico das leituras de Derrida, ao menos entre o final dos anos 60 e o início dos anos 70: mesmo recusando a escrita, Platão escreve e, segundo a leitura de Derrida, precisando e tentando fundar a todo o momento uma outra forma de repetição, uma boa escrita, um circuito que passasse “de pai legítimo para filho bem-nascido” (p. 144); uma escrita que não assassinasse o pai – aliás já morto, Sócrates –, mas se constituísse como sua reparação mesma. Contra uma escrita morta-viva, uma outra com poderes de ressurreição; contra uma repetição que é simulacro e diferimento, uma outra que é reparação da presença ou somente sua leve modificação. Essa segunda forma de repetição, no entanto, se mistura sempre à sua contraparte má, segundo o que o filósofo francês denomina o “gráfico da suplementaridade: “O verdadeiro e o não-verdadeiro são espécies da repetição. E só há repetição possível no gráfico da suplementaridade (...). Assim, por um lado, a repetição é isso sem o que não haveria verdade (...). Mas, por outro lado, a repetição é o próprio movimento da não-verdade” (p. 145).

Tal volteio argumentativo é familiar a quem leu Derrida: jogar Platão contra ele mesmo, ou antes, jogar a recusa da escrita contra o fato de que se escreve e que, nesse gesto, perdura aquilo mesmo que se tenta expulsar ou recusar. É o avatar de uma dinâmica frequente nos textos dessa época e que comparece, a meu ver, na leitura de Rousseau na *Gramatologia* (1974). Esse jogo com um limiar de autocontradição, Derrida se compraz em explorá-lo, em fazê-lo deslizar por novos significantes e por novos paradoxos: “A desapareição da verdade como presença, o se furtar da origem presente da presença é a condição de toda (manifestação de) verdade. A não-verdade é a verdade. A não-presença é a presença” (DERRIDA, 2005, p. 144). Ele o alça, como se vê, ao âmbito mesmo da verdade; e a conceituação da escrita em *A farmácia de Platão* culmina, a meu ver, explorando as implicações de certo conceito de escrita para o discurso filosófico do ocidente, para suas pretensões de acessar uma pura presença, uma verdade que se furta à má repetição, e de fundar aí um discurso da verdade presente a si mesma: “A diferença, desapareição da presença originária, é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade da verdade” (DERRIDA, 2005, p. 144).

Isso significa primeiramente que o alvo prioritário contra o qual esse conceito de escrita é “rebatido” é o discurso filosófico (uso “alvo” e “rebater”, um vocabulário um pouco bélico, propositalmente, pois me parece que aqui se trata de usar a escrita com arma ou, ao menos, desdobrá-la como a armadilha desse “platonismo” ocidental, como Derrida o dirá em um trecho que citarei mais adiante). O que gostaria de ressaltar, no entanto, é a ambiência universalizante, generalizadora – evidente, por exemplo no trecho citado acima, em que se fala de *condições de possibilidade*. Esse âmbito do universal – que renderá muitas críticas da parte de Christian Thorne – é gritante em textos como *Assinatura acontecimento contexto* – quando Derrida se apoia muito evidentemente no vocabulário da generalização e da generalidade, seja ao falar em “citacionalidade

geral” e “iterabilidade geral” (DERRIDA, 1991, p. 368), seja ainda quando muito explicitamente formula suas intenções:

Queria demonstrar que os traços que se podem reconhecer no conceito clássico e estreitamente definido de escrita são generalizáveis. Eles valeriam não só para todas as ordens de ‘signos’ e para todas as linguagens em geral mas também para além da comunicação semio-linguística, para todo o campo do que a filosofia chamaria a experiência, mesmo a experiência do ser: a dita ‘presença’” (DERRIDA, 1991, p. 357-358).

É, como se vê, um texto que se propõe deliberadamente a generalizar de alguns aspectos do “conceito clássico” (no caso referido a Condillac) de escrita e a explorar as implicações dessa generalização. Tais aspectos são alguns dos mesmos que a leitura do *Fedro* desdobrava, com um vocabulário agora mais técnico (e menos metafórico): recusa do texto escrito em se reduzir a um contexto comunicativo, sua ausência de toda cena dialógica, isto é, a possibilidade, para a escrita, de “funcionar na ausência radical de qualquer destinatário empiricamente determinado” e a caracterização dessa ausência como “ruptura de presença, a morte ou a possibilidade da ‘morte’ do destinatário inscrita na estrutura da marca” (DERRIDA, 1991, p. 356). Essa morte do destinatário, diz Derrida, vale também para o emissor: “Escrever é produzir uma marca que constituirá uma espécie de máquina por sua vez produtiva, que a minha desapareição futura não impedirá de funcionar e de dar, de se dar a ler e a reescrever” (p. 357). Transpostos para os termos do diálogo platônico: trata-se de novo o filho parricida, do discurso que mata seu pai e continua produzindo sentido para além das intenções originais de seu emissor; trata-se aqui também da errância da letra escrita, que “assassina” qualquer destinatário intencionado ou ideal – porque não se dirige a ninguém em particular e que, por isso mesmo, pode conversar com todo mundo e qualquer um. É o mesmo esquema, e Condillac (como, na segunda parte do texto, Austin) ocupa o lugar de avatar da vez do platonismo; e aqui também se tratará não tanto de questionar a validade de sua caracterização de escrita, mas inverter seu sentido, a meu ver em três dimensões: primeiro, a ausência de destinatário intencionado, ou a impossibilidade para o escrito de se dirigir somente a esse destinatário – ou ainda a falta de critério da escrita para selecionar seus destinatários ou para se adequar aos que encontra – se torna a democracia de um dizer que se dirige (ao menos potencialmente) a qualquer um; em segundo lugar, a suposta pobreza com que o discurso escrito está condenado a repetir de novo e de novo a mesma coisa se torna riqueza de um dizer, que, mesmo materialmente idêntico, tende a produzir sentidos diversos, imprevistos; e, por fim, em terceiro lugar (mas que se inclui muito bem dentro do segundo aspecto logo acima), o crime de parricídio ou o abandono autodeclarado desse filho que não sabe assistir a si mesmo se torna a riqueza de um dizer diferido, que escapa ao controle do pai que, sob a aparência paternalista do cuidado, limitaria seu sentido e reteria sua disseminação.

Essa tripla pobreza-potência do escrito, essa dupla morte de emissor e destinatário – morte que mesmo no horizonte do possível rasura desde sempre toda presença, assombra já toda vida² – se relacionará ao que Derrida denomina *iterabilidade*: a possibilidade, para toda “forma significante”, de ser “repetida na ausência não só do seu ‘referente’, o que é evidente, mas na ausência de um significado determinado ou da intenção de significação atual, como de qualquer intenção de comunicação presente” (p. 359). Central para o texto em questão, a

iterabilidade constitui talvez o modo derrideano de pensar a cena outra, a da circulação do texto escrito, aquela sobre a qual Platão não se pronunciava (o que em certo sentido bastava para conferir à escrita somente o lugar parasitário de uma conversa enfraquecida). Nesse sentido, o essencial a reter aqui, me parece, é o que se passa entre repetição e alteração e, como diz Derrida, todo “Assinatura acontecimento...” pode ser lido como exploração da lógica que aproxima o radical latino de iterabilidade, *iter*, “de novo”, da sua origem possível no sânscrito *itara*, que, segundo o autor, significa outro. Iterar, alterar: a força que tem o texto escrito para, se repetindo (dizendo sempre e somente a mesma coisa, como queria Sócrates), diferir seu sentido, significar coisas diversas para leitores diversos.

Essa possibilidade implica não postular um “espaço homogêneo da comunicação” (p. 351) em que a escrita simplesmente expandiria o poder de comunicação da oralidade. Nesse sentido, acho interessante notar como aqui Derrida se refere aqui a certa acepção corrente de escrita, que se contrapõe evidentemente à sua, e vai de encontro ao que Thorne associa a certa “sociologia histórica”. Segundo essa concepção, a escrita é sobretudo “uma força de padronização, de estabilização e que favorece novos tipos de hierarquia de classe”:

Parece ao menos plausível que tenha sido a escrita que transportou um deus local para novas regiões, demandando uma reverência uniforme ao deus do livro, em detrimento de diversas sílfides e deuses menores ou regionais. Temos algumas boas razões, de fato, para acreditar que a religião do texto, como as leis escritas, se aliam a versões autorizadas, a cópias exatas, e à santidade (ou poder agregador) da palavra fixa, tornando possível a existência de ortodoxias impositivas, acorrentando o presente ao passado citável, com o documento escrito servindo como baluarte contra o ecletismo e a improvisação (THORNE, 2022, p. 47).

Aqui, repetir não é alterar, modificar ou diferir, e a possibilidade técnica da escrita implica um transporte (Thorne diz *carry*) do *mesmo* para outro espaço e outro tempo. *Iter* (de novo) não tira sua força de *itara* (outro), ou o *itara* da repetição tem sua potência de alteração retida pela força do mesmo. À sua maneira – e contraposta à caracterização negativa que lemos na fala de Sócrates –, é também o reconhecimento de uma *força* da escrita – mas de uma maneira oposta à derrideana: agora se trata da força de “reforço”, de *enforce*, do poder de trabalhar para a criação e a manutenção de hegemonias. A cena não é a mais a da conversa ou a de seu duplo enfraquecido, mas talvez a da leitura do documento, a do pronunciamento oficial que expande a voz do soberano, a do carimbo do poder burocrático que legitima e propulsiona um escrito. O ponto nodal aqui, me parece, repousa em postular, para a escrita, uma ausência não fundamental, mas parcial ou temporária e dizendo respeito somente ao destinatário, uma vez que o poder da escrita seria o de tornar o emissor presente a uma outra cena, um outro lugar, diante daquele a que ela se destina. Trata-se de uma escrita reparadora, como a que Platão queria criar para ressuscitar o pai morto Sócrates: a carta, é preciso que o emissor esteja presente a ela, a leitura do pronunciamento deve valer como presença do soberano, não como seu diferimento.

Derrida dialoga o tempo todo com essa acepção em “Assinatura acontecimento contexto”, por exemplo quando fala em uma escrita que se apoia em um “conceito de ausência como modificação da presença”, e não como sua ruptura (p. 354); ou ainda quando questiona a postulação de um “espaço

homogêneo de comunicação” a que me referi acima (DERRIDA, 1991, p. 351). Para que essa força padronizadora da escrita funcione é preciso não só que o emissor seja presente ao escrito, mas que sua presença não seja rompida pelo deslocamento, pelo transporte referido por Thorne: o deus que é transportado para outra região – é preciso que ele seja o mesmo deus e que o deslocamento não implique sua alteração, o ídolo não pode cair e se quebrar no caminho; esse outro espaço não pode ser tão *outro* assim, ele precisa estar submetido à ação do mesmo, ser como que o mesmo do espaço outro. Isso quer dizer talvez que é preciso que a comunicação escrita funcione de acordo com certos protocolos previstos de leitura. Veremos como Derrida usará termos parecidos, falando em “protocolo de código” (1991, 357), mas penso aqui em Chartier e em certa história da leitura:

Com efeito, todo autor, todo escrito impõe uma ordem, uma postura, uma atitude de leitura. Que seja explicitamente afirmada pelo escritor ou produzida mecanicamente pela maquinaria do texto, inscrita na letra da obra como também nos dispositivos de sua impressão, o protocolo da leitura define quais devem ser a interpretação correta e o uso adequado do texto, ao mesmo tempo em que esboça seu leitor ideal (CHARTIER, 2011, p. 19).

Ora, não poderíamos estar mais distantes do que diz Derrida em “Assinatura acontecimento contexto”: segundo Chartier, todo escrito impõe certo protocolo de leitura que age como dispositivo de controle de seu diferimento. Este protocolo pode se situar dentro da obra, inscrito em sua letra de forma mais ou menos evidente, ou apoiar-se em seu contexto de leitura (pode ser um hábito de leitores da época a tal ponto que não precisa ser explicitado, mas que é essencial para a reflexão e reconstituição histórica do texto); ou ainda nos dispositivos de impressão ou em algum paratexto (prefácios, posfácios, orelhas...). Nesse sentido, tudo o que eu gostaria de dizer sobre a teoria derrideana que tentei discutir aqui se resumiria a dois pontos:

α) que a escrita por si só destitui todo protocolo de leitura possível, que a repetição, ou antes a repetibilidade, a iterabilidade do texto escrito tende sempre a desarticular, a forçar ou a fazer romper qualquer protocolo possível de leitura. A meu ver é a isso que Derrida se refere quando fala na “disrupção, em última análise, da autoridade do código como sistema finito de regras; a destruição radical, no mesmo lance, de todo contexto como *protocolo de código*” (DERRIDA, 1991, p. 357; grifos meus); e

β) que se trata de mais do que só uma disrupção do protocolo de leitura, pois a iterabilidade derrideana não diz respeito somente à escrita, nem muito menos se deixa determinar historicamente como um certo modo pelo qual alguns leitores se relacionam com a palavra escrita de forma imprevista ou imprevisível. Não; a força de ruptura da previsibilidade e do controle de um discurso está “inscrita na estrutura da marca” (p. 356). Ela vale “para todas as ordens de ‘signos’ e para todas as linguagens em geral” e mesmo para o campo da experiência (p. 358). Ela é coextensiva a toda “unidade da forma significante” (p. 359). Ela é, portanto, universal.

Retornamos à questão da universalidade. Recuo diante de proposições sobre “todo o campo do que a filosofia chamaria experiência, mesmo experiência do ser” (p. 358) para me ater ao âmbito que me interessa: o conceito de escrita proposto por Derrida é universalizante, ele desdobra um universal de todo signo e ele vale para toda forma de grafia. Nesse sentido, não deixa de ser curioso que encontremos no trecho acima citado de Chartier não somente uma outra acepção de escrita, talvez diametralmente oposta, mas também o seu desenvolvimento em termos generalizantes: todo autor... todo escrito... Voltarei a isso (porém, vale adiantar, não para escolher entre duas generalidades, Derrida/Chartier, ou para jogar uma contra a outra. Sequei estou certo de que a teoria de Chartier seja generalizadora). Antes, porém, gostaria de retornar à crítica de Thorne, para dizer talvez que o horizonte de universalidade que ele às vezes parece se comprazer em trazer à luz – para criticar – em Derrida, é clara e conscientemente cortejado pelo filósofo francês (façamos justiça a Thorne: ele parece engajado sobretudo em desfazer certo preconceito, certa autoevidência com que os derrideanos e outros de seus leitores opõem Derrida – junto com outros teóricos franceses da metade do século XX – a pensadores de matriz dialética, acusados de universalismo). Não sei se isso implica necessariamente em dizer que Derrida é um pensador universalista ou colonialista, como quer Thorne (ainda que seu argumento seja instigante). Acho somente que, pensando a partir de certa teoria da literatura, de certa preocupação com o literário – com a história de certos textos a que chamamos hoje literatura e do pensamento sobre esses textos e, conseqüentemente, ao menos em parte, também sobre “escrita” –, é preciso ter em vista a (e pesar a validade, pertinência e a abrangência teórica da) generalidade, e a conseqüente trans-historicidade, pressuposta do conceito derrideano de escrita. Sobre isso, gostaria de mencionar ainda mais um trecho. Trata-se do já referido final de *A farmácia de Platão*, quando retomando o jogo com contradições na recusa da escrita a que me referi acima, Derrida aproxima, de forma tão ágil e desenvolta, sua leitura de Platão de postulados teóricos (comentados em outros textos seus) de Rousseau e Saussure:

Esta “contradição”, que não é outra que a relação a si da dicção opondo-se à inscrição, *expulsando-se* a si mesma ao perseguir o que é propriamente sua armadilha, esta contradição não é contingente. Bastaria, desde logo, para convir, notar que o que parece se inaugurar na literatura ocidental com Platão não deixará de se reeditar ao menos em Rousseau, depois em Saussure. Nesses três casos, nessas três “épocas” da repetição do platonismo... (DERRIDA, 2005, p. 133).

Corto o trecho propositalmente no meio de um período (aliás bastante longo), em parte para focar no que interessa, em parte para deixar ressoando esse final: três casos, Platão, Rousseau, Saussure. Mas também três contextos bem diversos: Atenas dos séculos V-IV a. C., França/Suíça do século XVIII e do século XX. Três instâncias abarcadas de um salto rápido, aproximadas por uma mesma recusa contraditória da escrita. O salto é deliberado e consciente e não se sabe muito bem o que fazer com as aspas na referência às épocas. Derrida parece consciente de que, afinal, em termos históricos, nos atendo a um rés-do-chão de certa empiria, “escrita” designa aí coisas muito diferentes ou, ao menos, a relações com o texto escrito, os significados de texto escrito são no mínimo diversos aí: de um lado, sociedade e cultura gregas, eminentemente orais, mesmo após a reintrodução de uma escrita que é compreendida geralmente menos como transcrição (embora

seja de transcrições que se fala no diálogo Platônico) do que como inscrição, como fazer falar um objeto (seja um rolo de livro, seja uma lápide ou uma ânfora; sobre isso ver o já referido texto de Svenbro em CAVALLIO; CHARTIER, 2001, pp. 51-84); de outro lado, cultura do documento escrito, da carta, sociedade em que a relação com a escrita manual está consolidada (ao menos para a parcela alfabetizada da população), mas que vem se tornando cultura da impressão, da imprensa e do texto produzido sem a marca da mão humana, no século XVIII de Rousseau (ver CHARTIER, 2002, p. 77-100); por outro lado ainda, no século XIX-XX de Saussure, cultura já consolidada na relação com o texto impresso, cultura do meio de comunicação escrito, do periódico, e que já se abre para outras formas técnicas de inscrição, como a fotografia e o cinema.

A esse respeito, gostaria de me referir à crítica – mais sóbria e menos grandiloquente que a de Thorne, crítica aliás um tanto lateral – que o já referido Roger Chartier faz a certas implicações dessa generalidade de alguns conceitos de Derrida. Em um ciclo de conferências dado no Brasil por volta da virada do milênio, e posteriormente editado em livro, Chartier se refere a categorias caras ao que ele denomina “a crítica desconstrucionista” (p. 58); tais categorias (entre as quais ele menciona arquescrita, mas também a iterabilidade que viemos discutindo) “tentam, exatamente, superar as diferenças empíricas entre oralidade e escrita, entre a singularidade do ato da fala e a reprodutibilidade dos textos escritos” (CHARTIER, 2002, p. 58-59). Não se trata, porém, de opor teoria – a derrideana ou qualquer outra que seja – e “evidências empíricas”; resguardemo-nos de uma posição ingênua em que tampouco Chartier me parece cair. O problema passa, na verdade, pelo que uma teoria permite vislumbrar e o tipo de objetos ou eventos que ela tende a obscurecer. Se referindo também a outros modos de abordar textos como a “bibliografia descritiva e analítica”, Chartier retoma os mesmos termos e desdobra seu comentário:

A abordagem desconstrucionista também insistiu, porém de forma diferente, na materialidade da escrita, nas diferentes formas de inscrição da linguagem. Mas, em seu desejo de anular as oposições mais imediatas (entre a oralidade e a escrita, entre a singularidade dos atos de palavra e a reprodução do escrito), construiu noções englobantes (“arquescrita”, “iterabilidade”) que podem apenas afastar da percepção algumas diferenças que elas subsumem. Daí a necessária supressão das materialidades textuais no seio de categorias conceitualmente definidas longe das evidências empíricas (CHARTIER, 2002, p. 63).

A posição desenhada aqui é muito evidentemente a do historiador do livro e da leitura; mas a crítica não se deve ao esforço em defender a singularidade ou a pertinência de um campo de estudos, mas à necessidade de manter as condições de observação possível de certos fenômenos que só tendem a ser obscurecidos por noções englobantes – fenômenos, vale dizer, indispensáveis para a apreciação da história das (diferentes) maneiras como pessoas e sociedades se relacionaram com a coisa escrita. O problema da generalidade do conceito derrideano de escrita é, então, o de certa mistificação, é o risco do anacronismo de postular – ou, ao menos, de dar a impressão – não só de que textos escritos significaram a mesma coisa para todos os homens, em todas as épocas e regiões, mas também que a maneira como foram e são sempre e por toda a parte vistos/olhados/considerados é a da iteração-alteração (segundo a qual, em uma transcrição, o verbo aumenta

seu potencial de diferimento de sentido, faz vir à tona a morte do emissor original ou de suas intenções e a impossibilidade de fundar uma posição autorizada ou legítima do receptor – e não uma repetição fixadora, uma padronização ou a ampliação do poderio de um discurso ou da instância que o produz). É isso ademais que leva Thorne a se referir à avaliação histórico-sociológica dos efeitos padronizantes da escrita, porque, afinal, essa é talvez sua eficácia mais superficialmente evidente. Não se trata, é claro, de nos satisfazermos com essa evidência, mas é importante que não nos deixemos levar pela outra evidência suposta: a de uma condição emancipatória, democrática ou diferidora da escrita por si só. Qualquer que seja o valor que se atribui à teoria derrideana, não se pode perder de vista que essa outra concepção de escrita embasa avaliações necessárias e permite analisar de forma eficaz muitos efeitos históricos que a escrita tornou possíveis. Ela é indispensável a uma história das práticas de leitura e, consequentemente, à reflexão histórica sobre a relação que o ocidente entretém ou entreteve com textos.³

Não me parece que Derrida incorra em no engano do mau anacronismo (e o trecho sobre as “três ‘épocas’” entre aspas visava indicar que ele é, ao menos, consciente do salto histórico que propõe e de suas consequências). Mas, a meu ver, ele o convida. Não me parece tampouco certo que Chartier o acuse disso: ele fala, sim, no risco de “impor, de maneira anacrônica, categorias contemporâneas a textos que foram compostos, publicados e postos em circulação de acordo com critérios e processos muito diferentes” (CHARTIER, 2002, p. 59), mas nesse trecho não se refere diretamente a Derrida ou à “crítica desconstrucionista”. Ainda assim, acredito que a aplicabilidade de toda sua conceituação de escrita e de iterabilidade merece sempre ser pensada em relação a certo enquadramento histórico em que essa conceituação se tornou possível, visível. Ou, para me ater ao que me interessa: merece ser situada em relação ao contexto histórico em que ela se tornou um paradigma (talvez o principal?) de leitura e da relação com um tipo específico de textos (que essa época ao mesmo tempo inventa) – o texto literário. É nesse sentido que acho válido contrapor Derrida a Rancière, uma vez que, como pretendo mostrar, neste último, a historicidade de certa concepção de escrita/leitura prevalece sobre a generalidade do conceito derrideano de escrita (ainda que convivendo com esta – e isso de uma forma curiosa, eu diria vaga, como uma relação deixada no escuro e não questionada).

A PARTILHA DO SENSÍVEL DA PÁGINA ESCRITA

Gostaria de começar o debate em torno de Rancière retornando ao comentário de Thorne e citando-o agora mais delongadamente. Ele se atém à primeira resposta do autor francês na entrevista posteriormente editada como *A partilha do sensível*:

Pede-se a Rancière que explique como romances, peças de teatro e talvez pinturas podem ajudar na luta contra a pseudo-política administrativa. Como a arte nos equipa contra a sociedade administrada? O primeiro ponto que precisamos compreender, responde Rancière, é que a literatura não é a fala. É importante, de fato, resistir à fala como celebrada por Platão, porque a palavra falada estabelece identidades e espaços fixos. (...) Nesse sentido, uma conversa tem sempre certa função policial, me permitindo identificar

quem me escuta e gerando, assim, a posição de um interlocutor apropriado – a de uma linguagem destinada a algumas pessoas e não a outras. A fala é a linguagem sob vigilância. Mas escreva essa mesma linguagem em uma página (ou em outro lugar) e tudo muda. A escrita ou o texto impresso não tentam fixar ninguém, estabelecendo, ao invés disso, um “regime” – na verdade um não-regime – “baseado na indeterminação das identidades, na deslegitimação de posições de palavra e na desregulação das partilhas de espaço e tempo”. (...) As palavras que você fala e escreve não são realmente suas; você não pode nunca ter certeza de que elas transportaram os sentidos que você intenciona que elas tenham; não pode garantir tampouco que elas alcançarão as pessoas para as quais elas foram pensadas, nem somente a elas. A reivindicação nuclear de Derrida é a de que isso não deve ser algo que nos preocupe – que, pelo contrário, uma filosofia liberada terá que ser fiel à uma linguagem como essa que não deixa fixar. O modo que Rancière tem de alcançar isso – e essa é a formulação que merece nossa maior atenção – é nos pedindo para considerar a “igualdade que advém numa página escrita, disponível para qualquer olhar” (THORNE, 2022, p. 2-3).

Transpostos de forma um tanto caricatural (“escreva essa mesma linguagem... e tudo muda”), vemos comparecer os elementos que desdobramos acima: o paradigma de um contraste entre oralidade e escrita que funda na aparência imediata desta última a ideia de uma letra órfã – de palavra que se dissemina escapando ao controle das intenções de seu emissor bem como do raio de ação de qualquer protocolo de leitura que projetaria um leitor ideal ou leitura correta; o desafio que ela coloca ao discurso filosófico e, por fim, a associação ainda entre essa forma de circulação da letra e o regime democrático. Entretanto, Thorne suprime algumas coisas ou melhor, sua leitura descontextualiza alguns enunciados de Rancière – como qualquer comentário, é verdade, que não parece poder senão efetuar por sua própria conta o potencial da iterabilidade... Mas nesse caso específico o curioso é que ele parece fazer isso para recontextualizá-los na (ou como parte da) desconstrução derrideana:

É o argumento típico de Derrida, aqui adaptado por Rancière, que a linguagem não é nunca de tal forma íntima – que ela está sempre à deriva, separada da pessoa que a fala ou escreve, daquela a que se endereça e das coisas do mundo que supõe nomear (p. 2-3).

Já me referi ao problema dessa associação; agora gostaria de tentar recompor, ao menos em parte, um outro contexto em que esses enunciados funcionam ou podem funcionar – não porque esse seria o contexto original (já que isso seria impossível, e começaria por implicar não tentar “recompor”, não escrever *este* texto que representa necessariamente um outro contexto para esses enunciados), mas porque ele me parece o mais interessante em vista de toda a problemática levantada acima sobre a generalidade do conceito derrideano de escrita.

Senão vejamos. A segunda citação que Thorne faz de Rancière se refere diretamente ao potencial democratizante da escrita. Thorne curiosamente suprime uma palavra, mas que a princípio não altera muito o sentido da frase. O crítico americano diz “igualdade que advém numa página escrita, disponível para qualquer olhar”, quando o original (bem como a versão americana que ele cita e a brasileira que usamos aqui) diz “a igualdade *de tudo* o que advém numa página

escrita, disponível para qualquer olhar” (RANCIÈRE, 2009, p. 19).⁴ É, em grande parte, a mesma coisa, é de uma aposta na mesma igualdade que se trata, mas a frase original parece situá-la não só na forma de circulação da letra escrita (disponível para qualquer olhar), como também na materialidade mesma que uma palavra escrita tem em uma página: uma palavra, seja ela qual for, é sempre só mais uma palavra em uma página. A página “equaliza”, o Rei poderá figurar lá, ao lado da burguesia campestre, antecedido pela descrição do gado e seguido pela dos esgotos da cidade; uma página de livro pode conter o diálogo brutal de um capitão louco, em busca de vingança contra a baleia branca que o privou da perna; a seguinte conterá um projeto de classificação taxionômica das espécies conhecidas de baleias; uma terceira uma reflexão filosófica tecida a partir de algo corriqueiro na pesca baleeira ou uma interpretação da história bíblica de Jonas...

Refiro-me um pouco ao acaso ao *Moby Dick*, de Herman Melville – um romance moderno em que reconhecemos sem dificuldade a flexibilidade em relação a gêneros – para indicar que é de gêneros e de modos de elocução que se trata. Pois a questão não é só que Thorne suprime uma palavra. O trecho do qual ele extrai sua citação de Rancière não está diretamente pensando a escrita de Platão ou a de Derrida, o livro ou rolo que rola por aí e conversa com qualquer um, apagando as intenções de seu autor, mas a escrita de Flaubert – isto é: sua teoria do estilo como “maneira absoluta de ver as coisas” (FLAUBERT, 2005, p. 54). Essa concepção “absoluta” do estilo, por sua vez, se contrapunha à doutrina clássica que dividia justamente estilos no plural, organizados em níveis, não absolutos, mas relativos a certos gêneros. Trata-se *grosso modo* das poéticas clássicas, do que Rancière denomina “regime poético – ou representativo – das artes” (RANCIÈRE, 2009, p. 30). Quanto a isso, o que interessa ressaltar aqui é a prescrição, não tanto de regras, mas de todo um sistema de conveniências entre temas, gêneros poéticos, efeitos esperados, extração social e modos de elocução dos personagens (e do público): tragédia sobre temas “sérios”, isto é, sobre as paixões de almas sensíveis da nobreza, capazes de comover as almas também sensíveis dos magistrados e generais, ao mesmo tempo os deleitando com os discursos de reis e princesas que, por sua vez, falam como se deve fazer falar reis e princesas, isto é, nunca como pastoras ou senhoras pequeno-burguesas; comédia para fazer rir da plebe, para achincalhar e afastar de nós os vícios dessa gente baixa, que fala como gente baixa e que vive uma vida mecânica, não passível de agir ou sofrer verdadeiramente.

Trata-se da hierarquia clássica dos gêneros, contra a qual Auerbach (2009) tece sua célebre leitura do realismo sério moderno, e sobre a qual Rancière se debruça mais diretamente no capítulo 1 de *A palavra muda* (1998, p. 17-30). Se a mencionamos aqui, com todos os requintes do elitismo confesso do *Ancien Régime* e da sociedade pré-revolucionária, é justamente para situar historicamente a democracia da escrita a que Rancière se refere no trecho citado por Thorne. Não se trata aqui tão diretamente da letra órfã e errante pensada no *Fedro*, mas da “igualdade de todos os temas”⁵, da “negação de toda relação de necessidade entre uma forma e um conteúdo determinados” (RANCIÈRE, 2009, p. 19), isto é: da negação da hierarquia de gêneros, que determinava relações necessárias entre certas formas (gênero e “estilo”, no sentido antigo de estilo elevado ou baixo) e certos conteúdos (temas sérios ou cômicos, personagens nobres ou não). É ademais a crítica da época que atribui a Flaubert uma escrita “democrática” (em *O fio perdido* (2017a), Rancière se refere a Barbey D’Aurevilly e Armand de Pontmartin, críticos esteticamente conservadores da época de Flaubert); e ela o

faz, entre outras coisas, por observar que as páginas de seu livro colocam, lado a lado e sem distinção ou mediação, a vida interior das paixões humanas (a angústia da jovem esposa da pequena-burguesia rural) e a materialidade sem paixão das coisas (a descrição da paisagem de Rouen e tantas outras), bem como o discurso do prefeito exaltando o progresso do empreendimento humano e a indiferença do mundo ressoando no mugido das vacas ao fundo.

Como se vê, não se trata só da escrita, nem evidentemente só da “página” como suporte da letra escrita, mas de certo tratamento dos temas. E esse tratamento dos temas tem data: não uma data exata que marcassem sua inauguração, é claro, mas ele faz época. Está na igualdade de todos os temas de Flaubert, mas também em Stendhal e Balzac e na dignidade séria de sujeitos de qualquer extração social; essa dignidade de todo tema/sujeito está presente ainda na poesia democrática de Walt Whitman e desponta talvez em alguns fragmentos de Novalis que propõem um jogo recíproco entre o baixo e o elevado (o que permite uma elevação dos temas e gêneros que a teoria clássica dos gêneros considerava “baixos”). Esse tratamento dos temas pertence, então, a uma época que recobre em linhas gerais a modernidade literária. Nas teses de Rancière, ele se relaciona ainda à ascensão de um “gênero”, ou de um gênero sem gênero; de uma forma de literatura que ligou sua força não a um metadiscurso que o situasse em uma hierarquia ou em um sistema de conveniências recíprocas, mas a um suporte, a uma invenção técnica indiferente a todo conteúdo, cuja unidade é a de um segmento de texto, indiferente a qualquer conteúdo. Esse gênero é o romance, cuja ascensão moderna se liga ao livro e à imprensa; a página em que qualquer coisa pode advir é a página de romance ou essa folha de livro que se oferece como *folha de relva* qualquer, na poesia de Whitman (ver RANCIÈRE, 2021, p. 72-92).

Isso significa que a relação entre democracia e escrita não repousa tanto sobre um conceito dessa última enquanto técnica de transcrição, não passa tanto pela exploração das implicações da contraposição entre a palavra viva e a palavra escrita supostamente sensíveis por qualquer um em qualquer momento da história do ocidente e, portanto, generalizável, mas por uma tendência histórica. Ela se relaciona intimamente com a “democracia literária” sobre a qual Rancière fala tantas vezes (2017a, p. 22). Esta implica, entre outras coisas, certa concepção de arte e literatura, intimamente ligada à sociedade pós-revolucionária, e a invenção, a descoberta ou a resignificação de certos espaços ou suportes por essa sociedade. Nesse sentido, os trechos em que Rancière se refere a esse espaço “igualitário” da página merecem ser lidos em relação à caracterização, no segundo capítulo de *Aisthesis: cenas do regime estético da arte*, do museu como espaço neutralizado e neutralizador das hierarquias clássicas que sustentavam a produção e a circulação das obras de arte do passado, mediando a relação que tínhamos com estas (2021, p. 44 e ss.). Aqui o problema também será inventar um modo de organizar que anule os protocolos de legibilidade que relacionavam o valor das telas a seu conteúdo – religioso, monárquico ou moralista; aqui a questão será também encontrar um modo de “tratar” esses temas que seja “neutro” ou mais afeito a certo ideal pós-revolucionário de igualdade. Por si só isso deve indicar ainda que se a escrita pode apresentar certo potencial democrático em Rancière, ela não está aí sozinha, mas é somente um dos casos em que suportes e meios diversos colocam o problema de uma partilha democrática do sensível que tecem e dão a ver. Não acredito que Derrida proponha uma “privatização” da democracia pela escrita, claro que não se trata disso. O que quero dizer é que o potencial democratizante da escrita em Rancière merece ser lido em relação a esse âmbito

mais amplo da revolução estética, é aí que ele faz sentido, como certas formas, não todas, de escrever; formas que – como uma leitura transversal de *Aisthesis* (RANCIÈRE, 2021) deve indicar – guardam relação com formas de fazer teatro, cinema, pintura...

Mas Rancière fala, sim, da escrita e à associa à democracia. Ele incorporará, no arcabouço conceitual mais amplo da revolução estética, a figura da letra órfã e errante, a ideia do livro como isso que circula por fora de qualquer protocolo de leitura; e fará isso referindo o *Fedro* de Platão, diálogo que, como disse na introdução, ele lê de maneira próxima à de Derrida. É isso o que gostaria de comentar agora.

FÁBULAS DA LETRA ERRANTE

Rancière faz algumas referências ao *Fedro* de Platão e à sua crítica ou recusa da escrita, e, como adiantei acima, em nenhuma delas ele se refere ao ensaio derrideano. Por motivo de economia, tentarei me ater à que considero mais rica, o capítulo 6 de *A palavra muda: ensaio sobre as contradições da literatura*, “A fábula da letra” (RANCIÈRE, 1998, p. 81-90).

Ele começa no mesmo ponto em que iniciei minha glosa de Derrida: a comparação entre escrita e pintura e a consequente impossibilidade, para ambas, de responder a perguntas. Como para Derrida, isso implica uma orfandade (a letra escrita não pode prestar socorro a si mesma, não sendo, portanto, “capaz de dar frutos por si mesma na alma daquele a que ela é endereçada”, RANCIÈRE 1998, p. 81) e uma errância (“não sendo guiada por um pai que a leva, segundo um protocolo legítimo, para o lugar onde ela pode frutificar, a palavra escrita vai rolando ao acaso”, p. 81). A escrita não é, portanto, meramente uma técnica ou um meio inócuo de reprodução/conservação da palavra, mas um “regime específico de enunciação e de circulação da palavra e do saber”, regime “de uma palavra que fala sozinha, esquecida de sua origem, despreocupada em relação a seu destinatário” (p. 82). Até aqui, diria que a única diferença em relação à leitura de Derrida é a de certa terminologia que não joga tanto com a repetição, repetibilidade, origem e filiação (nem explora o veneno/remédio do *phármakon*), e convida mais diretamente a problemática dos protocolos de leitura, por focar todo o problema em termos de regimes de legibilidade: essa palavra que fala sozinha é “a destruição de toda cena reservada de transmissão da palavra”, seu “modo próprio de visibilidade e de disponibilidade (...) borra toda relação legítima de pertencimento do discurso à instância que o enuncia, à que deve recebê-lo e aos modos segundo os quais ele deve ser recebido” (p. 82).

Chegado a este ponto, no entanto, surgem diferenças cruciais. A primeira é a centralidade que Rancière confere a um outro mito, anterior no diálogo ao da invenção da escrita: o mito das cigarras. Esta curta anedota, mencionada como que de passagem por Sócrates, opõe “duas categorias de seres: os trabalhadores que, na hora do calor em que as cigarras cantam, vêm fazer a sesta na sombra; e os dialéticos, separados dos primeiros pelo lazer da palavra, da troca viva e ilimitada das palavras” (p. 83). Essa oposição fornece o fundo político em que se situa a leitura ranciereana do regime da palavra órfã da escrita. Isso porque a circulação aleatória da letra em questão aqui não significa tanto o apagamento da posição do emissor, isto é, uma morte do autor, como para Derrida; ela significa sobretudo o

embaralhamento da hierarquia que o mito das cigarras desenha: a que separa, de um lado, almas sensíveis e afeitas às coisas do discurso, que passam seus dias na assembleia, decidindo os rumos da cidade e seu tempo livre ocupando-se de si mesmos, pensando na companhia de outros filósofos; e, de outro, os homens “mecânicos”, que ocupam seu tempo, ora com o trabalho braçal, ora com um ócio que só pode ser o descanso, o repouso de toda ação, seja mental, seja corporal, e nunca uma relação com o discurso e o pensamento.

Trata-se de um elitismo, mas que não se limita a opor os de cima e os de baixo, mas segue rebatendo, sobre essa oposição, o mundo da poesia, das artes, da filosofia e da política; é o que Rancière denomina partilha do sensível, no caso, uma partilha hierárquica, que distribui, entre classes de pessoas, uma “sensibilidade” maior ou menor ou um direito a participar do tecido sensível da comunidade: quem, de um lado, está em condições de apreciar os produtos das belas artes ou belos discursos; e quem, de outro, tem a alma bruta demais para as coisas do espírito (isto é: para os belos cantos e os belos discursos, mas também para a ação política). É essa divisão das almas que é perturbada pela escrita: “a escrita é o regime de enunciação da palavra que desregula essa hierarquia dos seres segundo sua potência ‘lógica’. Ela desfaz todo princípio ordenado de encarnação da comunidade do *logos*” (p. 83). Isso significa que o potencial que o escrever tem de embaralhar “toda relação legítima de pertencimento do discurso à instância que o enuncia, à que deve recebê-lo e aos modos segundo os quais ele deve ser recebido” (p. 82) não designa tanto (como em Derrida) as posições de emissor e receptor – isto é: posições de uma teoria da linguagem ou da comunicação –, mas posições relativas a uma organização hierárquica e desigual das ocupações sociais. Ora se trata de relações sociais concretas que, em dadas sociedades (particularmente na sociedade do *Ancien régime*) separam uma humanidade ativa e sensível de uma outra humanidade, mecânica; ora de abstrações teóricas presentes em certo discurso filosófico (como o de Platão e de Aristóteles) e que legitima (ou é convocado para legitimar e para fundar) essa distribuição desigual. No Platão lido por Rancière isso implica a tão falada recusa da escrita bem como, em certo sentido, a inadmissibilidade da poesia imitativa (ver RANCIÈRE, 1998, p. 85); mas é ainda essa hierarquia dos seres que embasa toda a arquitetura conceitual das poéticas clássicas que mencionamos acima, com a Aristóteles à frente. Toda a organização em níveis de estilo, gênero e caracteres, aos quais correspondem sujeitos e temas, repousa sobre essa divisão em duas humanidades e recebe dela sua força e sua forma. A questão em Rancière não é tanto inverter o valor pejorativo de certa acepção de escrita, nem tampouco mostrar como essa escrita se infiltra na cidadela filosófica e mina as forças de revelação da verdade que ela se arroga; mas a de entender como essa escrita – ou, para dizer de uma vez, como a literatura moderna – subverte a “inclusão” clássico-aristotélica da poesia. Subversão que, entre outras coisas, chacoalha as bases políticas hierarquizantes dessa regulação, do entendimento a que ela submete a poesia.

Será, portanto, em relação a essas duas “formas de regulação da desordem poética” (p. 85), a expulsão-recusa platônica e a legislação aristotélica, que Rancière reivindicará o potencial democrático da escrita. Em relação a Platão, eu diria que Rancière se apodera da figura do não-governo que a democracia representava na leitura derrideana e a radicaliza em certa medida e em sentido político. Aqui, a escrita não só está disponível a qualquer um de forma democrática, mas essa sua disponibilidade põe em risco toda a arquitetura

platônica da comunidade: “Ela introduz a dissonância radical na sinfonia comunitária como pensada por Platão”, p. 83). (A recusa da escrita ameaça mais política do que filosoficamente, portanto.) Em relação à hierarquia de gêneros de extração aristotélica, no entanto, aparece um sentido político novo. Trata-se da “democracia literária” referida na seção anterior e que, entre suas muitas figuras, conta com a “igualdade de tudo o que advém em uma página” que Thorne associa à desconstrução derrideana. Essa igualdade não pertence à página em si mesma (como tentei indicar acima), mas implica certo modo de considerá-la que se torna possível sobretudo a partir da ruptura das poéticas representativas, com a hierarquia clássica de gêneros e caracteres que lhes correspondia. Ela implica, em uma palavra, a destituição do “regime poético” enquanto regime de leitura: enquanto discurso que prescreve não tanto como fazer belos poemas, mas sobretudo como apreciá-los, nos limites de seus gêneros (limites prescritos pelo mesmo regime poético). As poéticas clássicas não dizem como fazer boas tragédias sem dizer, ao mesmo tempo, o que é uma tragédia e, conseqüentemente, sem dizer o que fazemos ao assistir a uma, para quê vamos ao teatro, para onde olhar, como ler, o que considerar bem feito, o que não. Muito se brigou com o aspecto normativo do classicismo (doutrina das três unidades, verossimilhança clássica, redução da quantidade de agentes e de ações...); o que Rancière denomina regime poético, porém, funciona sobretudo como um conjunto de protocolos de legibilidade: os autores poderiam se sentir restritos aqui ou ali, mas eles compartilhavam com seu público os critérios que tornavam suas obras reconhecíveis e apreciáveis, era isso o que significava fazer tragédias e era para vê-las desse modo que o público ia aos espetáculos. A implosão que a revolução estética moderna irá imprimir – e que tornará justamente a arte parecida com qualquer coisa, impossível de reconhecer – não implica tanto uma liberdade irrestrita do artista, mas uma disrupção dos modos de ver/ler por parte do espectador/leitor.

É nesse contexto que se situa a valorização do romance por Rancière: o romance é um “gênero sem gênero” (p. 87) não tanto por um experimentalismo formal, mas porque correu por fora das regulações poéticas, escapando às hierarquias do regime representativo. Isto é: porque foi lido e encontrou leitores que “não sabiam” lê-lo, que o liam fora de qualquer “procolo legítimo”. A esse respeito, Rancière se refere sempre a uma figura que eu denominaria o “mau leitor” ou o (mau) leitor de romances:

O romance é assim a ruína de toda economia estável de enunciação ficcional, sua submissão à anarquia da escrita. E foi muito naturalmente que ele assumiu como seu herói essencial aquele que lê romances, aquele que os toma por verdadeiros, não porque sua imaginação está doente, mas porque o romance ele mesmo é a doença da imaginação, a abolição de todo princípio de realidade da ficção pelas aventuras da letra errante (RANCIÈRE, 1998, p. 87).

Há duas encarnações evidentes dessa figura. A primeira é Ema Bovary, a jovem que leu romances demais e que não soube entender que eles eram ficção e que não diziam respeito à sua vida de pequena burguesa de província. Ema toma algumas histórias por verdadeiras e tenta verificar em sua própria existência o sentido de algumas palavras (“buscava saber o que exatamente se entendia na vida pelas palavras *felicidade*, *paixão* e *embriaguez*, que lhe tinham parecido tão belas nos livros”; FLAUBERT, 2011, p. 79). E a questão aqui ainda é a do excedente aos

protocolos de leitura: Ema não somente lê romances demais, ela lê romances contrabandeados por uma senhora idosa que visita o convento (p. 81): esses livros “não se destinam” a ela, não fazem parte da educação que o convento lhe prescreve.

Em certo sentido, o mesmo vale para um segundo personagem, que sempre é convocado a por Rancière quando fala da letra errante: Dom Quixote, o “louco da letra” (RANCIÈRE, 2017b, p. 68). No texto que venho comentando (*A fábula da letra*) é o protagonista de Cervantes que personifica a potência do “princípio de disponibilidade da letra escrita, que embaralha toda distribuição legítima da palavra, dos corpos que a portam e daqueles que ela designa” (RANCIÈRE, 1998, p. 88). E ele o pode fazer justamente porque lê mal, porque recusa a partilha entre real e ficção que todos os personagens muito razoáveis lhe propõem e que consiste em separar os livros que são puro divertimento daqueles outros que levamos a sério e, mesmo para esses, separar o *que* neles é verdade, o que não, o que pode ser tomado como modelo ético de comportamento o que deve ser desconsiderado.⁶

Como se vê, trata-se de figuras bem determinadas, encarnações mesmo da ideia da errância da palavra escrita: leitores que se expuseram à orfandade da letra, que leram livros sem consideração para com as intenções de um emissor ou para com os protocolos coletivos de entendimento dos textos. São figuras literárias, é certo, personagens de romance, e nem todos chegam a desestabilizar a hierarquia das almas. Em Rancière, no entanto, essas histórias de livros contrabandeados ou de loucos da letra correspondem às histórias de livros perdidos e reencontrados por homens do povo, comentadas em *A noite dos proletários*. Mas é mais do que isso. Como gostaria de propor agora, afinal, essas figuras são legíveis, a meu ver, em relação a um fenômeno na história da leitura e da literatura na modernidade: a ampliação do público leitor, mas também a ideia de uma literatura que se escreve para esses anônimos, para “qualquer um” e que tende, assim, a desarticular todo protocolo de leitura.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Vimos, então, como Rancière opera um duplo deslocamento na conceituação que descrevi na primeira parte deste artigo. Primeiramente, a democracia derrideana da escrita passa a depender de um modo de enunciação ficcional que se segue à ruptura da regulação das poéticas clássicas. Como propus acima, a “democracia literária” de Rancière não é necessariamente idêntica à condição democrática da escrita de Derrida – ainda que em muitos momentos ela se enuncie da mesma forma. E essa não identidade se relaciona com o segundo deslocamento, mais fundamental para o que me interessa aqui: a efetivação da ideia platônica da letra errante depende da ruptura ou suspensão da regulação aristotélica da palavra ficcional. Ora, o *Ancien Régime* pôde ver suas obras escritas sem que, no entanto, estas obras se entregassem à errância da letra, porque a cena de recepção era regulada pelos protocolos das poéticas clássicas. É claro que os suportes e meios caminham junto com isso: no regime poético, a ênfase estava no espetáculo teatral, essa era a grande cena de recepção daquilo que se entendia como poesia e belas letras – e não a leitura silenciosa e individual de um livro. Mas não é tampouco a pura existência de livros – ou da coisa escrita – que basta para fazer o sentido diferir, para abrir a leitura às interpretações mais aberrantes que jazem

sobre o cadáver simbólico do autor e sobre a morte de suas intenções. Isso depende de uma certa circulação, mais aleatória, da letra; depende não do mero haver livros, mas de sua existência excessiva, quantitativamente grande – da circulação intensa da palavra escrita, que pode cair na mão de qualquer um, que vai (mais do que só potencial ou paradigmaticamente) rolar ao acaso, à direita ou à esquerda, conversando com interlocutores imprevistos, encontrando novos leitores...

É nesse sentido que a figura da letra órfã e errante me parece mais interessante em Rancière do que em Derrida: ela depende, como já disse, de circunstâncias históricas. É uma ideia moderna de literatura mais do que um aspecto generalizável do conceito de escrita; além disso: é uma ideia que merece ser lida em sintonia com história do livro e da leitura, com a avaliação histórica do aumento do público leitor na Europa moderna e com a consequente ressignificação da “poesia”. Quero dizer com isso: essa ideia moderna de literatura é também a ideia de uma poesia escrita para qualquer um, para um público de anônimos, que lê “sem saber” como ler; não o público de magistrados e generais do teatro clássico, conhecedores dos *topoi* retóricos e da regulação aristotélica do gêneros poéticos. (Ema é, portanto, um protótipo e haveria outros exemplos de leitores extraviados ou “criminosos”.⁷) A esse título talvez não seja de todo surpreendente que encontremos um fragmento de Friedrich Schlegel sobre os leitores ou o “público”: “Todo autor legítimo escreve para ninguém, ou para todos. Quem escreve para que estes ou aqueles o possam ler merece não ser lido” (SCHLEGEL, 1997, p. 33; trata-se do fragmento 85 da *Lyceum*). Ora, se o primeiro romantismo alemão é um dos pontos nodais da ideia de literatura moderna (e do que Rancière denomina revolução estética), a teoria dessa literatura não está somente nas elucubrações obscuras sobre o porvir da poesia, sobre a união entre poesia e filosofia ou sobre a organização republicana do romance – entre tantas outras abstrações complexas e muitas vezes incompreensíveis. Ela está também na consideração bastante terra-a-terra de um outro “republicanismo”, de uma certa política da leitura, que reconhece a ruptura do que Derrida chamava um “espaço homogêneo de comunicação” em que a poesia do passado supôs se desdobrar – e a impossibilidade de postular um tal espaço para a literatura moderna. Agora, escreve-se para todos ou para ninguém, isto é: para qualquer um; para o leitor anônimo, ou seja: um leitor porvir.

Por fim, vimos como, de um ponto de vista muito bem situado na história da leitura, Chartier criticava o excesso de generalidade dos conceitos derrideanos e o risco de perder de vista diferenças em que eles incorriam ou convidavam. A meu ver, o uso que Rancière faz da ideia de escrita (que é, como vimos, muito similar à de Derrida) nos permite contornar essa crítica. Vejamos bem, digo o uso, porque, quando Rancière comenta diretamente o *Fedro* o que aparece é também uma “escrita” flexionada em termos gerais, uma estrutura geral da coisa escrita, pensada como um paradigma a se atualizar aqui ou ali. Mas, na maior parte das vezes, senão sempre, logo após esse comentário, Rancière salta diretamente para as figuras de mau leitor que referi acima. De Platão a Ema Bovary talvez se trate de um tipo parecido de anacronismo que, em Derrida, leva de Platão a Rousseau e Saussure? Eu não saberia dizer. De todo modo, não me parece que se trate aqui de uma generalização; Rancière pode mesmo falar a língua da generalidade, conceituando a escrita como um “regime da letra órfã e errante”, mas, quando ele aplica esse conceito, saltam aos olhos as marcações históricas: literatura moderna, contexto da revolução estética, um modo novo de escrever e um desejo de espocar

um leitor anônimo, cuja formação não conhecemos e cujas interpretações não podemos prever. A meu ver, essa diferença é importante, na medida em que ela fornece ferramentas para desdobrar, compreender e questionar a singularidade histórica do nosso modo de ler e a relação deste com nossa concepção de literatura. É um outro ponto de vista que o da desconstrução, mais afeito ao do historiador, preocupado com o fato de que não houve sempre iterabilidade ou que não foi sempre de forma tão radical e livre que lemos; *iter* nem sempre derivou de *itara* ou ainda: se *itara* sempre trabalhou *iter* de dentro, se a força de ruptura da previsibilidade e do controle de um discurso esteve desde sempre “inscrita na estrutura da marca”, esse olhar é aquele de quem se ocupa com a história pela qual essa estrutura veio à luz. E isso se deu tardiamente. Desse ponto de vista, enfim, invertendo um pouco os ponteiros, não seria o conceito de iterabilidade derrideana que é herdeiro da má leitora Ema Bovary?

On the (des)structuring fecundity of specters: conjuring/exorcizing genres in the invocation of a Derridian *three-in-one*

ABSTRACT

In his violent critique of Derrida, Christian Thorne affiliates Jacques Rancière's conception of writing to Deconstruction. This article bases itself in this association to analyze the meaning of the link between writing and democracy in both french authors. In order to do so, I review some concepts present in two of Derrida's texts: *Plato's pharmacy*, which features the democracy of writing, and *Signature event context*, which develops the idea of a general iterability, essential, in my regard, to the understanding the democratic circulation of written letter. Afterwards, I review Thorne's critique of the universalism of Derrida – a critique that reverberates some comments by Roger Chartier on the generality of Deconstruction's concepts and their meager utility to the history of books and of reading – , in order to observe the proximity and the differences between the two french theorists writing concept (and its association to the democracy of errant letter). It's my understanding that Rancière retains the derridean conception, but puts it to a different use: in the younger theorist, the democratic errancy of written letter relates itself to the historical event of aesthetic revolution, that is: it is connected to certain modern context in art and literature. Such historical use allows Rancière's theory to bypass the generality and pretense universalism criticized in Derrida by Thorne and Chartier. In addition, his theory shows itself legible in consonance with historical reflexion over the history of books and of reading in the West. This becomes evident when we consider the frequency in which random circulation of the written letter in Rancière embodies itself in figures of "bad readers" like Don Quijote and Ema Bovary. These are fictional characters, of course, but they incarnate in their own way certain historical events such as the anonymization of readers and the rupture of classical protocols of reading.

PALAVRAS-CHAVE: Writing. Derrida. Rancière. Deconstruction. Aesthetic revolution.

NOTAS

1 - À filosofia platônica como forma de vida, Derrida, até onde sei, não se refere. Quanto a isso, vale nos remetermos a Foucault, particularmente a uma página ainda não escrita da polêmica Foucault-Derrida, isto é: ao comentário à recusa platônica da escrita presente na aula de 16 de fevereiro do curso de 1983, *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2010, p. 223-234).

2- Retomo o trecho que citei parcialmente logo acima: "Escrever é produzir uma marca que constituirá uma espécie de máquina por sua vez produtiva, que a minha desaparecimento futura não impedirá de funcionar e de dar, de se dar a ler e a reescrever. Quando digo 'a minha desaparecimento futura', é para tornar esta proposição mais imediatamente aceitável. Devo poder dizer a minha desaparecimento simplesmente, a minha não-presença em geral, e, por exemplo, a não-presença do meu querer-dizer, da minha intenção-de-significação, do meu querer-comunicar-isto, na emissão ou na produção da marca." (DERRIDA, 1991, p. 357). A esse respeito, acho importante mencionar que Derrida reelabora uma conceituação presente em "A literatura e o direito à morte", Blanchot:

“Certamente, minha linguagem não mata ninguém. No entanto, quando digo ‘essa mulher’, a morte real é anunciada e já está presente em minha linguagem; minha linguagem quer dizer que essa pessoa que está ali agora pode ser separada dela mesma, subtraída à sua existência e à sua presença e subitamente mergulhada num nada de existência e de presença; minha linguagem significa essencialmente a possibilidade dessa destruição; ela é a todo momento a alusão resolvida a esse acontecimento” (BLANCHOT, 1997, p. 311).

3 - Quanto a isso, e um pouco a título de exemplo, me remeto ao livro *A invenção da literatura*, de Florence Dupont (2001). Trata-se de uma interessante aplicação, à antiguidade greco-latina, de tal concepção de escrita como possibilitadora de uma padronização cultural – e uma aplicação que associa diretamente esse uso da escrita à nossa concepção moderna de “literatura” (baseada na fixação dos textos e na fluidez de sua interpretação/leitura, oposta à fluidez concreta de *performances* orais não estritamente verbais). Acho importante notar ainda que Dupont não perde de vista a aceção derrideana de escrita, que ela circunscreve, no entanto, à modernidade – ou, ao menos, que ela entende não valer necessariamente para dar conta do modo como os antigos se relacionavam com textos escritos. Sobre esse último aspecto ver sobretudo a introdução “Por um uso diferente da antiguidade: a alteridade fundadora”, (p. 7-28).

4 - A versão que Thorne cita diz: “the very equality of *everything* that comes to pass on a written page, available as it is to everyone’s eyes” (RANCIÈRE, 2004, p. 14), Thorne suprime o “*everything*” que grifei aqui. Por desincargo de consciência, vale conferir também o original francês: “l’égalité même de *tout ce* qui advient sur une page d’écriture, disponible pour tout regard” (RANCIÈRE, 2000, p. 17; grifos meus)

5 - “Temas” aqui se diz no francês de Rancière *sujets*, assuntos, temas, mas também sujeitos, pessoas. Isso deixa ainda mais claro que a igualdade de que se fala diz respeito ao âmbito poético-literário dos gêneros, mas se comunica muito diretamente com a ideia pós-revolucionária de igualdade entre as pessoas.

6 - A esse respeito, a fala do cômico no capítulo 49 da primeira parte me parece exemplar: “Não posso negar, senhor Dom Quixote, que não seja verdade algo do que vosmecê disse, especialmente no que toca aos cavaleiros andantes espanhóis; também concedo que tenham existido os Doze Pares de França. Mas não creio que fizessen todas as coisas que lhes atribuiu o arcebispo Turpin (...). Que existiu Cid, não há dúvida, assim como houve Bernardo del Carpio; o duvidoso é que tivessem praticado as façanhas que deles se contam” (CERVANTES, 2017, p. 540).

7 - Uma figura análoga a Ema Bovary, de Flaubert, é Augustina Guillaume da novela *Ao chat-qui-pelote*, de Balzac, jovem rapariga que lê dois romances achados e que também sofre por acreditar que sua vida sentimental poderá ser tão interessante quanto a que lê nos livros: “É possível que Hipólito, conde de Douglas e o Conde de Comminges, dois romances achados por Augustina no armário de uma cozinheira recentemente despedida pela sra. Guillaume, tivessem contribuído para desenvolver as ideias da rapariga, que os devorara furtivamente durante as longas noites do inverno anterior” (BALZAC, 2012, p. 104-107).

REFERÊNCIAS

AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BALZAC, Honoré de. “Ao ‘chat-qui-pelote’”. In: *A comédia humana: estudos de costumes e cenas da vida privada*. vol 1. São Paulo: Globo, 2012.

BLANCHOT, Maurice. “A literatura e o direito à morte”. In: *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. (orgs.) *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

CHARTIER, Roger. (org.) *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

CHARTIER, Roger. *Os desafios da escrita*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. "Assinatura acontecimento contexto". In: Margens da filosofia. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

_____. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. A farmácia de Platão. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DUPONT, Florence. La invención de la literatura. Madrid: Editorial Debate, 2001.

FLAUBERT, Gustave. Cartas exemplares. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2005.

_____. Madame Bovary. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2011.

FOUCAULT, Michel. O governo de si e dos outros: curso no Collège de France, (1982-1983). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

PLATÃO. Fedro. São Paulo: Editora 34, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. Aisthesis: scènes du régime esthétique de l'art. Paris: Éditions Galilée, 2011.

_____. A partilha do sensível: estética e política. São Paulo: EXO experimental org.: Ed. 34, 2009.

_____. La parole muette: essai sur les contradictions de la littérature. Librairie Arthème Fayard: França, 1999.

_____. Le partage du sensible: esthétique e politique. Paris: La fabrique Éditions, 2000.

_____. Ódio à democracia. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna. São Paulo: Martins Fontes, Selo Martins, 2017a.

_____. Políticas da escrita. São Paulo: Editora 34, 2017b.

_____. The politics of aesthetics: the distribution of the sensible. New York, Gabriel Rockhill, 2004.

SCHLEGEL, Friedrich. O dialeto dos fragmentos. São Paulo: Editora Iluminuras, 1997.

VERNANT, Jean Pierre. As origens do pensamento grego. Rio de Janeiro, Difel, 2018. **Recebido:** 27 jun. 2024

Aprovado: 10 dez. 2024

DOI: 10.3895/rl.v26n49.18766

Como citar: GIORDANO PAZ, R. Da fecundidade (d)estruturante dos espectros: (es)conjurando gêneros na invocação de um três em um derridiano. *R. Letras*, Curitiba, v. 26, n. 49, p. 91-115, jul./dez. 2024. Disponível em: <<https://periodicos.utfpr.edu.br/rl>>. Acesso em: XXX.

Direito autorial: Este artigo está licenciado sob os termos da Licença Creative Commons-Atribuição 4.0 Internacional.

