



[Artigos inéditos]

Derrida, um *an-arquista*? Uma reflexão desfundamental sobre verdade como escritura

Derrida, an an-archist? a defundamental reflection on truth as writing (écriture)

Andityas Soares de Moura Costa Matos¹

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: andityas@ufmg.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4249-4320>.

Fransuelen Geremias Silva²

² Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: fransuelengs@ufmg.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3862-4439>.

Artigo recebido em 19/06/2024 e aceito em 23/11/2024.



Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



Resumo

Este artigo tem como objetivo assinalar a possibilidade de Jacques Derrida ser considerado um filósofo da *an-arquia*, ou seja, um pensador que promove uma abordagem desprovida de qualquer legitimação ligada à *arkhé*, indicando também como o movimento de desconstrução por ele desenvolvido afeta diretamente o léxico político. Para tanto, o artigo tem como pano de fundo o modo como Derrida elaborou sua reflexão sobre a significação da verdade. Inicialmente, discutimos como a desconstrução contribui para a criação de um novo léxico político radicalmente *an-árquico*, lançando mão da ideia de *an-arquia* com base nos trabalhos de Reiner Schürmann. Em seguida, abordamos a cena da verdade estrutural e árquica a que Derrida se refere. Por fim, esclarecemos o *quase-conceito* de *escritura*. Como resultado, a pesquisa abre espaço para se reconhecer uma *an-arquia* ontológica na desconstrução de Jacques Derrida, possibilitando assim pensar a “verdade” *an-árquica* em sua relação com problemas políticos concretos, que vão desde as formas potenciais de organização social a outros modos de nos estruturarmos no mundo para além da linguagem dicionarizada da política tradicional fundada na *arkhé*.

Palavras-chave: Jacques Derrida; Léxico político; *An-arquia*.

Abstract

This article aims to highlight the possibility of considering Jacques Derrida as a philosopher of *an-archy*, that is, a thinker who promotes an approach devoid of any legitimization tied to the *arkhé*, also indicating how the movement of deconstruction he developed directly affects the political lexicon. To this end, the article has as its backdrop the way Derrida elaborated his reflection on the significance of truth. Initially, we discuss how deconstruction contributes to the creation of a new radically *an-archic* political lexicon, drawing on the idea of *an-archy* based on the works of Reiner Schürmann. Next, we address the scene of structural and archic truth to which Derrida refers. Finally, we clarify the *quasi-concept* of writing (*écriture*). As a result, the research opens up space to recognize an ontological *an-archy* in Jacques Derrida's deconstruction, thus enabling the consideration of an *an-archic* “truth” in its relation to concrete political problems, ranging from potential forms of social organization to other ways of structuring ourselves in the world beyond the dictionarized language of traditional politics founded on the *arkhé*.

Keywords: Jacques Derrida; Political lexicon; *An-archy*.



1. Introdução¹

Logo nas primeiras páginas de sua *Gramatologia* (2017), Derrida afirma que uma transformação do problema da linguagem está acontecendo. Essa problemática parece se relacionar às diversas concepções e formas de abordar a linguagem que assombravam seus pensamentos nos anos 1960, como, em especial, o estruturalismo de Saussure, a psicanálise lacaniana, a fenomenologia de Husserl e questões provenientes de áreas específicas como a comunicação, a tradução e o armazenamento de dados. Atento a essa proliferação de diferentes tipos de linguagem, Derrida constatou que tal propagação acabou provocando uma desvalorização da própria palavra linguagem, ou seja, do *signo linguagem*, devido a um excesso de “sentido”, instaurando algo como uma crise, “a contragosto” do próprio conceito de linguagem. A linguagem, anteriormente vista como um elemento unificador, parece agora incapaz de abarcar a diversidade de usos e significados que a caracterizaram ao longo dos últimos vinte séculos (DERRIDA, 2017, p. 7).

Segundo Derrida (2017, p. 13), essa crise resultou na desconstrução das clausuras do pensamento metafísico, no qual o conceito clássico de linguagem está inscrito. Para entender melhor essa desmontagem, é preciso saber que a linguagem metafísica é concebida a partir da representação e da dominação do *lógos*, que sempre funcionou como significado da verdade, presumindo uma relação intrínseca, ou mesmo quase uma sinonímia, entre *lógos* e *phoné*. Essa relação é observada por filósofos ligados à metafísica ocidental, como Platão² ou Aristóteles³. Segundo Derrida (2017, p. 13):

Aristóteles, por exemplo, considera que “os sons emitidos pela voz (τὰ ἐν τῇ φωνῇ)” são os símbolos dos estados da alma (παθήματα τῆς ψυχῆς) e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz (*Da Interpretação* I, 16 a 3), é porque a voz, produtora dos primeiros símbolos, tem com a alma uma relação de

¹ O autor agradece ao CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela concessão da bolsa de produtividade, que permitiu a pesquisa necessária para este artigo. A autora agradece à CAPES pela concessão da bolsa de pesquisa, que permitiu a pesquisa necessária para este artigo.

² Cf., por exemplo, *Fedro*, 274e-275a. Nesse trecho, Sócrates conta a história do deus egípcio Teuth, inventor de muitas artes, incluindo a escrita, e seu encontro com o rei egípcio Thamus (ou Ammon). Teuth apresenta a escrita ao rei como uma grande invenção que melhorará a memória e a sabedoria dos egípcios. No entanto, Thamus faz severas críticas à escrita, apontando-a como um veneno para a sabedoria, pois ela tornaria os homens mais esquecidos, já que, tendo tudo representado por sinais, deixariam de exercitar a memória e fariam apenas a rememoração dos assuntos e não das coisas em si mesmas.

³ Aristóteles (2009), por seu turno, na *Metafísica*, Γ, 7, 1011b, 26-27 sustenta que verdadeiro é dizer (*légein*) que o ser é e o não-ser não é: “τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται· ἀλλ’ οὔτε τὸ ὄν λέγεται μὴ εἶναι ἢ εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν.”. Tradução nossa: “falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; por outro lado, verdade é dizer que o ser é e que o não-ser não é. Consequentemente, quem diz que uma coisa é ou que não é, ou dirá a verdade ou dirá o falso”.



proximidade essencial e imediata. Produtora do primeiro significante, ela não é um mero significante entre outros. Ela significa o “estado de alma” que, por sua vez, reflete ou reflexiona as coisas por semelhança natural. Entre o ser e a alma, as coisas e as afecções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *lógos*, uma relação de simbolização convencional.⁴

Nesse sentido, para Derrida, na tradição ocidental a verdade está associada ao *lógos*, considerado a expressão mais pura do conhecimento, sendo a *phoné* mais próxima de tal verdade. Ao falarmos, a voz (significante fônico) parece trazer o objeto sobre o qual falamos para o momento da fala, tornando-o presente no momento em que é pronunciado. Em contraste, a escrita (significante gráfico) é vista como uma representação da representação (ou seja, da *phoné*), sendo, portanto, relegada a um plano secundário. Essa distância em relação ao *lógos* o torna menos confiável como portador da verdade. Derrida (2014, p. 409) explora tal dicotomia, ressaltando a multiplicidade de nomes atribuídos à verdade transcendental na filosofia ocidental: *êidos*, *télos*, essência, existência, substância, sujeito, *alétheia*, consciência, Deus, homem etc. Todos esses termos, embora distintos, convergem para a ideia da verdade como significado do Ser enquanto presença em geral no processo de significação.

Derrida, contudo, não desenvolve suas ideias a partir dessas noções universalizantes, Ele elabora seus pensamentos a partir do estruturalismo desenvolvido no final do século XIX⁵ abalando profundamente a concepção de linguagem como estrutura⁶ – e, conseqüentemente, a ideia de verdade como presença em geral – tal como entendida por Saussure. Para tanto, Derrida lança mão de seus *quase-conceitos* como *différance*,⁷ rastro

⁴ É interessante mencionar a pertinente crítica de Agamben (2023, p. 79) à desconstrução de Derrida. Segundo o filósofo italiano, Derrida se baseia em uma leitura inadequada de Aristóteles, afirmando: “A tradução de *ta en tē(i) phōnē(i)* como ‘os sons emitidos pela voz’ não é correta, porque o que está na voz e a torna significativa são justamente aqueles *grāmata* contra os quais, segundo Derrida, a metafísica afirmou a primazia da voz. A metafísica é, nesse sentido, já sempre uma *grammatologia* e esta *grammatologia* tem a estrutura de um fundamento negativo, uma vez que o *lógos* não ocorre na voz, mas no não-lugar dela, ou seja, no *grāmata*”.

⁵ Derrida também foi influenciado pelas análises fenomenológicas da linguagem em Husserl e pelas reflexões ontológicas elaboradas por Heidegger e Levinas.

⁶ Duque-Estrada afirma que a desconstrução “não se constitui como – e tampouco comporta em si – uma filosofia da linguagem” (2020, p. 16, n. 24). Essa distinção se dá porque a desconstrução opera no mundo buscando desestabilizar os fundamentos do conceito de linguagem a partir de uma análise crítico-ontológica da relação entre significado e significante, revelando-se enquanto *escritura*. Ao subverter a lógica tradicional da linguagem, a desconstrução demonstra que o signo não se limita a um significado fixo e transcendente, mas se encontra em constante movimento e transformação, deformando e fazendo transbordar qualquer conceito predefinido. Em suma, a desconstrução não se propõe a oferecer uma nova linguagem, e sim a questionar e a desafiar os fundamentos sobre os quais a linguagem se constroem.

⁷ O termo *différance*, neologismo criado por Derrida a partir do francês *différence*, tem sido objeto de diversas traduções nas versões em língua portuguesa. Optamos por manter a grafia na língua francesa para respeitar o jogo intraduzível proposto por Derrida entre a ideia de diferença e a noção de diferir (no sentido de “adiar”, “postergar”, entre outros), fundamental para a compreensão de seu conceito de traço. O neologismo produzido



(*trace*) e *escritura* (*écriture*). Cabe ressaltar que se entende por quase-conceito, em linhas gerais – voltaremos a este ponto no decorrer do texto –, uma nova maneira de se expressar em que não há um significado (árquico), enquanto presença, presentificado por um significante, nem uma hierarquia conceitual, mas apenas um jogo de significantes que diferem indefinidamente de outros significantes, visíveis ou não, uma vez que estão sempre se referindo uns aos outros, sem limites claros ou restrições definidas, em um jogo potencialmente infinito.

Nessa perspectiva, toda produção de significação da verdade acontece a partir das diferenças entre significantes que, sem se remeter a um significado árquico, produzem efeitos, com o que toda e qualquer representação cai por terra. Na verdade, qualquer conceito árquico e ideal, entendido enquanto um significado existente “em si” mesmo, se mostra, como veremos na filosofia de Derrida, “como um significante desempenhando a função de um significado” (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 23). Ademais, um significante, devido ao seu caráter referencial, sempre estará associado a outros significantes. Assim, a significação não teria qualquer *arkhé* fundante capaz de funcionar como princípio/comando para a produção de sentido. Da mesma forma, não haveria algo que estabelecesse um começo ou um fim do processo de significação.

Por isso, Derrida parece propor um pensamento da *an-arquia* (“an” é um prefixo português de negação derivado do alfa privativo grego, e “*arkhé*” significa ao mesmo tempo “início” e “comando”, como veremos a seguir com mais detalhes), entendida aqui em sentido ontológico enquanto ausência de fundamento último (MATOS, 2022). Dessa maneira, a *an-arquia* não pode ser reduzida a uma corrente política da esquerda radical surgida no século XIX, tema sobre o qual voltaremos a nos debruçar. No pensamento de Derrida, não há representação, apenas remetimentos ou efeitos irrepresentáveis, o que nos coloca em uma condição de sempre suspeitar de toda e qualquer verdade estática e fundante. Com isso, não apenas a autoridade e a soberania podem ser questionadas, mas também todas as formas mediante as quais nos organizamos no mundo a partir da linguagem estabelecida no dicionário de política tradicional, que procura definir uma “essência” da política, determinando assim a criação de categorias fixas de ação e de organização política. Nesse

por Derrida a partir da troca do “e” pelo “a” na escrita da palavra é um exemplo de quanto o *fonocentrismo* reduz a linguagem escrita a mera representação gráfica do som. A letra “a”, inserida na palavra francesa *différence*, só pode ser compreendida ao ser escrita, uma vez que as duas palavras – *différence* e *différance* – são foneticamente idênticas na pronúncia francesa. Nesse sentido, já que podemos escrever e ler algo que não podemos pronunciar, Derrida conclui que não se pode sustentar que toda escrita é puramente fonética.



sentido, Derrida sugere a necessidade de desconstruir os modos de ação e os significados de verdade que determinam quem somos e como devemos viver no âmbito político.

Embora a desconstrução de Jacques Derrida seja irreduzível ao anarquismo político clássico – pois ela não visa destruir o governo, na linha de teóricos como Bakunin e Kropotkin –, é possível observar que nela existe uma importante dimensão *an-árquica*, entendida enquanto ausência de fundamento no movimento da desconstrução. Dessa forma, nossa ideia é ler a filosofia de Derrida em uma chave *an-árquica*, tal como proposto por Catherine Malabou (2022), não nos interessando neste artigo fazer uma leitura integral da “filosofia ocidental” ou ser fiel ao pensamento “original” do filósofo franco-magrebino. Assim, propomos uma leitura que nos permita perceber que o mundo é uma teia de rastros que pode ser tecida de diferentes maneiras, afinal, não há uma *arkhé* da verdade, seja ela histórica ou filosófica.

Para realizar os objetivos propostos neste artigo, precisamos entender o que significam os termos *an-arquia*, anarquismo clássico e pós-anarquismo, imprescindíveis para a compreensão de nossa proposta de um Derrida *an-árquico*, razão pela qual apresentamos esses conceitos na primeira seção. Em seguida, na segunda seção, discutimos a ideia de cena da verdade estrutural e árquica elaborada por Saussure que Derrida pretende desconstruir para, em um terceiro momento, relacionar o seu pensamento à *an-arquia*, apresentando ao final as nossas conclusões.

2. An-arquia

Em seu livro *O princípio de anarquia: Heidegger e a questão do agir* (2013), o ex-sacerdote dominicano de origem holandesa Reiner Schürmann aborda a conexão entre a ideia de *Destruktion* na ontologia de Martin Heidegger e a possibilidade de um princípio anárquico em sua filosofia, ou seja, um princípio capaz de efetivar a rejeição de fundamentos e de finalidades de uma ação. Isso ocorre porque, para Schürmann, a centralidade da questão do Ser no pensamento heideggeriano está intrinsecamente ligada à questão do agir. Apesar dessa tese não estar explicitamente formulada na obra de Heidegger, Schürmann argumenta que, após todo o trabalho de Heidegger em prol de uma filosofia antimetafísica, não é possível reconhecer um agir que transcenda o Ser. Afinal, como Schürmann afirma:



“Desconstruir a metafísica equivale a dismantelar o que Kant denominava as ‘doutrinas’ de filosofia primeira e a interromper – literalmente ‘descompor’ – as derivações entre filosofia primeira e filosofia prática” (SCHÜRMANN, 2013, p. 13).

Nesse sentido, durante a era da clausura da metafísica – que é a nossa época, na qual estão presentes as condições para se perceber o processo ao mesmo tempo de esgotamento e de cumprimento da metafísica, que acabou se traduzindo em técnica planetária – pode-se finalmente abandonar a tradicional busca filosófica por legitimação a partir de uma ciência primeira, que se revela como uma estrutura fechada e, em todo caso, “finita” nos três sentidos da palavra: delimitada, completa e terminativa. Nesse contexto, a desconstrução (*Abbau*) interrompe a dualidade pensar/agir, filosofia primeira/filosofia prática. Em outras palavras, essa dualidade, presente na tradição filosófica desde seu início e que sempre permitiu à ontologia se posicionar como disciplina fundadora e justificadora de toda ação, é colocada em xeque pela desconstrução, mostrando que a metafísica não possui um fundamento “em si” (*ein Grund an sich*). Assim, ao desconstruir a metafísica ocidental, Heidegger teria minado qualquer possibilidade de conferir uma *arkhé* não só à própria ontologia, mas também a toda e qualquer ação. Ou seja, o agir é essencial e existencialmente anárquico, o que significa, de maneira paradoxal, negar a dualidade entre essência e existência e assim pensar um Ser que seja, de certa forma, um puro agir, um puro mostrar-se na clareira da linguagem.

Como já esboçado, a palavra *an-arquia* pode ser entendida etimologicamente como “sem *arkhé*”, indicando assim a ausência de fundamento último. Nessa perspectiva, é importante ressaltar que:

A anarquia de que se trata aqui é o nome para uma história que afetou o fundamento do agir, uma história em que os fundamentos cedem e percebemos que o princípio de coesão, seja autoritário ou racional, não passa de um espaço em branco sem poder legislador sobre a vida. A anarquia expressa o destino que faz declinar os princípios aos quais os ocidentais têm se referido, desde Platão, seus feitos e gestos para fixá-los, protegê-los da mudança e da dúvida (SCHÜRMANN, 2013, p. 20, *tradução nossa*).⁸

Ao escrever *an-arquia* com hífen, enfatizamos a negação da raiz *arquia*, indicando que não apenas o Ser é “sem fundamento”, mas também toda e qualquer ação. De fato, um

⁸ “La anarquía de la que aquí será cuestión es el nombre para una historia que ha afectado al fundamento del actuar, historia en que ceden los basamentos y en que apercibimos que el principio de cohesión, ya sea autoritario o racional, no es ya más que un espacio blanco sin poder legislador sobre la vida. La anarquía dice el destino que hace decaer los principios a los cuales los occidentales han remitido, desde Platón, sus hechos y gestos para fijarlos, sustraerlos al cambio y a la duda”.



Ser “sem fundamento” implica uma ação sem objetivo, sem finalidade, sem uma *arkhé*. Isso significa que todas as ideias e experiências que não foram capturadas ou dicionarizadas por um poder centralizador e fixo, baseado em dicionários de política que ditam como devemos nos organizar politicamente, podem vir à tona como expressões de uma outra verdade, podem acontecer e serem reconhecidas. Dessa maneira, reconhecer um agir que se realiza sem finalidade exige admitir que essa ação não provém de um comando.

Isso fica mais evidente quando recorremos a Giorgio Agamben e Jacques Derrida. Para Agamben, que vai um pouco mais longe do que Schürmann, o conceito de *arkhé* guarda um duplo sentido: origem e comando. Assim, a *arkhé* não se limita a um ponto de partida, mas também exerce uma força contínua no processo de governar aquilo que trouxe à existência. Em outras palavras, a origem nunca cessa de começar, sempre governando aquilo que se coloca em cena:

O prestígio da origem em nossa cultura deriva desta homonímia estrutural: a origem é aquilo que comanda e governa não apenas o nascimento, mas também o crescimento, o desenvolvimento, a circulação e a transmissão — em uma palavra, a história — daquilo a que deu origem. Seja de um ser, de uma ideia, de um saber ou de uma *praxis*, em nenhum caso o início é um simples exórdio, que depois desaparece no que segue; pelo contrário, a origem nunca deixa de começar, ou seja, de comandar e governar o que colocou em ser (AGAMBEN, 2020, p. 93, *tradução nossa*).⁹

O ponto de partida de Agamben tem como pano de fundo também o pensamento de Heidegger. Segundo Agamben, na leitura sobre a origem, Heidegger unificou a história (*Geschichte*) tanto ao verbo “enviar” (*schicken*) quanto ao termo “destino” (*Geschick*), possibilitando-nos pensar que a história não é um mero registro de eventos, e sim algo enviado por uma *arkhé*, uma origem oculta que molda seu curso. Trata-se, evidentemente, de uma leitura feita por Agamben do projeto heideggeriano que, segundo o filósofo italiano, nos possibilita enxergar a origem árquica do pensamento ocidental. Essa origem, embora oculta, permanece operante, “comandando” o que foi “enviado”. Diante dessa complexa relação entre origem e comando, surgem duas vertentes distintas no pensamento pós-heideggeriano, segundo Agamben. A primeira, representada por Schürmann em sua obra já citada, propõe uma ruptura radical com a ideia de comando, pois busca um “chegar à

⁹ “Il prestigio dell’origine nella nostra cultura deriva da questa omonimia strutturale: l’origine è ciò che comanda e governa non solo la nascita, ma anche la crescita, lo sviluppo, la circolazione e la trasmissione – in una parola: la storia – di ciò a cui ha dato origine. Che si tratti di un essere, di un’idea, di un sapere o di una prassi, in ogni caso l’inizio non è un semplice esordio, che poi scompare in ciò che segue; al contrario, l’origine non cessa mai di iniziare, cioè di comandare e governare ciò che ha posto in essere”.



presença” desvinculado de qualquer forma de poder. Em contraste com Schürmann, Derrida – que, segundo Agamben, encarna a segunda vertente do pensamento pós-heideggeriano – propõe uma interpretação da filosofia de Heidegger que desconstrói a origem, mas sem minar o poder. Agamben afirma, com certa ironia, que se trata de uma proposta de leitura mais “democrática”, eis que parece ter em mente a noção de democracia representativa¹⁰, e não a de democracia radical (desativadora do Estado e da representação parlamentar), que teria muito mais a ver com a *an-arquia* de Schürmann, a qual o filósofo italiano confessa preferir.

Em sua reflexão anárquica, Derrida enfatiza o caráter performativo daquilo que se coloca como presença primeira, permitindo uma infinidade de interpretações. Afinal, Derrida afirma a necessidade de desfazer, dessedimentar, decompor, desconstituir seja os textos seja as instituições, pois todos estão envolvidos com duas ordens: o começo e o comando. Assim, a “desconstrução” da metafísica é primeiramente a desconstrução do valor da *arkhé*, que não só a fundamenta, mas também a torna um instrumento de dominação. Nas palavras de Derrida:

Arkhe, lembremos, designa ao mesmo tempo o começo e o comando. Este nome coordena aparentemente dois princípios em um: o princípio da natureza ou da história, ali onde as coisas começam – princípio físico, histórico ou ontológico –, mas também o princípio da lei ali onde os homens e os deuses comandam, ali onde se exerce a autoridade, a ordem social, nesse lugar a partir do qual a ordem é dada – princípio nomológico (DERRIDA, 2001, p.11).

Dessa feita, desconstruir significa então denunciar e decompor a *arkhé* do pensamento ocidental que, constituindo-se em torno de centros e origens, tal como percebido anteriormente por Nietzsche, estabeleceu estruturas binárias e hierárquicas que valorizam e dissimulam algo em nome de uma origem ou presença primeira. Com isso, ao minar a possibilidade de uma lei geral e natural que descreva uma relação regular e uniforme

¹⁰ Segundo Malabou, Derrida “se ancora no centro de uma concepção bem sólida de democracia parlamentar e do Estado: “O que fazer [hoje em dia]”, ele pergunta, ‘com uma pulsão de morte irredutível e uma pulsão de poder invencível em uma política e um direito progressistas?’ Isso exige um pensamento sobre a democracia que proteja o anarquismo messiânico contra a anarquia natural do anarquismo revolucionário. Embora ele anuncie que a democracia ainda está por vir e se entregue a uma crítica afiada da democracia representativa, Derrida ainda considera que, por enquanto, é o único compromisso aceitável. Mesmo que o conceito tradicional de democracia ainda se enquadre hoje em dia em sua definição clássica de ‘autodeterminação soberana’, de ‘autonomia’, de ‘si mesmo que se dá a sua própria lei’. Mesmo que ele ainda desempenhe seu papel de *arkhé*. De fato, esse conceito também pode falhar em seu papel tradicional, pode emancipar-se dele. A democracia pode surpreender, pois ‘nunca é propriamente o que é, nunca é ela mesma’. Ela continua sendo o único regime político ‘que acolhe a possibilidade de contestar a si mesmo, de se criticar e de se aprimorar constantemente’. É nesse sentido que ela está sempre por vir” (MALABOU, 2022, p. 143, tradução nossa).



entre os fenômenos, Derrida busca possibilidades para novos modos de pensar e de agir que não sejam limitados pelas restrições de estruturas fechadas.

De todo modo, seja na leitura de Schürmann, de Derrida ou de Agamben, a *an-arquia* não se confunde com a corrente política e social surgida no século XIX conhecida como *anarquismo*. Afinal, se *an-arquia* indica uma ausência de estrutura, de método e de modelos permanentes e universais que comandam as ações, ela não pode aceitar o cientificismo, o progressismo e a teleologia das correntes clássicas do anarquismo, às quais, todavia, merecem o maior respeito tendo em vista sua belíssima história de lutas libertárias.

Como se sabe, no anarquismo clássico a anarquia significa ausência de governo e, conseqüentemente, o anarquista se propõe a criar uma sociedade sem Estado. Porém, essa rejeição ao Estado não significa uma rejeição à *arkhé*. Pelo contrário, grande parte dos anarquistas clássicos, tais como Proudhon e Kropotkin, reconhece uma ordem natural árquica de organização social baseada na cooperação voluntária, o que Derrida certamente veria como um princípio nomológico. Em outras palavras, os anarquistas acabam por assimilar o pretendido espaço de não-poder a uma espécie de benévolo e rousseauiano estado de natureza. Com efeito, “os anarquistas acreditam que, se o homem obedece às leis naturais da própria espécie, será capaz de viver em paz com seus semelhantes. Em outras palavras, o homem não pode ser naturalmente bom, mas, segundo os anarquistas, é um ser naturalmente social” (WOODCOCK, 1998, p. 18),

Por isso, segundo Schürmann (2017), o anarquismo clássico é apenas um momento a mais da história da metafísica, dado que se baseia em uma visão substancialista do poder, não chegando a questionar os princípios político-metafísicos que prevaleceram até então. É por isso que os anarquistas apenas operam uma substituição de um comando por outro: o comando do Estado pelo comando natural-racional-social-voluntário. Assim, os anarquistas acabam produzindo excedentes de origem.

Por seu turno, a *an-arquia* assume a forma paradoxal de uma anarquia sem anarquismo, tratando-se de uma proposta muito mais ontológica do que puramente política no sentido clássico, ainda que, é claro, dê lugar a consequências político-sociais muito concretas. Ao contrário do anarquismo, a *an-arquia* não busca simplesmente negar o poder estatal ou construir uma doutrina política libertária, e sim destituir as várias *arkhái* operantes no mundo do Ser e do agir. Em segundo lugar, trata-se de uma abordagem muito mais radical do que a proposta pela crítica anarquista clássica, assemelhando-se ao *Abbau* ou à



Destruktion – traduzida por Derrida como *déconstruction* (desconstrução) – heideggeriana da metafísica. Cabe ressaltar, no entanto, que essa *an-arquia* ontológica vai ao encontro da ideia de uma comunidade *an-árquica*:

A primeira exigência e o primeiro resultado de uma *an-arquia* seria a impossibilidade de se apropriar daquilo que é comum, o *munus* que co-pertence. Trata-se então não apenas de uma *an-arquia*, mas também de uma *a-nomia*, quer dizer, uma ausência de governo que desemboca em uma ausência de lei reguladora da partilha do comum. Tal estrutura não dá lugar a espaços vazios anômicos; ao contrário, ela propicia o surgimento de anticampos e de espaços plenos a-nômicos, espaços não-separadores, não- tomadores, não- apropriadores, espaços que são de todos e nos quais já não funciona a determinação nômica básica que, dividindo o meu e o teu, põe e garante a ordem hierárquica (MATOS, 2015, p. 163).

Tal parece indicar a possibilidade de aplicar o pensamento “pós-estruturalista” de autores como Deleuze, Derrida e Foucault ao anarquismo entendido enquanto movimento de lutas que visam à desmontagem do governo propriamente dito. Dessa maneira, a prática anarquista atual, potencializada pelos construtos teóricos do que se passou a chamar de *pós-anarquismo* – ou seja, prática anarquista + pensamento pós-estruturalista – pode se libertar da visão monolítica, cientificista e progressista do poder que caracterizou os seus pais fundadores (Proudhon, Bakunin e Kropotkin), tornando-se assim mais anarquista do que o próprio anarquismo clássico (MAY, 2011).

Nessa perspectiva, surge uma questão interessante: a desconstrução pode ser pensada como uma teoria anarquista? Sim e não. No sentido clássico, é evidente que ambas as ideias são diversas, em especial porque seria impensável para Derrida assumir as *arkhái* anarquistas traduzidas nas ideias de progresso, natureza, ciência etc. Além disso, Derrida não avança na questão da destituição do Estado como fazem os anarquistas clássicos, pois está mais preocupado com a sua desconstrução, nos termos de sua própria teoria. Cabe ressaltar, contudo, que no processo de desconstrução do Estado Derrida se interessa tanto por uma revolução reformista (troca de governo) quanto por uma revolução radical (suspensão do governo), sendo que essa última nunca pode ser total ou pura, mas sempre relacionada aos rastros daquilo que foi construído. É o que defende Catherine Malabou, que se dedicou a pensar o tema da anarquia e do anarquismo na obra de Derrida:

A desconstrução participaria dessas duas greves ao mesmo tempo, sem ser uma mais que a outra. A desconstrução é reformista? Sim e não. É anarquista? Sim e não. “A desconstrução é isso? É uma greve geral, uma estratégia de ruptura? Sim e não”. “Sim, na medida em que ela se dá o direito de contestar, e de maneira



não apenas teórica, os protocolos constitucionais, a própria carta que rege a leitura em nossa cultura e, especialmente, na academia”. De fato: “há greve geral, e, portanto, situação revolucionária em toda leitura instauradora que permanece ilegível em relação aos cânones estabelecidos e às normas de leitura ou ao que representa o Estado, com E maiúsculo, no estado de leitura possível”. “Não,” na medida em que “uma estratégia de ruptura nunca é pura”. Ela deve sempre compor com o retorno daquilo com que rompe (MALABOU, 2022, p. 114, *tradução nossa*).¹¹

Assim, à semelhança de vários pensadores contemporâneos, apesar de ser ontologicamente *an-arquista*¹² Derrida não desenvolveu uma teoria efetivamente ligada ao anarquismo político. Consequentemente, também não conseguiu “destituir a lógica de governo – mesmo adotando, contra o ditado dos modelos piramidais, a linguagem geográfica da superfície, das dobras e da derrota das saliências” (MALABOU, 2022, p. 10, *tradução nossa*).¹³

Filósofos como Derrida parecem ter aberto o caminho, por meio de suas desconstruções da tradição filosófica, para revelar ou apontar a falta de fundamento *an-árquico* da verdade que assombra os discursos e as instituições e, com isso, nos permitiram perceber que a verdadeira riqueza de uma sociedade não reside apenas no que ela já alcançou, mas no que ainda está por fazer, nas possibilidades que se abrem. Nenhum caminho está vedado por Deus ou pela natureza, e sim por nossos próprios preconceitos, medos e comodismos diante de um mundo em constante fluidez (MATOS, 2022, p. 22). Nesse sentido, retomando a questão que nos pusemos linhas atrás, a desconstrução de Derrida pode ser entendida como uma filosofia anarquista. Ou melhor: *an-arquista*.

¹¹ “La déconstruction participerait de ces deux grèves à la fois sans être l’une plus que l’autre. La déconstruction est-elle réformatrice ? Oui et non. Est-elle anarchiste ? Oui et non. « La déconstruction, est-ce cela ? Est-ce une grève générale, une stratégie de rupture ? Oui et non. » « Oui, dans la mesure où elle prend le droit de contester, et de façon non seulement théorique, les protocoles constitutionnels, la charte même qui régit la lecture dans notre culture et surtout dans l’académie. » En effet : « il y a de la grève générale, et donc de la situation révolutionnaire dans toute lecture instauratrice qui reste illisible au regard des canons établis et des normes de lecture ou de ce qui figure l’État, avec un grand E, dans l’état de lecture possible. » « Non », dans la mesure où « une stratégie de rupture n’est jamais pure ». Elle doit toujours composer avec le retour de ce avec quoi elle rompt”.

¹² Ao sustentarmos que Derrida pode ser visto como um *an-arquista* ontológico, evidentemente não pretendemos afirmar que o filósofo francês desenvolveu qualquer ontologia, mesmo porque o seu desconstrutivismo visava exatamente criticar e destituir as ontologias tradicionais. Trata-se de algo muito mais simples, ou seja, da possibilidade de lermos a obra de Derrida por meio de uma lente *an-árquica* de feição ontológica, na linha do que Schürmann fez com Heidegger. Ademais, com essa classificação pretendemos indicar que a obra de Derrida não se encaixa no anarquismo político clássico do século XIX, e sim na reflexão ontológica atual sobre *an-arquismo*, tema estudado por autores como Schürmann, Malabou, e Matos.

¹³ “[...] destituer la logique de gouvernement – alors même qu’ils adoptaient, contre le diktat des modèles pyramidaux, le langage géographique de la surface, des plis et de la défaite des surplombs”.



Com efeito, ao criticar a metafísica da presença, Derrida mina o projeto de construir uma *arkhé* universal, colocando na ordem da impossibilidade qualquer concepção totalizante do Ser. Diante dessa impossibilidade de construir uma verdade totalizante, o discurso sobre a subjetividade e, conseqüentemente, os modos de organizar politicamente os corpos, são atravessados por uma visão aberta a múltiplas interpretações. Tal nos possibilita reconhecer que a *an-arquia* ontológica, perpassada pela ausência de signo, de significado e de verdade árquica, cria efeitos diretos no léxico e nos modos como nos organizamos politicamente. Por isso, podemos sustentar que:

O que tanto o anarquismo tradicional quanto o pós-estruturalismo contemporâneo buscam é uma sociedade – ou melhor, um conjunto de sociedades interseccionadas – na qual as pessoas não são informadas sobre quem são, o que desejam e como devem viver, mas que poderão determinar essas coisas por si mesmas. Essas sociedades constituem um ideal e, como os pós-estruturalistas reconhecem, provavelmente um ideal impossível. Mas é no tipo de análises e lutas que tal ideal promove – análises e lutas dedicadas a abrir espaços concretos de liberdade no campo social – que reside o valor da teoria anarquista, tanto tradicional quanto contemporânea (KOCH, 2011, p. 44).¹⁴

Nossa proposta é pensar a *an-arquia* em Derrida, ainda que o franco-magrebino jamais tenha proposto um projeto político sem a presença de um governo. Na verdade, parece-nos que ele aborda a política sempre em relação à figura do Estado, inclusive quando tenta problematizá-lo. Por outro lado, seu quase-conceito de escritura faz com que o valor da *arkhé* seja desestabilizado dentro da própria linguagem, deixando apenas a falta de qualquer fundamento, com o que ele nos parece mais anarquista do que os clássicos, ainda comprometidos com substancialismos e essencialismos, tais como as ideias de “ajuda mútua”, “cooperação”, “progresso” e “liberdade”, que seriam naturais na espécie humana. A proposta de Derrida não apenas desconstrói qualquer noção de verdade relativa a formas de vida e organizações política, mas também nos convoca a desmontar nosso próprio léxico político. E talvez isso seja tão importante quanto a necessidade de destituir nossas formas de organização política tradicionais, se é que podemos separar ambas as instâncias. Afinal, o aprisionamento causado pela metafísica da presença, que sempre remete a uma estrutura “árquica”, nos impede de pensar outras formas de existência coletiva. Não é por acaso que

¹⁴ “What both traditional anarchism and contemporary post-structuralism seek is a society – or better, a set of intersecting societies – in which people are not told who they are, what they want, and how they shall live, but who will be able to determine these things for themselves. These societies constitute an ideal and, as the post-structuralists recognize, probably an impossible ideal. But in the kinds of analyses and struggles such an ideal promotes – analyses and struggles dedicated to opening up concrete spaces of freedom in the social field – lay the value of anarchist theory, both traditional and contemporary”.



afirmamos que a crise que afeta a política ocidental está intrinsecamente ligada à sua dicionarização (MATOS, 2022).

Na lógica do dicionário, a política é frequentemente definida como um conjunto de procedimentos e práticas oficialmente reconhecidos enquanto tal. Essa perspectiva atua na lógica do significado, ditando não apenas o que é considerado “político”, mas também definindo e limitando de que modo devemos agir politicamente em um cenário de presença, ou seja, uma suposta “realidade” que não inclui as potencialidades que, no entanto, estão sempre presentes enquanto virtualidades. Essa definição restritiva do que é a “política de verdade” marginaliza tudo aquilo que está além dos estritos limites do dicionário de política, rotulando como antipolítico ou meramente fantasioso o que o excede, ignorando assim as possibilidades de novas formas de organização e ação política.

Por outro lado, é preciso reconhecer que, se a sociedade é fluida, contextual e contingente, parece necessário desmontar esse modo dicionarizado e congelado de pensar a política, abrindo espaço para escrituras sociais que promovam a rejeição dos fundamentos fixos que limitam a diversidade e a complexidade das relações sociais de poder. Nossa aposta é que esse movimento *an-árquico* nos permite vislumbrar as potencialidades de uma abertura imprevista da linguagem, capaz de antagonizar as estruturas de poder existentes e acolher a diferença, a pluralidade e novas formas de construção da sociedade com base nas diversas possibilidades conflituosas que surgem a partir da incerteza social e do diálogo não fundamentalista, sempre precário, mutável e situacional. Assim, a desconstrução da metafísica equivale à desconstrução do valor de *arkhé* da própria linguagem.

3. A cena da verdade na filosofia contemporânea: o signo em Saussure

Desde o final do século XIX, a linguagem passa a ser examinada segundo um sistema de significação pautado no signo, entendido não mais sob uma perspectiva filológica (campo da ciência que busca compreender a função gramatical das palavras por meio das modificações às quais elas estariam submetidas), mas dentro de estruturas gerais, a fim de constituir uma teoria geral da linguagem, e não de uma língua particular. Por isso, Saussure anuncia, como tarefa da linguística, fazer a história das famílias de línguas e reconstituir, na medida do possível, “as línguas-mães de cada família; procurar as forças que estão em jogo, de modo



permanente e universal, em todas as línguas, e deduzir as leis gerais às quais se possam referir todos os fundamentos particulares da história e delimitar-se e definir-se a si própria” (SAUSSURE, 2012, p. 35). O projeto da linguística saussuriana busca encontrar leis gerais – que podemos chamar de árquicas – que organizam a linguagem, para então conseguir entender de maneira mais precisa as condições que determinam o funcionamento de toda e qualquer língua. Essa tarefa, inclusive, informará uma das críticas feitas por Derrida a Saussure, conforme logo veremos.

Mas o que é um signo? Saussure define o signo como a união entre um conceito (significado) e uma imagem acústica (significante).¹⁵ A imagem acústica, como salientado por Saussure (2012, p. 111), não é a coisa física – por exemplo, a concretude do signo “árvore” –, mas o som material dessa palavra no âmbito psíquico. O caráter psíquico de nossas imagens acústicas aparece claramente quando observamos a linguagem: “Sem movermos os lábios ou a língua, podemos falar conosco ou recitar mentalmente um poema” (SAUSSURE, 2012, p. 112). Segundo Saussure, isso acontece porque as palavras da língua implicam uma ideia de ação vocal (representação psíquica de um som) anterior à realização (materialização) da palavra no discurso. E, por outro lado, temos o conceito que corresponde à contraparte da imagem auditiva no interior do signo.

Existem, porém, dois aspectos que precisamos analisar em Saussure: a) como se dá a relação entre significante e significado; b) como se dá a relação entre o signo e a referência, ou seja, a relação entre signo e coisa (a qual o signo representa). Começemos pela primeira relação. Para Saussure, a união entre um conceito (significado) e uma imagem acústica (significante) é arbitrária, quer dizer, não necessita de nenhum laço natural com a realidade. Os signos são instituídos e convencionados sem que se possa apontar um momento certo e concreto dessa convenção no qual, em tese, todo o mundo estaria reunido para opinar ou aceitar o acordo sobre os signos. Por isso, para Saussure, a língua é sempre percebida como uma lei, uma imposição. Dessa forma,

a ideia de “mar” não está ligada por relação alguma interior à sequência de sons m-a-r que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente bem por outra sequência, não importa qual; como prova, temos as diferenças entre as línguas e a própria existência de línguas diferentes: o significado da palavra francesa *boeuf* (“boi”) tem por significante b-ô-f de um lado da fronteira franco-

¹⁵ Estamos cientes de que a temática relativa ao signo, significado e significante é muito mais antiga e complexa do que as reflexões de Saussure, podendo ser rastreada já na antiguidade grega com os sofistas, Platão, Aristóteles e os céticos. Todavia, não faz parte do escopo do texto empreender uma discussão sobre tal tema, eis que o objetivo aqui é apenas compreender a díade significado/significante no pensamento de Derrida (e não na história da filosofia). Daí se justifica a referência a Saussure, que foi a fonte imediata do filósofo franco-magrebino.



germânica, e o-k-s (*Ochs*) do outro (SAUSSURE, 2012, p. 112).

Se o signo é o resultado da união arbitrária de um conceito (significado) e de uma imagem acústica (significante), resta-nos então saber qual é o dispositivo que responde pela relação entre o signo e a coisa, ou seja, qual é a referência que o signo substitui. Afinal, a articulação entre significante e significado não nos diz nada a respeito das coisas no mundo – o símbolo gráfico, isto é, a escrita ou a coisa empírica –, não indicado de que modo tais coisas parecem existir independentemente da nossa linguagem. Afirma Saussure: “Em lingüística, os dados naturais não têm nenhum valor” (SAUSSURE, 2012, p. 112). Trata-se, portanto, de um esvaziamento entre signo e coisa (referência) em Saussure, o que nos leva a questionar como as significações são produzidas no discurso sem uma perspectiva externa, de maneira que, na teoria de Saussure, a língua é um sistema no qual o sentido de cada palavra se dá com base na diferença entre ela e todas as demais:

Tudo o que precede equivale a dizer que na língua só existem diferenças. [...] Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta ideias nem sons preexistentes ao sistema lingüístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes desse sistema. O que haja de ideia ou de matéria fônica num signo importa menos do que o que existe ao redor dele nos outros signos. A prova disso é que o valor de um termo pode modificar-se sem que se lhe toque quer no sentido quer nos sons, unicamente pelo fato de um termo vizinho ter sofrido uma modificação (SAUSSURE, 2012, p. 175).

É aqui que comparece a noção central de “sistema”, em especial a de sistema fechado: a língua falada como sistema arbitrário de signos que responde pelo processo de significações. A partir daí surge o conceito de “estrutura”. Na estrutura fechada, a significação não é o resultado da relação entre a palavra e a coisa (referente), mas o resultado da relação dos signos entre si, ou seja, das suas posições e oposições (a diferença) na linguagem. Assim, Saussure deixa claro que a existência do signo é interna ao sistema. Quando admitimos que a palavra sonora “árvore” remete ao conceito “árvore”, isso quer dizer que a razão do signo “árvore” se dá por meio da diferença estabelecida com outros termos, na medida em que “árvore” não significa “livro”, “computador”, “teclado”, “gato” ou “cachorro”. Essas diferenças só se dão internamente na linguagem.

Tal noção da linguagem como sistema fechado cujos processos de significação não seguem nenhuma contaminação externa, pois os signos são organizados a partir de regras internas, faz com que a função referencial seja reprimida na lingüística de Saussure. Com isso, evidentemente, Saussure se afasta dos pressupostos metafísicos que insistem em



desdobrar a relação entre linguagem e referente, pois ele traça um sistema fechado por meio da diferenciação relacional entre os signos, impedindo assim a “invasão” da metafísica.

Todavia, ainda que Saussure tenha abalado a metafísica tradicional ao questionar a presença em si do significado ao sustentar que o significado e o significante são duas faces de um mesmo processo de produção, problematizando assim o suposto vínculo entre o signo e o referente, ele “não deixa de contribuir ao mesmo tempo para uma confirmação da própria tradição metafísica” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 21). Tal acontece porque, segundo Derrida, Saussure ainda sustenta uma herança *logocêntrica* – que é também *árquica* –, própria da história da filosofia, uma vez que seu pensamento nos leva a concluir que existiria uma presença “em si” de um signo, que caberia à escrita representar. Trata-se do privilégio da palavra falada, isto é, da linguagem como ligação entre conceito e voz, já que a voz estaria mais próxima do ser, da *arkhé*, da idealidade do sentido, diferentemente da escrita. Conforme pode ser observado nos escritos de Saussure:

Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto. Mas a palavra escrita se mistura tão intimamente com a palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar-lhe o papel principal; terminamos por dar maior importância à representação do signo vocal do que ao próprio signo. É como se acreditássemos que, para conhecer uma pessoa, melhor fosse contemplar-lhe a fotografia do que o rosto (SAUSSURE, 2012, p. 61).

Nesse sentido, quando se trata de distinguir o significado (*lógos*) e o significante (*phoné*), a relação é arbitrária, mas quando se trata de distinguir significantes, sejam falados ou escritos, Saussure atribui um maior valor ao significante falado, como se fosse uma *arkhé* natural, de modo que o seu logocentrismo é, em certa medida, também um fonocentrismo.¹⁶ Essa valorização do *lógos* enquanto significado, e o rebaixamento da escrita por ser significante do significante (*phoné*) é, inclusive, o parâmetro usado nas concepções de verdade da metafísica, segundo Derrida. Assim, a oposição não é somente entre *lógos* e *phoné*, mas principalmente entre *phoné* e *escrita*. Com efeito, mesmo buscando compreender a linguagem a partir de um conjunto de diferenças, Saussure não conseguiu impedir que a ideia de um *lógos* – um significado originário, portanto – retorne por meio da

¹⁶ Apenas a título de esclarecimento sobre este complexo tema, há três elementos em jogo na teorização de Saussure: o *lógos* (significado), a voz ou *phoné* (significante) e, o menos importante entre eles, a escrita (significante do significante). Ao desvalorizar a escrita, parece que Saussure herdou a problemática lição platônica que condena as artes por serem cópias de uma cópia, ou seja, cópias das coisas reais que, por sua vez, seriam cópias das ideias puras.



compreensão da língua falada como algo mais originário do que a escrita, dado que a fala estaria mais próxima do significado (DERRIDA, 2017, p. 14).

Na tradição da filosofia ocidental que Saussure herda, a essência da *phoné*, a voz, sempre foi concebida como algo mais próximo daquilo que tem relação com o sentido, com o significado, com o produtor do significante, o *lógos*: “em todos os casos, a voz é o que está mais próximo do significado, tanto quando este é determinado rigorosamente como sentido (pensado ou vivido) como quando o é, com menos precisão, como coisa” (DERRIDA, 2017, p. 14). Em resumo, a voz, na lógica logocêntrica e árquica, seria a protetora primária do sentido, dado que ela guardaria a presença imediata e plena do significado, que pode ser sempre repetido como o mesmo na linguagem. Conforme se lê na *Gramatologia* (DERRIDA, 2017, p. 15), o *fonocentrismo* corresponde à própria determinação histórica do sentido e do Ser em geral como presença, isto é, a voz como indicação da presença em si, a presença como *arkhé* de uma certeza. Dessa maneira, a voz parece trazer consigo o objeto referido, de modo a tornar presente, ou seja, a presentificar o significado e o referente no momento em que é proferida:

Quando falo, não apenas tenho consciência de estar presente àquilo que penso, mas também de manter o mais próximo de meu pensamento ou do “conceito” um significante que não cai no mundo, que ouço tão logo o emito, que parece exigir o uso de qualquer instrumento, de qualquer acessório, de qualquer força extraída do mundo. Não apenas o significante e o significado parecem se unir, mas, nessa confusão, o significante parece se apagar ou se tornar transparente, para deixar o conceito se apresentar ele próprio, como aquilo que é, não remetendo a nada mais do que à presença (DERRIDA, 2001, p. 28).

Por isso, o estruturalismo de Saussure ainda acaba mantendo a tradição da metafísica, sustentando um sistema de linguagem fonético-alfabética que produz o sentido do Ser “árquico”. Um Ser existente “em si mesmo” e por si mesmo, ou seja, um significado que se funda antes de ser corrompido ou influenciado por um significante ou por outro possível significado. Tais reflexões sobre a ideia de um significado “em si” não são acidentais, constituindo antes a própria condição de verdade que perpassa toda a história da metafísica ocidental.¹⁷ Trata-se de uma história que sempre atribuiu ao *lógos* a origem da verdade, a

¹⁷ Por “metafísica ocidental” Derrida compreende a história da filosofia que, apesar de todas as suas divergências, pode ser pensada “não apenas de Platão a Hegel (passando até por Leibniz) mas, também, fora dos seus limites aparentes, dos pré-socráticos e Heidegger.” (DERRIDA, 2017, p. 4). Sabemos da problemática envolvida na utilização da expressão “metafísica ocidental”, pois se trata de uma conceituação, por um lado, muito abrangente, e por outro lado, muito limitada, por se pressupor superior a outras experiências metafísicas, tal como a indiana. Entretanto, não é o objeto deste artigo discutir os limites de tal expressão em geral ou nos trabalhos de Derrida.



presença da verdade. E, a partir dessa perspectiva, estabeleceu-se uma série de oposições entre aquilo que possui essa presença e aquilo que é considerado inferior por não a possuir ou possui-la de forma deficitária, tal como a literatura, o animal e a mulher. Esse processo culmina naquilo que Derrida chamou de “metafísica da presença” ou “filosofia da presença”, uma estrutura de pensamento que atribui valor primordial à presença como um todo, ou melhor, que funda uma *arkhé* do Ser. Afinal, apesar de ser muito difícil definir a filosofia de uma maneira que possa ser considerada universal, há uma característica que parece perpassar toda a sua história: a relação com a verdade. Talvez isso aconteça porque a história da verdade se confunde com a própria história da filosofia. Talvez a filosofia sempre tenha sido movida por um imperialismo logocêntrico (e fonocêntrico, nos termos de Saussure) que buscou fundamentar a verdade.

4. Verdade como escritura em Derrida

Se encontramos no estruturalismo de Saussure um fonologocentrismo por outro lado, Derrida, na sua *Gramatologia* (2017), busca uma nova maneira de expressão que não caia mais em uma dualidade entre significante e significado e, conseqüentemente, no rebaixamento da escrita. No entanto, essa nova maneira de expressão não propõe que se abandone a linguagem da metafísica em busca de uma outra mais original ou verdadeira. Pelo contrário, Derrida atua dentro da própria concepção metafísica da linguagem para abalar as suas estruturas e trazer à cena a escrita, demonstrando assim que nunca houve um significado “árquico” a ser presentificado pela voz. Esse movimento visa deslocar o termo “signo” (com suas dualidades e hierarquias) e adotar um pensamento da escritura, a qual se dá enquanto diferença entre significantes que nunca se constituem como a “coisa presente em si” no processo de significação,¹⁸ mas somente condicionalmente e a partir de um encadeamento de diferenças com outros significantes.¹⁹ Dessa maneira, no pensamento de Derrida o significado perde a sua centralidade árquica e acaba devindo signifiante.

¹⁸ Já em *A voz e o fenômeno*, no qual se percebe uma interlocução com Husserl, Derrida propõe pensar a noção de *rastro* a partir da relação entre significado (que não pode ser apreendido em separado) com as duas modalidades do signo: expressão e índice (DERRIDA, 2012).

¹⁹ Duque-Estrada afirma que Derrida descarta o termo “significante” e adota o termo *rastro* “porque cada ‘significante’ carrega consigo o rastro de todos os outros ‘significantes’ que não ele mesmo” (DUQUE-ESTRADA, 2020, p. 24).



Na cadeia de significantes proposta por Derrida, na qual há apenas significantes remetendo a outros significantes sem que nada esteja fora dessa trama diferencial existente no espaço-tempo, questiona-se o suposto vínculo entre o significado árfico e a sua expressão fonética, possibilitando assim a articulação de significantes sem referencialidade significacional, isto é, sem ligação anterior a qualquer presença (significado). O jogo entre significantes implicará que todo discurso já não mais se elabore em uma estrutura fechada, mas em um *espaçamento* no devir-espaço do tempo que conformará o processo de significação:

A característica da *escritura* foi por nós denominada noutra lugar, num sentido difícil desta palavra, espaçamento: diastema e devir-espaço do tempo, também desenvolvimento numa localidade original, de significações que a consecução linear irreversível, passando de ponto de presença com ponto de presença, só podia estender e em certa medida não conseguir recalcar. Em especial na escrita chamada fonética. É profunda a convivência entre esta e o *logos* (ou o tempo da lógica) dominado pelo princípio de não-contradição fundamento de toda a metafísica da presença. Ora em todo espaçamento silencioso ou não puramente fônico das significações, são possíveis encadeamentos que não mais obedecem à linearidade do tempo lógico, do tempo da consciência ou da pré-consciência, do tempo da “representação verbal” (DERRIDA, 2014, p. 318).

Não se pretende, portanto, que esse quase-conceito seja “adequado” àquilo que a linguagem já não consegue mais, e sim que o quase-conceito de escritura anuncie uma emancipação da necessidade de uma presença de um significado árfico, ou seja, trata-se de pensar a possibilidade de o discurso abarcar aquilo que só acontece entre significantes. Dessa feita, a concepção de escritura proposta por Derrida provoca um profundo abalo na concepção dualista, afetando a hierarquia entre escrita e fala proposta pela concepção de linguagem de Saussure. Dá-se uma desconstrução entre fala e escrita porque, diante da inexistência de um significado e de um significativo “em si” no processo de significação da escritura, bem como tendo em vista a dinâmica do rastro (*trace*),²⁰ os elementos da fala se associam à escrita e vice-versa, como, por exemplo, ocorre no caso de espaçamentos, pontuações, descontinuidades entre conceito e referente etc. A escritura envolve repetição,

²⁰ O rastro (*trace*) é um conceito fundamental na obra de Jacques Derrida (2017, p. 80), utilizado para explorar a natureza precária e contingente do significado. Ele é empregado para indicar que não existe uma origem fixa e definitiva que possa ser recuperada, dado que o sentido emerge de vestígios deixados pelas diferenças entre os significantes no processo de significação. Em outras palavras, o pensamento do rastro (*trace*) compreende a significação como diferença entre significantes que nunca se constituem como a “coisa presente em si” no processo de significação, mas apenas condicionalmente e a partir do encadeamento de diferenças com outros significantes. Em uma espécie de contaminação constitutiva entre os significantes, o rastro nos revela a impossibilidade de um significado puro em si mesmo.



ausência, risco de perda e morte do sentido.

Para tematizar essa cadeia de significante, Derrida recorre, em *A escritura e a diferença* (2014, p. 413), à dualidade natureza e cultura. No texto, ele afirma que, graças a um movimento já iniciado nos escritos de Lévis-Strauss, só podemos assimilar o que significa “natureza”, compreendido como aquilo que é universal e espontâneo, com base na sua contraposição ao termo cultura, entendido como conjunto de regras singulares que podem variar de uma estrutura social para outra. Como observa Duque-Estrada, os termos natureza e cultura “só se manifestam enquanto estruturas de significação por comportarem, reciprocamente, uma o rastro da outra” (DUQUE-ESTRADA, 2002, p. 27). Tal seria observável a partir da proibição ao incesto, que estaria universalmente presente em todas as sociedades humanas, ao mesmo tempo que, em cada sociedade, haveria regras singulares e coercitivas diferentes sobre o incesto. Percebemos, então, que compreender o que seria universal e natural exige, conseqüentemente, a compreensão de uma relação com o que seria singular e cultural.

Assim sendo, se não há nada “em si mesmo”, se não há presença ou significado arquico, qualquer promessa de verdade se constitui a partir do jogo da escritura, dado que “este campo é com efeito o de um jogo, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito” (DERRIDA, 2014, p. 421). É essa finitude que permite as substituições infinitas, ou seja, ao invés de ser um campo inesgotável, como na metafísica clássica, aqui falta algo, a saber, uma *arkhé* que detenha e fundamente o jogo das substituições. É por isso que o jogo só funciona a partir de uma falta, uma *an-arquia* que torna possível a sua abertura.²¹

Neste ponto, parece que a noção de escritura se confunde com a de *différance*. Contudo, apesar de serem intercambiáveis, ambas não são a mesma coisa na obra de Derrida. A *différance* pode ser compreendida como um jogo de contínua produção de significação, a um só tempo ativo e passivo, gerando diferenças entre significantes. Já a escritura implica o funcionamento da língua em geral, configurada em cadeias de substituições que contêm a *différance* e se opõem a uma ideia de linguagem tradicional, cuja base reside na ideia de adequação entre palavra e sentido ou significante e significado. Se a

²¹ Cabe aqui mencionar que “Em vez de falar de ‘an-archi-escritura’, que testemunharia o mesmo desejo fantasioso de reapropriação da origem, Derrida une a escrita com e contra o ‘arkhé’ em uma só palavra, ‘archi-escritura’. Ele [Derrida] sugere que essa junção faz com que a própria noção de ‘arkhé’ exploda, restando apenas sua ‘marca’ na palavra” (MALABOU, 2022, p. 126, *tradução nossa*).



escritura diz respeito ao funcionamento da língua em geral, não há significação anterior à escritura, visto que não existe nada antes dela.

Em outros termos, não existe verdade fora da escritura. A promessa de dizer a verdade é tramada na escritura em uma grande rede de remetimento que pode se transformar em um discurso, sem a necessidade de uma *arkhé*, ou seja, uma presença fundante. Contudo, para que tal jogo de significantes na escritura se dê, é necessário uma contextualidade, uma cadeia de tantos outros significantes para atuar como produtores de significação. Assim sendo, pensar a significação a partir da escritura não quer dizer que não haja pretensão de verdade e que, portanto, Derrida teria fomentado um discurso relativista negativo e absoluto. Com efeito, a acusação de relativismo é o principal argumento crítico esgrimido contra a chamada “pós-modernidade”, especialmente em desfavor de Derrida. Diz-se frequentemente que, no pensamento “pós-moderno”, diante das problemáticas de linguística que o ocupam, tudo se tornou discurso e que não há fato, mas somente interpretações, indo ao encontro das suposições nietzschianas. Dessa maneira, não há verdade, ou melhor, qualquer coisa pode se tornar verdade, dependendo do discurso utilizado.

Quer dizer, não se trata de negligenciar as “verdades” do mundo, mas de um reconhecimento do *non-sense*, do incoerente e do não-significante que também constitui qualquer verdade. Segundo Derrida em *A verdade ofensiva ou o corpo-a-corpo das línguas* (2007, p. 320), há sempre, por parte de nós, uma “pulsão pela verdade”, isto é, uma vontade de dizer de modo verdadeiro, vontade esta que não pode ser calada ou desencorajada por nenhum poder do mundo. Desse modo, de acordo com o filósofo, ele “não estaria pronto a abandonar a verdade em nome de um ceticismo. Não sou cético nem empirista, estou ligado a algo que parece verdade e para mim se daria na experiência disso que acontece, uma experiência intraduzível, talvez intransmissível”. Nesse sentido, a desconstrução não é um pensamento que anule qualquer referência à verdade; pelo contrário, como parte do próprio movimento da desconstrução, ela busca desconstruir toda e qualquer concepção de verdade que se apresenta “como tal” e pretenda estabilizar o próprio pensamento ou a “pulsão pela verdade”:

Há conseqüentemente, uma exigência, eu dirigia uma pulsão de verdade, que nutre todo meu trabalho de interpretação e que é compatível com uma certa desconfiança, uma certa suspeição quanto ao que se chama em geral de verdade como sentido último. Há uma pulsão de verdade, mas não ousou apresentá-la como tal; isso se prestaria a muito mal-entendidos” (DERRIDA, 2007, p. 320).



Derrida compreende a significação como escritura, o que nos mostra a necessidade de uma “permanente vigília” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 64) quanto a qualquer suposta presença de uma verdade árquica ou de um sentido mais originário pré-existente à sua condição “contaminada” por um significante (falado ou escrito). Nessa perspectiva, não haveria uma verdade a ser desvelada, decifrada ou representada no e pelo discurso, entendido como acesso a um sentido estável e verdadeiro conforme proposto pela tradição que pensa a linguagem enquanto operação representativa.

Talvez a noção de contextualidade (cadeia de significantes) seja importante para entendermos essa ausência de um significado final ou último, processo que não precisa necessariamente afirmar uma ideia de relativismo. Segundo Haddock-Lobo, uma concepção de matriz kantiana levaria a crer que há sempre um mundo em sua realidade que não é possível acessar, o *noúmenon*, como, metaforicamente, no exemplo de uma aranha que, mesmo tecendo de modo claro e distinto, estará sempre caminhando sobre a teia que construiu, sem nunca tocar na realidade absoluta e sedutora que se esconde por debaixo dela. No entanto, Haddock-Lobo entende que, sob a perspectiva de Derrida:

se há o real, se posso chamar algo de real, isso não está nada além da teia, sendo a realidade o próprio tecer. E se conseguimos conceber o fora da teia ou alguma realidade para além do tecer, é porque a tecelagem se estende infinitamente, para cima e para baixo, para dentro e para fora da própria teia. Uma ilustração para esse posicionamento, que seria de modo pejorativo chamado de “ficcionalista” (sobretudo pelos supostos “realistas”) eu creio encontrar no próprio Derrida: é a tão mal interpretada frase de Derrida que diz que “*il n’y a pas de hors-texte*”, que não há nada fora do texto. Alguns críticos obtusos tenderam a ler a frase como um textualismo, um intelectualismo potencializado, conquanto que a frase nada mais quer dizer (como confusamente parece afirmar o próprio Caputo) que não há nada fora de uma certa contextualidade (HADDOCK-LOBO, 2019, p. 117).

Se podemos falar de alguma verdade (e dela falamos sempre), ela só pode ser dita a partir de uma contextualidade ou de uma cadeia de significantes. Dessa forma, a questão não nos parece ser a de mostrar que a verdade esteja para além do discurso, mas que o que se chama ou se convencionou chamar de “verdade” (enquanto significado) se apresenta como um jogo de significantes que não possuem um significado *a priori* na cadeia de remetimentos.

Segundo o filósofo franco-magrebino, é um fato inegável a existência dos ataques de 11 de setembro de 2001 ocorridos nos Estados Unidos da América. Não podemos negar ou



esquecer as Torres Gêmeas desmoronando após serem atingidas por dois aviões, provocando a morte de milhares de pessoas. Trata-se de um fato composto por vários instantes singulares: o choque do primeiro avião, o desmoronamento da primeira torre, o choque do segundo avião, pessoas se atirando das torres em ruínas, o desmoronamento da segunda torre, os gritos sucessivos das pessoas etc. No entanto, no momento em que o atentado acontecia, os instantes que o compunham já haviam se prolongado graças a inúmeros testemunhos oculares, midiáticos, falas de especialistas (inclusive acadêmicos!) e comentadores, como se fosse possível capturar de maneira objetiva o fato ocorrido. Contudo, segundo Derrida:

“Alguma coisa” aconteceu, temos a sensação de não a ter visto se aproximar, e certas consequências inegavelmente se seguirão à “coisa”: Mas essa mesma coisa, o local e o significado do “acontecimento”, permanece inefável, como uma intuição sem conceito, uma unicidade sem qualquer generalidade no horizonte ou sem horizonte algum, fora de alcance para uma linguagem que admite sua impotência e é assim reduzida a pronunciar mecanicamente uma data, repetindo-a interminavelmente, em uma espécie de sortilégio ritual, de conjuração de um poema, de ladainha jornalística ou refrão retórico que admite não saber do que está falando. Não sabemos de fato o que estamos dizendo ou nomeando assim: 11 de setembro, le 11 septembre, o 11 de setembro (DERRIDA *apud* BORRADORI, 2004, p. 96).

Alguma “coisa” indiscutivelmente aconteceu, mas Derrida chama nossa atenção para a impossibilidade de testemunhar o fato “em si” em sua “objetividade”²². Isso acontece porque as nossas impressões e interpretações sobre as coisas são moldadas e constituídas por diferentes discursos e valores, visíveis ou subentendidos, que impossibilitam qualquer coisa “em si”. Assim, todo e qualquer testemunho sobre algum acontecimento é atravessado por enquadramentos, recortes, ausências e vestígios que marcam e interferem no que é narrado. Até mesmo quando algo nos é mostrado ao vivo há sempre uma (re)produção do acontecimento, há sempre um atravessamento, produções de interpretações e remessas de significações (isto é, o jogo de significação) que “fazem” o acontecimento.

²² “Segundo Derrida, a verdade prometida pelo testemunho só acontece no tecido da escritura, que invoca rastros entre significantes que colocam em xeque a lógica do signo e de qualquer pretensão de verdade ou significado primeiro. Consequentemente, Derrida nos permite pensar que o testemunho não é verdadeiro porque presentifica uma verdade (um significado), mas porque está determinado por circunstâncias sociais, políticas e jurídicas, entre outras.” (MATOS; SILVA, 2023, p. 14).



5. Considerações finais

Feitas essas considerações, é possível reconhecer: a) que Derrida é considerado um “pós-estruturalista”, bem como os problemas desse termo, que o próprio autor nega em relação a si próprio; b) que Derrida enfatiza a pluralidade de contextos e interpretações, argumentando que não há uma única verdade ou representação estável no discurso. Mas como isso se reflete no problema do léxico político? Qual é a consequência dessa escritura na forma como nos organizamos e vivemos politicamente? E o que isso tem a ver com a noção de *an-arquia* que já discutimos?

Em primeiro lugar, é preciso concordar com Todd May (2011), para quem não é tão evidente uma filosofia política geral nos trabalhos dos pós-estruturalistas franceses. Não há dúvida de que eles rejeitaram o marxismo e sua concepção de “teoria da totalidade” enquanto explicação da realidade social e política, mas o que eles propuseram no lugar permanece sendo objeto de controvérsia. Tal incerteza surge exatamente porque, em vez de oferecerem uma teoria política geral que descreva o que é a política ou como ela deve ser conduzida no mundo contemporâneo, os pós-estruturalistas nos forneceram análises específicas de situações concretas de opressão. Dessa forma, podemos talvez falar de um pensamento micropolítico. Derrida, por exemplo, explorou as consequências da metafísica da presença na filosofia ocidental com a qual se põem dualidades e hierarquias nas instituições sociais, linguísticas e políticas, sem oferecer de fato um projeto político geral para a construção de uma outra sociedade.

Por outro lado, a desconstrução de dualidades e hierarquias abala profundamente nossas práticas mais cotidianas. A escritura questiona a dominação arqueoteleológica que impõe ao pensamento e à prática o esquema derivativo segundo o qual tudo decorre de um começo e se ordena a um fim. Nessa perspectiva, a desconstrução ontológica de Derrida coloca em xeque a *arkhé* do Ser, questionando a legitimidade de qualquer fundamento estático ou autoritário. Em seu jogo entre significantes sem remetimento a um significado primeiro, a escritura não se limita apenas a uma discussão discursiva; ela vai ao encontro também da desconstrução da representação política e dos modos como nos organizamos politicamente. Ao desafiar a noção de verdade absoluta e expor a impossibilidade de qualquer representação, a desconstrução explode os modos representacionais que



conformam nossas sociedades, mesmo sem Derrida assumir tal consequência ou levar sua desconstrução ontológica à política radical.

Para compreender o caráter *an-árquico* do projeto filosófico de Derrida, foi necessário retomar a temática do signo na linguagem, pois ao falar sobre a verdade com base no filósofo franco-magrebino, estamos nos referindo à verdade ou ao acesso a ela a partir das problematizações linguísticas já abordadas pelo estruturalismo de Saussure. O linguista francês argumenta que um signo (composto por duas partes, o significante e o significado) só é compreensível em uma relação de equivalência ou de oposição com outros signos no processo de significação, formando assim uma estrutura geral e fechada chamada língua. Partindo das contribuições de Saussure, pode-se sustentar que a compreensão sobre o que é verdade (pelo menos, sob a perspectiva da linguagem) não se baseia mais na correspondência aristotélica entre um objeto e uma ideia ("*adaequatio rei ad intellectum*") ou na revelação divina, e sim nesse conjunto de diferenças entre os signos presentes na estrutura linguística.

Derrida, por sua vez, desestabiliza profundamente a linguagem entendida como estrutura, tal como proposta por Saussure. O filósofo introduz o quase-conceito de escritura, que se refere à trama de remetimentos a que a linguagem está submetida no exato momento em que é inscrita. O que consideramos como a coisa em si da linguagem na fala ou na escrita nada mais é do que o efeito ou o resultado de um sistema de diferenças entre os significantes que estruturam o discurso. De fato, Derrida questiona a lógica do signo e qualquer pretensão de verdade ou significado primordial. Nesse sentido, não há uma *arkhé*, ou seja, um fundamento primeiro, no processo de significação da verdade. Mais especificamente, não há uma *arkhé* fonologocêntrica que atribua um valor maior ao significante falado, como apontam as análises do signo elaboradas por Saussure.

A afirmação de que não existe uma *arkhé* para a verdade significa que qualquer pretensão de verdade é contingente, fluida e precária. Assim, todas as afirmações sobre a verdade devem levar em consideração os fatores presentes no contexto em que o discurso é gerado. Entendemos que a filosofia de Derrida nos permite reconhecer a pluralidade de contextos que formam a base de resistência à imposição de universais. Quando colocamos em cena essa perspectiva no âmbito político, ela pode ser entendida como uma postura *an-árquica* que antagoniza conceitos como os de soberania, direito subjetivo, representação



política, legitimidade, sujeito e identidade, entre muitos outros que se referem a formas supostamente “naturais” de vida política.

Por isso, podemos dizer que há uma *an-arquia* presente no pensamento de Jacques Derrida, embora ele não seja classificado como um filósofo do anarquismo, estando mais próximo da corrente chamada de pós-anarquismo. A desconstrução, na sua atuação sobre o problema da linguagem, nos mostra que, se existe verdade, ela é contingente e contextual, um significante entre outros, e não um significado-matriz. Portanto, não existem fundamentos fixos que possam legitimar a política de uma vez para sempre. Todo processo de legitimação é precário e historicamente situado. Com isso, abre-se a possibilidade de pensarmos não apenas outros modos de viver, mas também outros modos de nomear, criar palavras e gestos políticos que não sejam, literalmente, *arcaicos*, e que servem muito mais para oprimir o novo do que para possibilitá-lo.

Uma política *an-árquica*, portanto, longe de se identificar com o caos, a injustiça e o arbítrio, aponta para uma experiência comum em que vida e linguagem se encontram em suas imanências, apontando para possibilidades democráticas que hoje parecem impraticáveis porque são literalmente impensáveis, ou seja, “infaláveis” e “inescrevíveis”. Nesse contexto, a retomada *an-árquica* das reflexões de Derrida sobre a escritura, a voz e a linguagem, mesmo que contra a maioria de seus intérpretes – com exceção, claro, de nomes importantes como os de Catherine Malabou, Todd May e Saul Newman – e talvez até mesmo contra o próprio filósofo franco-magrebino, parece nos abrir importantes potências libertárias em um tempo como o nosso, no qual a criatividade político-democrática parece ter se esgotado.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è un comando?** Milano: Nottempo, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **La voce umana**. Macerata: Quodlibet, 2023.

ARISTOTELE. **Metafisica**. Ed. greco/italiano e trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2009.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempos de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva,



Pedro Leire Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. A verdade ofensiva ou o corpo-a-corpo das línguas: entrevista com Jacques Derrida realizada por Évelyne Grossman em 12 de dezembro de 2003. Trad. Éliida Ferreira. **Cadernos de Ciências Humanas: Especiaria**, Ilhéus, v. 10, n. 17, p.305-329, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/91>. Acesso em: 05 jan. 2021

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenómeno**: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Trad. Maria José Semião e Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **Estudos éticos-políticos sobre Derrida**. Rio de Janeiro: Mauad X/PUC-Rio, 2020.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Derrida e a escritura. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Às margens da filosofia**. Rio de Janeiro: Loyola/ PUC-Rio, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Experiências abissais ou Sobre as condições de impossibilidade do real**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

KOCH, Andrew M. Post-structuralism and the epistemological basis of anarchism. In: EVREN, Süreyya; ROUSSELLE, Duane (orgs.). **Post-anarchism**: a reader. London: Pluto, pp. 23-40, 2011.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Agamben, o direito e *an-arquia*. **Revista Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/72298> . Acesso em: 30 jul. 2023.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **A an-arquia que vem**: fragmentos de um dicionário de política radical. São Paulo: sobinfluência, 2022.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade**: uma aposta *an-árquica* na multidão. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.



MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SILVA, Fransuelen Geremias. Testemunhar é possível?: reflexões a partir de Jacques Derrida e Giorgio Agamben. **Veritas**. Porto Alegre, v. 68, n. 1, p. e44771, 2023. DOI: 10.15448/1984-6746.2023.1.44771. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/44771>. Acesso em: 18 jun. 2024.

MALABOU, Catherine. **Au voleur: anarchisme et philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2022.

MAY, Todd. Is post-structuralist political theory anarchist? In: EVREN, Süreyya; ROUSSELLE, Duane (orgs.). **Post-anarchism: a reader**. London: Pluto, pp. 41-45, 2011.

PLATÃO. **Fedro ou Da beleza**. Trad: Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães, 2000.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Org. Charles Bally e Albert Sechehaye com a colaboração de Albert Riedlinger. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHÜRMANN, Reiner. **El principio de anarquía: Heidegger y la cuestión del actuar**. Trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena, 2017.

WOODCOCK, George. Introdução histórica. In: WOODCOCK, George. **Os grandes escritos anarquistas**. Trad. Júlia Tettamanzi e Betina Becker. Porto Alegre: L&PM, pp. 11-52, 1998.

Sobre os autores

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Professor Associado na Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Bolsista de produtividade do CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Doutor em Direito (UFMG) e em Filosofia (Universidade de Coimbra). E-mail: andityas@ufmg.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4249-4320>.

Fransuelen Geremias Silva

Doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestra em Filosofia (UFMG). Mestra em Direito (PUC Minas). E-mail: fransuelengs@ufmg.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3862-4439>.

Os autores contribuíram igualmente para a redação do artigo.

