



## DERRIDA, BIOPOLITICA E METAFISICA

ROMILDO GOMES PINHEIRO<sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo analisa a contribuição de Jacques Derrida para a teoria do biopoder nos seminários publicados sob o nome de *A Besta e o Soberano, I e II*. Envolve, além do desenvolvimento da questão do biopoder pela desconstrução do Poder Soberano, uma comparação do filósofo francês com Agamben e Foucault.

**PALAVRAS-CHAVE:** Biopolítica, Derrida, Soberania, Agamben, Foucault.

**ABSTRACT:** The article analyzes Jacques Derrida's contribution to the theory of biopower in the seminars published under the name of *The Beast and the Sovereign, I and II*. It involves, in addition to the development of the issue of biopower through the deconstruction of Sovereign Power, a comparison of the French philosopher with Agamben and Foucault.

**KEYWORDS:** Biopolitics, Derrida, Sovereign, Agamben, Foucault.

Difficile pourtant, d'effacer cette mémoire de la naissance 'réelle', sensible, et d'une mère identique, donc identifiable. D'une naissance, d'une nature ou d'une nation identifiables.<sup>2</sup>

Nós nos propomos neste artigo examinar a contribuição de Jacques Derrida para as abordagens contemporâneas do biopoder. Isto é: qual a especificidade da abordagem filosófica de Jacques Derrida sobre a questão do biopoder em relação a Foucault e Agamben? Em que medida a Desconstrução enquanto projeto filosófico permite uma nova leitura da biopolítica dos Estados Modernos? Derrida possui um léxico político próprio quando aborda a questão, e na sua elaboração questiona sobretudo a ideia do limiar histórico ou fundamento ao qual o conceito se encontra associado em Agamben e Foucault, e associa a vida como alvo das estratégias de poder ao tema da sobrevivência, espécie de entremeio entre a vida e a morte. Ademais, a amplitude do questionamento filosófico de Derrida exige, muito além da recepção que o filósofo faz de Agamben e Foucault, uma explicação à parte, e com a publicação dos volumosos cursos *La Bête et le Souverain I e II*, esta tarefa acaba se pondo como uma exigência para aqueles interessados em compreender os desdobramentos filosófico políticos da questão.

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), com estágio no Centre du Philosophie du Droit (UCL). E-mail: romildogp81@yahoo.com.br.

<sup>2</sup>J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 2004, p. 171. Retomo este artigo da minha tese de doutorado « Crítica da Naturalização em Hannah Arendt e Michel Foucault », defendida em 2012 na UFPB, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, cujo texto encontra-se em edição para publicação.

Mesmo filósofos que não prolongaram inteiramente em Foucault a passagem do paradigma da soberania para aquele da biopolítica, posto que Foucault considera a biopolítica na sua materialidade histórica e econômica, irreduzível, portanto, ao conceito jurídico de poder, e não estão inteiramente de acordo com Agamben, que procura o cruzamento da biopolítica com o paradigma da soberania, ou que apreendem a biopolítica em referência ao paradigma da imunização, como é o caso de Roberto Esposito (ESPOSITO, 2010), o acordo quanto ao primado da vida natural ou da vida nua como referente do biopoder parece não questionado.<sup>3</sup> É neste questionamento que reside a contribuição de Derrida ao colocar a animalidade como referente para o poder soberano, ao invés da vida natural ou da *zoé* enquanto vida cujo assassinato não constitui um crime. Derrida retoma *A Carta Sobre o Humanismo* de M. Heidegger ao referir a animalidade ao coração da Metafísica. (HEIDEGGER, 1976). O ponto chave da sua análise consiste em demonstrar que a fundação do Estado carrega no seu interior um excesso de Violência que precisa ser desconstruído, pois perpassa o âmbito jurídico e político, sendo em referência a este ponto que a temática do biopoder é reformulada. A soberania é um fantasma que necessita ser exorcizado, de modo que, além de possuir um laço específico com a vida e a morte, necessita ser ultrapassado além de todo princípio de poder.

Com efeito, o primeiro ponto a ser observado é o quanto Derrida incorpora a problemática do biopoder na tradição da filosofia. Em *Voyous* (DERRIDA, 2003) é a própria referência da Razão que serve de parâmetro para a definição do biopoder. Derrida afirma que está interessado em « mobilizar indiretamente os filosofemas que acabam de ser questionados mas também de os fazer convergir em direção da grande questão da razão e da vida. [...] Porque não nos esqueçamos, o Bem, o *agathon*, a *epekeina tes ousias* que é a razão do *logos*, Platão a determina como fonte da vida». (Derrida, 2003, p. 2) Este desdobramento da política para a razão não é anódino, desvela um processo profundo, de ordem metafísica e política.

Trata-se de uma potência mais potente que a potência, numa superlatividade soberana que rompe excepcionalmente com a analogia e a hierarquia que, no entanto, impõe. É a essência sem essência da soberania para além do *basileus* e *kurion*, as palavras das quais serve-se

---

<sup>3</sup>Pelo menos é assim na afirmação de Simone Regazzoni, para quem, no panorama do debate sobre biolítica, “mesmo os filósofos que não seguem inteiramente a tese elaborada por Foucault de uma passagem do paradigma da soberania ao paradigma da biopolítica, mas que trabalham sobre o ponto de cruzamento entre soberania e biopolítica (é o caso de Agamben) ou reinterpretem a biopolítica pelo paradigma da imunização, (é o caso de Esposito), articulam, em todo caso, seus pensamentos a partir da ideia de uma simples vida natural”. “Au-delà de la pulsion de pouvoir. Derrida et la déconstruction de la souveraineté, Paris, Galilée, 2015, p. 73. Todavia, cabe nuanciar esta perspectiva com a ressalva de que Agamben prefere a ideia de vida nua justamente para rejeitar o primado da vida natural. “É importante não confundir a vida nua com a vida natural. Por meio de sua divisão e sua captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma da vida nua, ou seja, de uma vida que foi cindida e separada de sua forma.” (AGAMBEN, 2017, p. 295). Esta oposição entre forma e conteúdo possui um desdobramento específico em Agamben, cuja discussão fica para o final do texto. Mesmo em Foucault, a ideia de “vida natural”, que o autor remete ao surgimento das populações no capitalismo moderno, deve ser reinterrogada com suas devidas precauções. (FOUCAULT, 2004).

Platão para designar os que terão nomeado a soberania em toda a história complexa, rica, diferencial da ontoteologia política da soberania no Ocidente. É a origem superpotente de uma razão que dá razão, que tem razão de tudo, que conhece e dá a conhecer o todo, que produz a evolução ou a gênese mas que ela própria não se torna, extraída que é por excelência hiperbólica à evolução ou à gênese. Ela gera como um princípio gerador de vida, como um pai, mas ela não é sujeita à história. (Idem, p. 3)

A Desconstrução procura questionar a equação problemática entre Razão e Vida até reconduzi-la ao registro da aporia, do paradoxo. Seu domínio de aplicação é a história da filosofia. Para a questão do biopoder, este deslocamento é importante, pois permite a Derrida questionar as formulações de Foucault e Agamben sobre a dualidade entre *bios* e *zoé*, *entre vida natural e forma de vida*, os diferentes limiares históricos em que nossos autores inscrevem as mudanças nos regimes históricos entre vida e morte social, e, por fim, uma genealogia do conceito de soberania considerada como um fantasma ou sobrevivência, ao qual é associada a ideia de *arqué* e de violência fundadora. A título de ilustração, em *Voyous* Derrida explica que

O presente vivente se produz somente se alterando e se dissimulando. Eu não tenho *tempo*, precisamente, de me engajar nesta via mas eu gostaria de assinalar a necessidade, lá onde a questão do tornar-se e pois do tempo da razão parece indissociável da imensa, velha e nova questão da vida (*bios* ou *zoe*), no seio da questão do ser, do presente e do ser, pois a questão ‘ser e tempo’, de *Sein und Zeit* – questão acentuada desta vez do lado da vida muito mais que do lado da morte, se isto faz ainda, como eu tento acreditar, uma certa diferença. (2003, p. 3)

A vida é remetida ao Ser, e a referência a *Ser e Tempo* não deixa de ser importante, só que agora, sugere Derrida, do lado da vida, e não mais do ser para a morte. Na tradição racionalista que apreende a “vida” sob o primado de fundamentos incondicionais, estes fundamentos são repostos na política através do conceito de Soberania. A Desconstrução ganhando sua legitimidade na desmontagem das suas camadas históricas, onde a hegemonia da racionalidade sobre a política se constitui pela supremacia do *Logos* que se institui como *Telos*, e que ordena e dirige a razão prática no decorrer de sua historicidade<sup>4</sup>. Trata-se então de afrontar criticamente as questões políticas que o *devenir des rationalités* pôs à razão que se converteu em prática, tornando-se então uma soberania absoluta e incondicionada que, através de um saber-fazer, colocou em prática a razão como uma potência ordenadora da realidade da vida. Esta relação entre razão e poder, como o

saber como poder, da verdade e da faculdade (*dunamis*, *Vermogen*), nomeadamente o poder de conhecer, o poder, o poder do saber, o saber como poder. A razão ressoa até a nós, aqui e agora, ontem, hoje e amanhã, esta pergunta sobre a *dynamis*, sobre uma força e um poder, mas também sobre o possível e os seus limites, sobre o possível e o impossível, sobre “posso” soberano e “não posso”, sobre o potencial e o virtual, por toda a parte onde estes desafios comprometem o calculável e o incalculável na razão ética, jurídica e política, certa, mas

---

<sup>4</sup> Portanto, é necessário procurar, postula Derrida, « uma razão que seja outra que aquela que nós acabamos de falar, ou seja a razão clássica do que se apresenta ou se anuncia sua apresentação segundo o *eidōs*, a ideia, o ideal, a ideia reguladora ou outra coisa que apareça aqui ao mesmo tempo, *telos* ». (DERRIDA, 2003, p. 4).

também, indissociavelmente, na razão técnica que chama-se rapidamente hoje de virtualização nas ciências, a biopolítica, etc. (DERRIDA, 2003, p. 8.)

Para este pensamento do poder soberano e da ipseité traduzida na expressão “Eu posso”, Derrida anuncia em *Voyous* uma perspectiva que será plenamente desdobrada em *La Bête et le Souverain*: pensar a relação entre soberania e Incondicionalidade, cuja passagem cito novamente:

Trata-se não somente de dissociar a pulsão de soberania e a exigência de incondicionalidade como dois termos simétricos e associados, mas de questionar, de criticar e desconstruir, um e outro nome, a soberania em nome da incondicionalidade. Eis o que tratar-se-á de reconhecer, de pensar, de saber raciocinar, se difícil ou improvável que isto pareça, se impossível mesmo. Mas há justamente de um outro pensamento do possível (do poder, do Eu posso mestre e soberano, da ipseidade mesma) e de um impossível que não será justamente negativo.” (DERRIDA, 2003, p. 97)

Os livros nos quais esta crítica da razão e do poder, do “eu posso soberano” e do “não posso” demonstram a consistência e a obsessão do autor com “o político” estão em diferentes obras, entre as quais, além de *Voyous* (2003), vale mencionar *Autre cap* (1991), *Spectres de Marx* (1993), *Forces de loi e Politique de l'amitié* (1994), *Pardonner – l'impardonnable et l'imprescriptible*, *Le concept du 11 septembre* (2004) e, principalmente, pela sua extensão e pelo vigor com que trata o conceito de biopoder, problema teórico que nos ocupa diretamente, a obra publicada em 2008, *La bête et le souverain*, que corresponde aos seminários de 2001-2002, obra precedida do seminário sobre a pena de morte (1999-2001). Estes trabalhos se situam no interior da chamada virada ética e política da obra de Derrida nos anos 90, de modo que a biopolítica mencionada por Derrida pertence a este momento em que a vida e a morte, a sobrevivência e a desconstrução do teológico-político entraram na mira do autor<sup>5</sup>. Com efeito, a primeira questão a ser avançada é: como opera a Desconstrução na análise do biopoder como modo de dominação, assujeitamento ou controle sobre as populações do capitalismo moderno? Quando Foucault interroga a relação entre Biopolítica e Raça, um tópico que não é mencionado nem por Agamben e nem diretamente por Derrida, é possível extrairmos algum desdobramento para o conjunto da elaboração de Derrida? Foucault separa biopolítica de soberania, a soberania estando associada ao poder de matar, e a biopolítica à gestão da vida, mas também não deixa de descrever sua simbiose histórica, seu desdobramento histórico, particularmente quando discute a relação entre guerra de raças e luta de classes como uma antessala da política da morte praticada pelo Nazismo (FOUCAULT, 2012, p. 40). Já para Derrida a biopolítica não é uma novidade moderna. Ao contrário, ela é articulada no interior de

---

<sup>5</sup>Richard Bernstein demonstra a presença da questão política em Derrida desde os primeiros escritos do autor. (BERSTEIN, 1992, p. 250). A virada ético-política de Derrida tem sido qualificada como momento recente da filosofia francesa contemporânea após o fastio dos anos 80 com o renascimento do Sujeito. Cf. (WORMS, 2009).

um espaço de soberania na história política Ocidental, possuindo uma dimensão arcaica que se desdobrou no Ocidente na forma de um Incondicional de Poder. Razão pela qual Derrida desloca os discursos da soberania na história política em direção à interpretação de sedimentos textuais criados e reinterpretados ao longo da tradição, sejam fragmentos literários, filosóficos e jurídicos, que colocaram em evidência Discursos Pragmáticos sobre o conceito de Soberania. Este alvo privilegiado da Desconstrução remonta ao trabalho crítico de Derrida sobre o Logocentrismo da tradição Metafísica desde as suas primeiras obras (HABERMAS, 2000). Nosso autor procura, com efeito, operar uma “redução filosófica” dos pontos de vista e prejudgamentos em relação ao conceito de Soberania, razão pela qual é notável a presença nas análises de Derrida de Thomas Hobbes, Carl Schmitt e Rousseau, e autores da tradição clássica que trataram da relação entre Soberania e Animalidade. Neste percurso sobre as práticas discursivas do conceito de soberania, Derrida procura tornar problemáticos certos conceitos fundadores da Metafísica Ocidental. Esta perspectiva, naturalmente, aproxima Derrida da Desconstrução da Metafísica Ocidental operada por Heidegger. Não é por menos que Derrida utiliza os textos que datam da virada de Heidegger nos anos 30, como *Introdução à Metafísica*, a auto-explicação da *Carta sobre o Humanismo*, e o não menos importante, mas não comentado pelo autor, *A Origem da Obra de Arte*, a fim de explicar a relevância do conceito de *Gewalt* em Heidegger na virada do pensamento do autor de *Ser e Tempo* nos anos 30.

Em Heidegger a tarefa de destruição da Metafísica tem a finalidade de retornar às fontes originais de onde as categorias e conceitos tradicionais tiraram sua legitimidade. A tradição apaga a historicidade do *Dasein* de suas fontes originais de modo a fazer do retorno positivo ao passado um modo de apropriação produtivo deste. Esta apropriação consiste em destruir os parâmetros da ontologia antiga a fim de reatar com as experiências originais nas quais foram atingidas as experiências diretoras da determinação do Ser. Uma tarefa que é ao mesmo tempo negativa e positiva, pois envolve, para o primeiro aspecto, a busca das origens dos conceitos, detectando na tradição aquilo que ela oculta quando transmite sua herança. A tradição impede a apreensão das fontes originais de onde as categorias e conceitos tradicionais tiram sua legitimidade, de modo a perder a memória que os conceitos têm da sua origem. O resultado é que a tradição torna impossível a apreensão da historicidade do *Dasein*, suas aberturas históricas segundo sua resolução em marcha (HEIDEGGER, 1986, p. 47). Já para o aspecto positivo da Destruição, Heidegger explica que não é na sua função negativa que a destruição da ontologia tradicional sustenta sua relação com o passado, mas na relação com o agora. As possibilidades

positivas do questionamento advêm quando os limites factivos que circunscrevem a existência humana na sua multiplicidade de aspectos são questionados (HEIDEGGER, 1986, pp. 48-49).

Heidegger procura destruir os sedimentos deixados pela tradição no horizonte da filosofia, concernentes, sobretudo, à representação da relação entre tempo e ser, a fim de liberar as fontes originais de onde brotam os conceitos da ontologia. Já em Derrida, a Desconstrução da Metafísica procura

desestabilizar ou complicar a oposição de *nomos* e de *physis*, de *thésis* e de *physis* - ou seja a oposição entre a lei, a convenção, a instituição por um lado, e a natureza por outro lado, com todas as oposições que condicionam, por exemplo, e somente um exemplo, o direito positivo e o direito natural (a diferença é a deslocação desta lógica relativa à oposição), questionamento desconstrutivo que começa, como aquilo foi o caso, por desestabilizar, complicar ou paradoxalizar os valores [...]. (DERRIDA, 1990, p. 941)

Portanto, trata-se de colocar em suspenso as oposições tradicionais da tradição Ocidental, como Natureza e Cultura<sup>6</sup>, Estado de Natureza e Lei, Homem e Animal, e demais dualidades. Esta lógica relativa à oposição destes termos é estudada pela Desconstrução através do seu deslocamento sucessivo ao longo da tradição, fazendo aparecer as aporias dos fundamentos que as compõem ao longo da tradição transmitida. No comentário de Nancy,

No fim de todas essas pressuposições, Derrida sabia que ele encontraria, não uma ausência originária de pressupostos, mas a impossibilidade de uma tal origem pura – e aporia. Ele ia a esta aporia com uma espécie de loucura maníaca, como um treino, e por assim dizer como um entretenimento [...] que pertenciam somente a ele, que era sua maneira, seu estilo e sua força, sim, seu vigor. [...] (NANCY, 2007, p. ???).

Esta crítica das dualidades que a tradição conservou na Metafísica, reduzindo-as, no comentário de Nancy, à impossibilidade maníaca de uma origem, é fundamental na elaboração de Derrida da biopolítica, um termo que não somente aparece no léxico conceitual do autor, mas que também sofreu uma decisiva reelaboração. Derrida explica no livro *La bête et le souverain* que nem Foucault e nem Agamben, « nem um nem outro se referem, como eu acredito que seria honesto e indispensável de fazê-lo, a Heidegger [...] » (Derrida, 2004, pp. 60-63). O Heidegger em questão é aquele da *Carta Sobre o Humanismo*, cuja referência ao conceito de animalidade é fundamental para Derrida na apreensão da racionalidade histórica da biopolítica:

Antes de toda e qualquer coisa, é necessário que nos perguntemos se a essência do homem, do ponto de vista original e que decide previamente tudo, repousa na dimensão da *animalitas*. De uma maneira geral, nós estamos sobre a boa via fim de descobrir a essência do homem,

---

<sup>6</sup> Cf. a discussão crítica de Derrida com Levi-Strauss sobre a distinção entre Natureza e Cultura no capítulo « La structure, le signe et le jeu » « Apesar de todos os rejuvenescimentos e de seus fardos, esta oposição é congênita à filosofia. Ela é mesmo mais velha que Platão. Ela tem ao menos a idade da sofística. Desde a oposição entre *physis/nomos*, *physis/technè*, ela é estabelecida até nós por toda uma corrente histórica opondo natureza à lei, à instituição, à arte, à técnica, mas também à liberdade, ao arbitrário, à história, à sociedade, ao espírito, etc. ». (1995, pp. 234-235)

quando nós definimos o homem, e também durante longo tempo que nós o definimos, como um ser vivo entre os outros, colocando-o em oposição às plantas, ao animal e a Deus? Nós podemos bem proceder assim; nós podemos, desta maneira, situar o homem no interior do ente como um ente entre outros. Assim fazendo, nós poderemos sempre emitir a seu propósito alguns enunciados corretos. Mas nós podemos bem compreender que por lá o homem se encontra empurrado definitivamente no domínio essencial da *animalitas*, mesmo se, longe de o identificar ao animal, nós lhe acordamos uma diferença específica. No princípio, nós pensamos sempre o *homo animalis*, mesmo se nós pomos o *anima* como *animus sive mens*, e este aqui, mais tarde, como sujeito, pessoa ou espírito. Uma tal posição é na maneira da metafísica. Mas, por lá, a essência do homem é apreciada pobrememente; ela não é pensada na sua proveniência, proveniência essencial que, para a humanidade histórica, resta em permanência o futuro essencial. A metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*, ela não pensa em direção de sua *humanitas*. (HEIDEGGER, 1986, p. 79)

Derrida encontra na *Carta sobre o Humanismo* um precedente chave a fim de rediscutir a relação de *double bind* entre *animalitas* e *Soberania*. Para Derrida, no teorema do biopoder nós encontramos subjacente a grande dualidade entre *Bios* e *Zoé*, entre Vida Natural e Política, de modo que a referência à animalidade como polo correlativo da Soberania servirá justamente para questionar esta dualidade. Derrida procura nos mistos e nas simbioses um modo de desconstrução das dualidades e das polaridades históricas que animam as explicações de Agamben e Foucault.

Esta remissão da animalidade ao coração da Metafísica é importante para o modo como Derrida apreende a historicidade do biopoder. Para a compreensão da biopolítica, a vantagem consiste não somente em condenar ao fracasso as dualidades entre “*Bios*” e “*Zoé*”, “Vida Natural” e “Poder”, mas também em rejeitar um suposto limiar histórico que escalona a passagem entre Natureza e Política, limiar mesmo não evidente na medida em que eles não explicam satisfatoriamente as mudanças e as redefinições das fronteiras entre um interior e um exterior, um dentro e um fora, e por quais razões estas estruturas seriam as características da época moderna. É nesta medida que Derrida se concentra na expressão de Aristóteles da política, *politikon zôon* ou *kai oti anthrôpos phusei politikon zôon* (“um ser vivo político por natureza”) a fim de determinar se as tentativas de Agamben e Foucault de determinar a biopolítica como limiar, como fundamento de explicação da época moderna e contemporânea devem ser reduzidas aos termos encontrados nestes autores.

### **Desconstruindo o Biopoder**

A obra *La bête et le souverain* I e II permanecerá como o clássico de Derrida sobre biopolítica. Não só por sua extensão e o teor labiríntico das incursões de Derrida na história da filosofia política, mas também por colocar de maneira central a aporia da soberania como o

objeto da Desconstrução<sup>7</sup>. Se a metafísica pensa o homem a partir da sua *animalitas*, como expõe Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*, a Desconstrução da soberania como onto-teologia por Derrida a inscreve em relação de aporia com a *animalitas*, isto. Ao final, é «a zoo-antro-política, muito mais que a bio-política, eis là o nosso horizonte problemático.»<sup>8</sup> (DERRIDA, 2001, p. 49) Nosso autor põe em prática uma pragmática dos atos interpretativos, de legendas literárias a textos jurídicos, passando por textos políticos, filosóficos e históricos, cujo motor consiste em pôr uma *analogia*<sup>9</sup> pragmático-discursiva entre Soberania e animalidade. A imbricação das figuras da animalidade política, um caleidoscópio semelhante àquele de Borges em *O Livro dos seres imaginários* (BORGES, 2007), e das representações da soberania formam uma estrutura biopolar que Derrida mobiliza para compreender a lei da cidade política nas diferentes camadas nas quais o político se expressa, como o público, o privado e o social.

Em primeiro lugar, o poder como Soberania é portador de uma potência política que se autodetermina pela imposição de regras superiores de governo aos homens pela auto-instituição de uma violência manifesta na ordem dos fundamentos que se impõem como origem da história (*arquê*). A temática marxista acerca de uma violência originária que serve de motor para alavancar a produção capitalista não é estranha a esta perspectiva. Derrida, todavia, não está interessado em mostrar a relação entre a violência do poder soberano e os processos de aceleração capitalista da história. Seu interesse, em segundo lugar, consiste em mostrar como a cidadania política é desligada do quadro jurídico-político de uma sociedade, tornada assim, pelos efeitos de uma conjunção política de fatores, um animal político enraizado no círculo teológico e antropológico do poder soberano (DERRIDA, 20081, pp. 34-35). Para Derrida, o propósito desta analogia não é afirmar que a soberania política tal qual ela se situa na ordem do humano se equivale ao domínio da animalidade. Trata-se, ao contrário, de pôr de lado estas oposições conceituais nitidamente estabelecidas, o animal e o soberano, tentando questionar,

---

<sup>7</sup>Vale lembrar, de início, a assertiva de Derrida segundo a qual a Universidade e as Humanidades constituem um lugar privilegiado de Desconstrução da Soberania, após o colapso dos Estados Nações com a mundialização. Ao Incondicional da soberania opõe o Incondicional do direito à verdade da livre pesquisa acadêmica. “Tal será o jogo das decisões e das estratégias políticas. Este jogo resta no horizonte das hipóteses ou das profissões de fé que eu submeto a vossa reflexão. . Como desconstruir a história (e em primeiro lugar a história acadêmica) do princípio de soberania indivisível, reivindicando o direito de tudo dizer – ou de não dizer – e de pôr todas as questões deconstructivas que se impõem ao sujeito do homem, da soberania, do direito i s'imposent au sujet de l'homme, de la souveraineté, du droit de tout dire lui-même, donc de la littérature et de la démocratie, de la mondialisation en cours, de ses aspects technoéconomiques et confessionnels, etc.?” (2001c, p. 20).

<sup>8</sup>Agamben afirma «não que o homem político é ainda animal, mas que o animal é já político», *L'ouvert*, Paris, Payot, 2016, p. 35. Sobre a questão dos animais em Derrida, ver a entrevista com Roudinesco : *De quoi demain ... - dialogue*, Paris, Flammarion, 2001, p. 100.

<sup>9</sup>Para uma discussão sobre as oscilações no pensamento de Schmitt entre uma simples analogia dos conceitos teológicos e dos conceitos modernos, ou uma identidade de estrutura, ver, KERVÉGAN, 2007, pp. 161-162.



graças a uma análise atenta às diferenças e articulações destes termos, a dualidade entre *physis* e *nomos*. Esta dualidade perpassa a história da filosofia, particularmente a obra de autores clássicos que teorizaram a Soberania Política, como Jean Bodin e Thomas Hobbes, e contemporâneos, como Carl Schmitt. Esta referência a Schmitt não deixa de chamar atenção, pois em se tratando da busca de analogias entre o teológico-político e a Soberania, peça fundamental para o entendimento do conceito de secularização, ela torna-se capital. Derrida considera que as representações da soberania política foram desenvolvidas com o propósito de circunscreverem a autonomia do político diante do domínio religioso. Os teóricos da Soberania clássica teriam sido responsáveis pela secularização deste conceito, pois teriam deslocado sua origem dos fundamentos divinos para as teorias do Estado de Natureza. Pelo menos é assim na sua formulação clássica, porque para a Desconstrução a soberania institucionalizada no Estado moderno incorpora uma onto-teologia subjacente nas representações da soberania enquanto potência derogadora das leis instituídas entre os homens que data do período clássico da filosofia. Esta remissão da soberania aos tempos antigos permite a Derrida defini-la como fantasma: um fantasma arcaico e potente que permanece como um fundo da história onto-teológica do Ocidente, portanto ligado à lógica da *arqué*, do princípio de poder enquanto lugar de comando e força, portanto, origem absoluta.

Nesta forma Incondicional, a soberania se manifesta no poder de *dar, de fazer e suspender as leis*, elevando-se acima do direito e do humano em direção a um fundamento teológico do político, servindo a Derrida para esclarecer, no cerne da distinção entre vida e razão, natureza e política, os esquemas aporéticos entre os animais e as representações da soberania política. É assim que um ponto de partida importante para a Desconstrução é Hobbes. Este último teria posto em prática a ideia de que a soberania consegue assegurar sua autonomia ao preço da exclusão de Deus e dos animais políticos, ou seja, os anjos e os animais não têm seu lugar na comunidade dos contratantes que instituem o pacto político. Entretanto, Derrida observa que a pergunta a se fazer é como a soberania põe em contiguidade a figura de Deus e dos animais a partir de sua exclusão dos corpos políticos, ou seja, o fato de que a equivalência dos dois termos se funda sob uma exclusão. Por conseguinte, a Soberania é possível na medida em que ela estabelece uma equivalência assimétrica entre, de um lado, a animalidade que não é capaz de estabelecer uma convenção com os homens por causa da incapacidade do uso da linguagem, e de outro, a figura de Deus em direção à qual não é possível estabelecer uma lei, visar uma associação comum, visto que a transcendência divina se encontra além dos acordos estabelecidos entre os homens. Visto que a politicidade do homem se encontra entre a divindade

de Deus e a animalidade política, trata-se então de pensar e repensar a política no interior deste esquema de exclusão que Derrida chama «uma dupla e contraditória figuração do homem político». (DERRIDA, 2001, p. 50) A soberania se institui acima do reino animal, por uma relação de dominação e de distanciamento dos animais da instituição política, mas, de outro lado, o paradoxo desta compreensão é que a política concebe uma representação do Estado como sendo ele mesmo um animal político que age do mesmo modo que aqueles que ele tenta subjugar, uma vez que o soberano institui a animalidade no interior do sistema político, *a priori* considerado como o momento positivo em que a instituição política se estabelece acima do estado de natureza.

O segundo ponto da parada desconstrucionista é Carl Schmitt. E não teria como ser diferente, já que em Schmitt nós encontramos a formulação segundo a qual “Todos os conceitos pregnantes da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados.” (SCHMITT, 1988, p. 46, apud Derrida, 2001<sup>a</sup>, p. 145) Em Schmitt nós encontramos o terreno que procura a Desconstrução: a referência da teologia como fundamento da política na forma da representação anti-*Aufklärung* da soberania política como decisão sobre exceção, mas sem negligenciar aquilo que Blumenberg chama “uma tipologia dualista das situações que uma descoberta histórica” propicia (BLUMENBERG, 1999, p. 101). Os escritores conservadores antirrevolucionários sustentaram ideologicamente a soberania pessoal do monarca em contraponto às leis do direito natural, tratando do soberano como aquele encarregado de decidir sobre a exceção. A consequência é o esfrelamento do conceito de humanidade e dos direitos humanos.

O conceito de "humanidade" é um instrumento ideológico particularmente útil às expansões imperialistas [Menschheit ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen], e sob sua forma ética e humanitária, ele é um veículo específico do Imperialismo econômico. [...] Estando dado que um nome sublime enseja certas consequências para quem o manifesta, o fato de se atribuir este nome de humanidade, de invocá-lo e de monopolizá-lo será somente afirmar uma pretensão temerosa a fazer uma recusa ao inimigo sua qualidade de ser humano [*die Qualität des Menschen*], a fazê-lo declarar-se *fora da lei* e *fora da humanidade*, partindo a impulsionar a guerra até os limites extremos do inumano [*zur äußersten Unmenschlichkeit*] [...] também não existe nenhuma unidade ou comunidade política, nenhum *status* que o seja correspondente. (DERRIDA, 2001a, pp. 109-110).

Derrida se apropria dos enunciados de Schmitt explicando que em nome do humano e de uma humanidade reconciliada consigo mesma os homens produzem o outro como um animal, a humanidade tornando-se ela mesma bestial e inumana. Por detrás do conceito de humanidade e o do conceito de Soberania que se institui pela demarcação do domínio natural nós encontramos uma dialética na qual o soberano gera uma guerra à humanidade, conseguindo se dirigir aos homens como se eles fossem animais fora da proteção jurídica que assegura os direitos individuais. Com efeito, ao invés de salientar uma ruptura entre a natureza com o reino

animal e a soberania com o reino da política, trata-se de interrogar as fronteiras que instituem a separação entre o natural e o político pressupondo-se sua articulação inevitável. Esta mudança das prerrogativas da soberania que inscreve o inimigo político nos limites da lei da guerra, produzindo a humanidade através de condições de não-pertencimento às leis no momento que presume agir em nome dos valores universais, serve a Derrida para fazer

uma desconstrução *lenta e diferenciada* e desta lógica e do conceito dominante, clássico, de soberania do Estado nacional, aquela que serve de referência à Schmitt sem ter por conclusão uma despolitização, mas uma politização, uma politização que não descambe nos mesmos traços da ficção desonesta, sem descambar, pois, a uma despolitização, mas a uma politização, a uma repolitização e pois a um outro conceito de política. (DERRIDA, 2001a, p. 113)

No livro *La bête et le souverain* Derrida põe em cena esta representação do político ao mesmo tempo caracterizado por uma ultrapassagem do estado de natureza, no qual o homem vive como um animal incapaz de regras da sociabilidade política, e pela encarnação da própria animalidade na representação da soberania política. Derrida utiliza a expressão *sobredeterminação* para dar conta da relação de equivalência que ocupam no espaço político o soberano e a animalidade, pelo fato de que todos os dois se encontram numa relação de exterioridade do direito, da norma estabelecida. Entre o animal e o soberano existe uma relação entre o infra-humano e o sobre-humano, possível pelo distanciamento de ambos do direito. Enfim, nós temos uma relação de identificação na qual os dois termos se articulam um ao outro, sem que eles sejam anulados inteiramente. Esta exterioridade ao direito põe, de um lado, a violência soberana e, de outro, o crime, numa mesma zona de indiscernibilidade. Enfim, a análise de Derrida nos encaminha em direção à ideia de que o lugar topológico ocupado pelo animal e o soberano deve ser considerado em uma relação de transformação pela qual o soberano torna-se animal e, deste modo, o animal se torna soberano, numa justaposição onde a origem topológica dos dois termos se desdobra sem fim. Esta oscilação entre uma representação da soberania em analogia com a teologia e uma outra que determina uma relação topológica entre os dois termos tem por fim mostrar um campo de transformação desta polaridade. Ao lado da posição característica de não pertencimento ao direito, equivalente ao crime e à declaração do criminoso como fora-da-lei, esta ligação umbilical adquire traços ontológicos<sup>10</sup>. «No recobrimento da metamorfose das duas figuras, a besta e o soberano, pressentimos pois que uma profunda e essencial cópula ontológica está presente trabalhando este duplo; é como uma

---

<sup>10</sup> Segundo Derrida, «a dimensão fabulosa determina também, além dos ditos, escritos e imagens, as ações políticas, as operações militares, o barulho das armas, o tumulto das explosões e matanças, as exposições à morte de militares e civis, os atos ditos de guerra ou de terrorismo, de guerra civil ou internacional, de guerra de partidários, etc., com ou sem condenação à morte segundo a lei. (2001a., pp. 60-63).

duplicação, uma copulação ontológica, onto-zoo-antropológica-teológica-política: a besta se torna o soberano que por sua vez se torna besta: existe a besta e o soberano (conjunção), mas também a besta é (é) o soberano, o soberano <é> (é) a besta». (DERRIDA, 2001, p. 39) É o *double bind* desta dupla ligação contraditória entre uma soberania que se repete em confrontação com uma liberdade a qual ela se endereça e uma liberdade sempre fechada em si mesma e retomada nos limites instituídos pela soberania. Ao final, tudo se passa como se à medida que a filosofia política concebe a soberania como inalienável na instituição do corpo político, a liberdade é alienada no interior dos limites impostos pela soberania política.

Vejamos agora como esta formulação incide criticamente nos conceitos de Agamben e Foucault, assim como na relação entre soberania e imunidade enquanto traço da ipseidade na elaboração de Derrida.

### **As contradições de Agamben e Foucault**

Agamben contesta o estatuto atribuído por Foucault à bio-política como fenômeno tipicamente moderno, visto que a dominação da vida pelo poder é um fenômeno arcaico, e que o que ocorreu na “modernidade” foi um progressivo deslocamento do espaço da exceção das bordas do ordenamento político para o centro, de modo que, na comparação entre antigos e modernos, os espaços de exceção fundiram a vida natural e o poder soberano em uma zona de indiferenciação entre “periferia” e “centro” na qual as relações passaram a ser de simbiose mútua. Um autor como Achille Mbembe desdobra este aspecto topológico ou espacial do fundo da análise schmittiana de Agamben do biopoder procurando assinalar que é na Colônia que nós encontramos estas zonas de exceção nas quais a morte do escravo não constitui um crime. (MBEMBE, 2020, p. 50) Já Derrida observa sobre Agamben e Foucault que o «que é difícil a sustentar, nesta tese, é a idéia de uma entrada (moderna, pois) em uma zona de indiferenciação irreduzível, lá onde a diferenciação não esteve nunca assegurada, eu direi mesmo que a confissão ao menos furtivo de Agamben». (DERRIDA, 2001, p. 422) Trata-se de um fenômeno moderno, onde o irreduzível é caracterizado pela sua indiferenciação, ou então de um fenômeno arcaico, ao qual Agamben se interessa para se opor à Foucault? Derrida responde que a indiferenciação pressuposta por Agamben nunca cessou de existir e que o arcaico tinha sempre mantido na indistinção a implicação da vida natural nas estratégias da racionalidade política. Com efeito, a crítica de Derrida busca colocar em questão a ruptura entre o antigo e o moderno sublinhada por Agamben e Foucault, visto que, apesar de Agamben mostrar as raízes arcaicas

entre o político e o biológico, ele continuar seguindo Foucault ao identificar a modernidade biopolítica a um limiar que a separa da antiguidade. De fato, o pensamento desconstrutor de Derrida busca não levar em consideração nenhuma indivisibilidade a respeito dos limiares que estabelecem uma fronteira na descrição das épocas históricas. Portanto, nada supõe como fundamento dividindo as fronteiras entre as épocas históricas com seus devidos limiares assinalados sua descontinuidades. Para Derrida é necessário questionar a existência de um fundamento, de um solo ou limiar, de uma linha de demarcação que caracterize as épocas históricas. Derrida se volta contra essa perspectiva posta em prática por Foucault de opor as épocas clássicas e modernas do poder, na medida que tal perspectiva o teria então conduzido a contradições de um bio-poder epocal e empiricamente constituído por certas “tecnologias políticas”. Existiria um limiar que seria uma fronteira entre as épocas antigas e modernas, o qual nós poderíamos nos voltar para compreender o fundamento histórico do desdobramento do poder até a época contemporânea? A desconstrução como projeto crítico pretende esclarecer «o abismo sempre em curso que ameaça a existência de todo limiar, que o ameaça, assim como a sua indivisibilidade e solidez fundadora», (DERRIDA, 2001, p. 413,) estando por consequência implicada em multiplicar as fronteiras que definem as divisões entre um “dentro” e um “fora” durante a fundação histórica das comunidades políticas.

Para pôr em prática sua crítica a Agamben e a Foucault, Derrida contesta primeiro a interpretação de *bios* e *zoe* como fenômenos distintos, significando nos Gregos de um lado os atributos de uma vida qualificada pela política e, do outro lado, a diferença específica que determina o gênero “vida nua” em relação ao modo de vida político. Derrida questiona esta distinção através da admissão do fato de que, em Aristóteles, a política já podia ser apreendida no horizonte da vida nua e que, desde a antiguidade clássica, encontra-se já definido o que Agamben e Foucault consideram ser o “limiar” da modernidade. Na expressão *zôon politikon*, Aristóteles já havia posto em relação o que Agamben e Foucault supuseram ser a singularidade moderna. Para Derrida, trata-se de contestar a distinção que Agamben e Foucault supõem como evidente, afirmando que não podemos estabelecer no interior da vida natural um limiar entre *zoe* e *bios*, porque já poderíamos encontrar a partir de Aristóteles a existência de uma *zoe* “não nua”, pois, a grosso modo, o argumento aristotélico afirma que o atributo da vida natural, ou da vida nua nos termos de Agamben, já é político. Por conseguinte, a dita bio-política, que segundo Foucault pertenceria originalmente aos tempos modernos, estaria presente desde a Metafísica Clássica. Enfim, o mundo não é algo voltado para os homens e seus fins, nem tampouco corresponde ao *bios politikos* no sentido arendtiano de algo que vem se sobrepor à vida e

estabilizá-la, transformando a *zoé* em *bios* pelos atributos da vida qualificada. Em Derrida, como explica Marc Goldschmit, o mundo desaparece e termina a cada vez que a vida de um ser vivo desaparece, de modo que, “além da distinção *zoé/ bios* como a diferença entre vida e existência, a vida em geral é afirmada até na morte. A política não é então o lugar dos homens, como o pensa Arendt, ela pode somente vir sem advir, como ética entre a vida e a morte.” (Derrida, 2001, p. 64).

Essa argumentação não é diferente daquela consagrada por Derrida ao livro de Foucault sobre *Histoire de la folie à l'age classique*. Derrida no seu comentário põe a divisão entre a época clássica e moderna, cuja descontinuidade data do início da modernidade em diferentes análises históricas de Foucault, e, portanto, não somente na análise da biopolítica, no terreno histórico de constituição do *logos* nos Gregos, relacionando as divisões ou descontinuidades da “historiografia” de Foucault ao início da filosofia grega clássica. Segundo Derrida

a estrutura de exclusão que Foucault quer descrever no seu livro não teria nascido com a razão clássica. Ela é consumida e assegurada e retomada desde séculos na filosofia. Ela seria essencial ao todo da história da filosofia e da razão. A idade clássica não teria a esse respeito nem especificidade nem privilégio. E todos os sinais que Foucault reúne sob o título *Stultifera navis* se articulariam somente à superfície de uma dissensão inveterada. [...] Ao querer escrever a história da decisão, da divisão da diferença, corre-se o risco de constituir a divisão em acontecimento ou estrutura que sobrevém à unidade de uma presença originária; e confirmar assim a metafísica na sua operação fundamental. (DERRIDA, 1967, pp. 64-65).

No quesito biopolítica, Derrida considera que Foucault está de alguma maneira preso aos dualismos da tradição. As distinções entre um poder que cuida dos sujeitos a partir dos determinantes naturais e outro que o faz a partir das funções de morte, fazendo das relações de poder o limiar das épocas históricas, são consideradas por Derrida metafísicas, mesmo que ele reconheça a perspectiva histórica que nutre as investigações de Foucault. Falar sobre o *logos* grego a partir da influência de Heidegger significa, para Derrida, reinscrever as distinções foucaultianas numa economia argumentativa que data dos textos filosóficos e da crítica à *Metafísica Ocidental*.

O mesmo pode ser observado na relação que esta questão comporta entre Derrida e Agamben. Não seria exagerado sugerir que Derrida ignora em larga medida que os diferentes limites através dos quais se instituem a separação entre vida e morte são fronteiras perenes cujo desdobramento histórico é indeterminado em Foucault. O retorno aos clássicos não invalida a pergunta sobre a originalidade da biopolítica nos tempos modernos de capitalismo industrial. Mas o mesmo raciocínio não se põe em relação a Agamben, pois Derrida é crítico do modo com o qual Agamben recoloca a bio-política num único limiar de transformação que, na esteira de Foucault, teria servido para pensar a experiência da política contemporânea na qual a vida

nua se tornou cada vez mais o alvo das estratégias do poder político. Ou seja, Derrida sustenta a ideia de que Agamben ainda é prisioneiro de uma certa teleologia que o levou a situar uma “exclusão-inclusiva” da *zoe* na instituição do *bios politikos*, projetando o “limiar” moderno na interpretação da citação aristotélica. Para Derrida, trata-se de não reduzir os acontecimentos históricos da bio-política a um único limiar, cujo desdobramento se estenderia da antiguidade clássica aos campos de concentração contemporâneos. Derrida considera que é

forçado a pensar que esta singularidade do acontecimento é ainda mais irreduzível e desorientante, como deve sê-lo, que renuncia a esta história linear que permanece, apesar dos protestos que se criariam sem dúvida contra esta imagem, tentação comum a Foucault e Agamben (modernidade que vem após a idade clássica, as epistemes que se sucedem e se ultrapassam uma à outra, Agamben que vem após Aristóteles, etc.), que renuncia a esta história linear, à ideia de acontecimento decisivo e fundador (sobretudo se tenta-se reconsiderar, de reavaliar a experiência que suporta a aporética que quer dizer “decisão” na lógica da exceção soberana), que renuncia à alternativa entre sincrônico e o diacrônico, alternativa que continua a ser pressuposta nos textos que acabamos de ler. Renunciar à ideia de acontecimento decisivo e fundador, é muito exceto ignorar a acontecimento que marca e assina, de acordo comigo, que chega, sem precisamente que alguma fundação ou alguma decisão venha jamais assegurá-lo. [...] isto encomenda-nos a reconsiderar a figura mesmo do limiar (solo, solidez fundadora, limite entre o interior e a parte externa, a inclusão e a exclusão, etc. (DERRIDA, 2010, p. 442).

Ao questionar a ideia de limiar histórico nestas passagens, nosso autor é remetido ao cerne da questão do Incondicionado e da Soberania como *arqué* histórica. Isto é, na própria definição do limiar como horizonte de representação do biopoder, nós encontramos a « questão do começo e do comando, a arcaica questão da *arqué* que quer dizer, eu chamo atenção ainda uma vez, e comando e comandamento, princípio e príncipe, o Um do primeiro. A *arqué*, o arconte, é uma figura do soberano mesmo. E é do um, de um e outro que nós falamos aqui». (Derrida, 2010, p. 416) Esta remissão da ideia de limiar histórico ao conceito de *arqué* torna possível um deslocamento filosófico na interrogação do biopoder como soberania para a figura do arcaico. Para Derrida, a soberania tem este aspecto de fantasma arcaico que assombra os seres humanos de tempos em tempos, um fantasma que também foi identificado por outras análises contemporâneas com as quais Derrida estabelece um diálogo.

Enfim, cumpre observar apenas que as divergências críticas de Derrida com Foucault e Agamben não nos impede de inscrever a Desconstrução da Soberania e do Direito na mesma família conceitual de Agamben, uma família cuja paternidade foi estabelecida por Foucault. Derrida insiste, como Agamben, sobre a relação existente entre a soberania e as figuras da animalidade, esclarecendo, para falar em termos que nós tínhamos encontrado em Agamben, de relações estruturais ou topológicas que articulam a soberania e as figuras da animalidade política. Esta cesura entre o Homem e o Animal coloca em questão o Humanismo, a *humanitas* do homem e sua diferença específica em relação ao animal. Em Agamben a questão

da diferença específica se torna uma investigação sobre o modo de separação, agora pensado na forma de uma investigação prática e política. Já em Derrida, uma outra política é vislumbrada como saída de todo Incondicional soberano pela abertura à alteridade. Enfim, Derrida e Agambem procuram colocar uma relação de associação e de dissociação entre o animal e o soberano através de uma narrativa histórico-literária que tenta dar conta dos fenômenos político-contemporâneos nos quais a soberania do Estado-nação se converteu em formas de violência. Para Derrida o Estado Moderno

nasce e se funda na violência. (...) Sem sequer exibir a este respeito obstáculos atrozes, basta destacar uma lei de estrutura: o momento da fundação, o momento instituinte é anterior à lei e à legitimidade, é anterior à lei ou à legitimidade que o instaura. É, portanto, fora da lei, e violento por isso mesmo. Pois, se pode ilustrar esta verdade com documentos terríveis, e procedentes da história dos Estados, dos mais velhos aos mais jovens. ... todos os Estados têm sua origem na agressão colonial. Esta violência fundadora não é somente esquecida. A fundação se faz para ocultá-la; tem por essência guardar a amnésia, às vezes sob a celebração e a sublimação dos grandes começos. (DERRIDA, 2003, p. 76)

Esta conversão da violência na fundação dos Estados Modernos exige uma Desconstrução dos seus fundamentos políticos e jurídicos, constituídos no limiar da “instituição política” e do “estado de natureza”. É aqui que a crítica da violência intervém, pois faz aparecer o direito como objeto de desconstrução na medida em que carrega no seu interior uma relação de força, ao mesmo tempo que coloca a Justiça como um Incondicional que se encontra além dos condicionamentos da violência fundadora e conservadora. Ademais, a proximidade de Agamben com Derrida não é negligenciável, porque a relação entre soberania e animalidade foi igualmente objeto de discussão por Agamben na obra *O Aberto*, onde a análise de Heidegger sobre o animal e o mundo mantém forte proximidade com a de Derrida. (AGAMBEN, 2006) Isto é, com a crítica ao humanismo pelo questionamento da distinção entre natureza e humanidade, cumpre que retenhamos desta obra, que faz eco à análise de Derrida em *La bête et le souverain*,, somente esta passagem onde Agamben retoma o texto de Heidegger, como exige Derrida, *A Origem da Obra de Arte*, discutindo a fronteira entre o homem e o animal pela retomada da distinção entre mundo e terra na análise de Heidegger da obra de arte. Para Agamben a oposição entre mundo e terra que advém na obra de arte através da abertura tratada por Heidegger como um conflito é de natureza política. (AGAMBEN, 2012, p. 117) Transposto este conflito para a oposição entre homem e animal, tratada por Heidegger no curso *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929-1930), o “fechamento do animal” e a “abertura do mundo” dos seres humanos se torna um conflito político de natureza historial. Para Heidegger este conflito é resolvido na *pólis*, resultado da história e do destino de um Povo. Quando esta tarefa



histórica de um Povo não é mais assumida, diz Agamben, a humanidade se torna animalizada, portanto a assunção da vida biológica se torna uma tarefa política. (AGAMBEN, 2012, p. 123)

Já Derrida coloca em simbiose a figura da “monstruosidade animal” e da “soberania política” num misto político-natural que torna visível o alcance antinômico das categorias do pensamento político. Conforme Derrida:

exatamente onde opomos frequentemente o reino animal ao reino humano como o reino do não-político, exatamente lá, podemos definir o homem como um 'um' animal ou um ser vivo, um ser vivo que, no mais, é também 'político', é também na forma sem forma da monstruosidade animal, na figura sem figura de uma monstruosidade artificial do animal que frequentemente representa a essência da política, em particular do Estado e da soberania». (DERRIDA, 2001, p. 49)

Na Desconstrução do Estado e da soberania como Onto-teologia, a tarefa se mostrar dupla, pois se de um lado Derrida mostra a soberania como Incondicional, de outro lado a exigência de pensar este incondicional da soberania lhe impõe a tarefa de pensar “a exigência incondicional do incondicionado”, como o perdão, a hospitalidade, a universidade, a fim de liberar a política de seus condicionamentos teológico-políticos. (Idem, p. 112). Estes foram incorporados nas formas políticas modernas que admitem um fundamento incondicional, absoluto e indivisível, onde a lógica determinante é o direito à exceção e a suspensão do direito como prerrogativa absoluta. Isto implica, em pôr em prática uma tarefa de “dissociação” entre uma exigência da política como abertura radical em direção ao surgimento da alteridade e uma soberania que se auto-institui como fundação absoluta.

No limite da soberania, Derrida põe em discussão o problema dos fundamentos racionais do *logos ocidental sobredeterminando* em uma mesma relação: de um lado, a teologia política na Soberania e, de outro lado, a vida, ou mais precisamente, a sobre-vida, a sobrevivência, como expressa frequentemente Derrida, espectro este que circunscreve a dualidade entre vida e morte no interior da reflexão sobre a biopolítica na figura do paradoxo de uma vida que não é vida e nem morte, mas sobrevida. Esta ênfase na sobrevivência, muito além da “vida natural” de Foucault, ou da “vida nua” de Agamben, ou do “*animal laborans*” de Arendt, se desdobra numa ênfase posta na figura do “luto” como registro no qual se expressa a aporia da dualidade entre vida e morte. Do ponto de vista do sujeito, do que Derrida chama de ipseidade, a auto-imunidade é o correspondente individual para a clausura biopolítica da soberania. (WORMS, 2009, p. 506).

Filosofia do luto, ou porque o mundo estaria prestes a perder a razão, ou mesmo de perder-se como mundo, ou porque a própria razão, a razão como tal estaria prestes a tornar-se somente ameaça; seria um poder, teria o poder de ameaçar-se a si, de perder o sentido e a humanidade do mundo. Perder-se a si mesmo, perder o sentido e a humanidade do mundo. Perder-se a si próprio, naufragar a si mesmo, preferiria dizer autoimunizar para designar esta estranha lógica ilógica pela qual um ser vivo pode espontaneamente destruir, independentemente, aquilo mesmo que se destina a protegê-lo contra o outro, a imunizá-lo contra a intrusão agressiva do outro. Porque falar assim de autoimunidade? Porque

determinar de maneira também ambígua a ameaça, o perigo, o prazo, o malogro, o encalhe e o fracasso, mas também a salvação, o salvamento, a saúde ou a segurança como tão seguros quanto diabolicamente autoimunes, virtualmente capazes não somente de auto-destruir de maneira suicida, mas de voltar assim algum impulso de morte contra o *auto mème*, contra a ipseidade que suporia ainda um suicídio digno deste nome? É para situar a pergunta da vida e do vivente, a vida e a morte, da vida-e-da-morte, no interior do meu propósito. (Ibid. p. 26)<sup>11</sup>

Não seria inteiramente exato dizer que o conceito de imunidade, tratado por Esposito de maneira central, não tenha sido objeto de discussão no tratamento da questão conferida ao biopoder. Em Esposito, nós encontramos a oposição entre comunidade e imunidade: a primeira obriga os indivíduos a fazer algo além de si mesmos, enquanto a segunda forma sua identidade pela proteção da proximidade arriscado com os outros, um fechamento encarregado de trancafiá-los na sua subjetividade (ESPOSITO, 2010, p. 116). Esta proteção naturalmente é oferecida pelas formas de soberania encarregadas de proteger a vida ao longo da modernidade, ou pelas instituições que tratam de proteger os indivíduos na esfera da sua separação. Já em Derrida o conceito de auto-imunidade trata de dar conta de uma lógica antinômica pela qual, de um lado, o corpo social de um ser vivo pode destruir as barreiras protetoras que o auto-imuniza relativamente ao contato com o outro considerado um estrangeiro ameaçador. De outro lado, esta lógica auto-imunitária pode tornar-se um modo de assujeitamento da *ipseidade* humana, uma vez que a imunização *vis-à-vis* do outro condiciona um processo de clausura em torno de si mesmo. Portanto, o esquema “auto-imunitário” põe em discussão processos bio-políticos cujas consequências produzem “assim algumas pulsões de morte contra o *autos* mesmo, contra a *ipseidade* que supõe ainda um suicídio digno deste nome”. O que significa dizer que entre Soberania e esquema auto-imunitário a relação de correspondência é umbilical. Enfim, quando as fronteiras imunitárias são quebradas, o cruzamento, o intercâmbio entre vida e morte, é permanente.

## Conclusão

Este cruzamento de vida e morte, a suspensão das suas fronteiras pela exploração aporética, cifra da Desconstrução, cujo resultado é a figura do morto-vivo, isto é, a definição da sobrevivência como horizonte prático do biopoder como Soberania, ou como o direito se torna um instrumento de dominação que é necessário desconstruir, ou seja, todas estas questões

---

<sup>11</sup> No comentário de Simone Regazzoni, “Avec l'immunité absolue, qui est le phantasme de toute communauté souveraine, plus rien n'arriverait - même pas la vie, surtout pas la vie si, comme on sait, la reproduction de la vie dans les mammifères, de la conception à l'accouchement, a lieu dans un espace qui est interdit au système immunitaire.” (REGAZZONI, 2015, , p. 85.)

às quais a ideia de luto se associa pela sua relevância em traduzir a simbiose entre vida e morte, não deixam de evocar a crítica de Marx sobre o poder soberano.

A crítica de Derrida da soberania, a necessidade de ir além de todo Incondicional Soberano, possui uma estreita associação com a crítica de Marx porque Marx considera igualmente a soberania como uma sobrevivência, um vestígio teológico-político típico das sociedades que não se libertaram ainda dos fantasmas do antigo regime. Dos textos do jovem Marx até os mais tardios, tratando do bonapartismo como heteronomia do Executivo em relação ao Legislativo, a crítica de Marx constitui uma passagem obrigatória sobre o tema na história da filosofia política. Derrida considera que Marx reproduz a onto-teologia do Ocidente ao falar da « soberania do povo » em oposição à « soberania do Monarca » na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, e que, no fundo, estas duas lógicas se equivalem e se reproduzem na história.<sup>12</sup>

Todavia, é possível vislumbrar a hipótese de que Marx não parte de uma premissa diferente da de Derrida na crítica ao poder soberano, e que ambos os autores partilham de uma crítica do poder soberano como um fantasma, um arcaísmo teológico do passado, assim como da necessidade de Desconstrução crítica do Direito. O registro desta questão em Marx é por demais amplo, e, nesta medida, importa apenas destacar os textos nos quais a questão do direito e da violência se avizinha de Derrida.

Em primeiro lugar, no texto de juventude *Sobre a Questão Judaica*, onde Marx explica o nascimento do Estado Moderno pela sua separação da Soberania do Monarca, para em seguida

---

<sup>12</sup>Sobre a *Crítica da Filosofia do Direito* de Marx como crítica ao teológico-político, o melhor comentário é o de Miguel Abensour, que inscreve a obra na trilha da crítica de Espinosa ao poder teológico-político. (cf. ABENSOUR, 1997, p. 18 e seguintes). A crítica de Marx ao poder soberano envolve uma série de outros textos, como assinala Abensour, (1997, p. 11), como as *Gloses críticas* em margem do artigo « Le Roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien » (aôût 1844), a correspondência de Marx-Ruge publicada em fevereiro de 1844 nos Anais Franco-Alemães; e, por fim, *A Questão Judaica*. Abensour trata estes textos em conjunto, que pertencem ao genuíno pensamento político de Marx. Mas seria necessário do ponto de vista da crítica sistemática de Marx ao poder soberano levar em conta as obras tratando do fenômeno do bonapartismo. Já a posição de Derrida sobre a crítica de Marx ao poder soberano foi resumida na conferência “Incondicionalidade ou soberania”: “Marx a sans doute raison - écrit Derrida -, dans sa Critique de la philosophie de l’État de Hegel, de distinguer entre deux concepts de souveraineté, la souveraineté du monarque ou celle du peuple. « Souveraineté du monarque ou souveraineté du peuple, voici la question », dit-il. Il a aussi raison de dire qui il y a là deux concepts de la souveraineté, distincts comme la souveraineté divine ou la souveraineté humaine. Mais malgré cette différenciation justifiée, je persiste à croire que la filiation théologique de la souveraineté demeure même là où on parle de liberté et d’autodétermination populaire!». (DERRIDA, 2002, p. 60, apud REGAZZONNI, ANO, p.75) De outro lado, retomando a questão de saber se a soberania do povo é habitada pelo excesso de violência que constitui a soberania do Príncipe, seria necessário retomarmos todo o comentário crítico que Marx fez ao parágrafo 208 dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, como faz Abensour em *Marx et le moment machiavélien*, os sucessivos desdobramentos históricos que estas duas formas de soberania, a violência legislativa ou vontade geral e a violência governamental, tiveram na Revolução Francesa, em 1848 e no 2 de Dezembro de 1851, em 1871 com a Comuna de Paris e o fim do II Império, a fim de saber o que significa a soberania popular, e se, de fato, foi aí possível o estabelecimento de novas formas de comunidade democrática que nos possibilitem sair do fechamento imunitário imposto pelo enquadramento institucional do Estado Moderno.

criticar a ilusão dos jacobinos de instalar a virtude antiga nos tempos modernos na forma do Terror.

A emancipação política representa concomitantemente a *dissolução* da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o *poder soberano*. ... A revolução política que derrubou esse *poder soberano* e alçou os assuntos de Estado à condição de assuntos de toda a nação, que constituiu o Estado político. (MARX, 2011, p.51)

Portanto, crítica da violência do poder soberano, mas também da violência revolucionária, como se esta última reproduzisse no seu interior a violência do poder soberano: «nos períodos, em que o Estado político é gerado por meio da violência como Estado político a partir da sociedade burguesa, em que a autoliberação humana procura realizar-se sob a forma da autolibertação política, o Estado pode e deve avançar até a *abolição da religião*, até a *destruição* da religião;» (Idem, p 51) Em resumo, o Terror Revolucionário faz uso da violência incrustada no aparelho de Estado a fim de realizar a emancipação humana. Do mesmo modo que na crítica de Derrida, Marx na verdade critica em primeiro lugar o poder soberano, arcaísmo do antigo regime, e, em seguida, como o Terror revolucionário faz uso da violência do Estado político.

No *18 Brumário de Luis Bonaparte* a crítica da violência do poder soberano é identificada na figura do bonapartismo, na forma da instituição do Estado de sítio após 1789 e em 1848, por meio da alienação do Executivo como poder soberano, quando «o Estado retornou à sua forma mais antiga, ao domínio despudoradamente simples da espada e da batina». (Marx, 2011, p. 29) Marx descreve a figura do Estado de exceção como espaço de realização do poder soberano que talvez não tenha sido devidamente tomado em conta não somente por Derrida, mas por outros autores que tratam o biopoder a partir da exceção soberana. Marx analisa não mais a Constituição de 1792 da França, como fez em *A Questão Judaica*, mas a de 1830 e a de 1848, cujo passagem evoco, para em seguida retomar a crítica de Derrida ao direito:

A nova Constituição consistiu, no fundo, apenas numa edição republicanizada da Carta Constitucional do proletariado, de 1830. O pleito censitário de base estreita da Monarquia de Julho, que excluiu inclusive uma grande parcela da burguesia do domínio político, era incompatível com a existência da república burguesa. A Revolução de Fevereiro proclamou imediatamente a vigência do sufrágio universal direto em lugar da lei censitária. Os burgueses republicanos não puderam mais desfazer esse acontecimento. Tiveram de contentar-se com acrescentar a determinação restritiva dos seis meses de residência no domicílio eleitoral. A velha organização da administração, do sistema comunitário, da jurisprudência, do exército etc. continuou intacta, ou os pontos em que a Constituição introduziu alterações disseram respeito ao índice de conteúdos e não ao conteúdo, à denominação e não ao assunto.

O inevitável estado-maior das liberdades de 1848, ou seja, liberdade pessoal, liberdade de imprensa, de expressão, de associação, de reunião, de ensino e religião etc. recebeu um uniforme constitucional que o tornou inviolável. Cada uma dessas liberdades foi proclamada como direito incondicional do *citoyen* francês, cada uma, porém, dotada da nota marginal de que seriam irrestritas enquanto não fossem limitadas pelos “mesmos direitos dos outros e pela segurança pública”, ou por “leis” que visam mediar justamente essa harmonia das liberdades individuais entre si e com a segurança pública. (MARX, pp. 41-42)

Desta indeterminação da Constituição de 1848 entre forma e conteúdo, entre denominação e assunto, em que as liberdades individuais e coletivas estão condicionadas pelas leis da “segurança pública”, isto é, da ordem interna, Marx assinala os limites de todo o Direito, expressão da sua dependência das formas de dominação social e política. Esta perspectiva não é diferente daquela retomada por Derrida na sua crítica ao Direito. Porque este, ao mesmo tempo que é expressão da soberania popular através da universalidade das normas jurídicas, carrega no seu seio uma zona cinzenta cuja genealogia deve ser retomada nestes momentos originais de fundação política, momentos históricos nos quais a violência funda o direito, ao mesmo tempo que o conserva, mantendo, confirmando e reforçando a sua aplicação, mesmo que os performativos fundadores escamoteiem este fato. Nas palavras de Derrida,

Comment distinguer entre la force de loi d'un pouvoir légitime et la violence prétendument originaire qui a dû instaurer cette autorité et qui elle-même ne pouvait s'autoriser d'aucune légitimité antérieure, si bien qu'elle n'est, dans ce moment initial, ni légale ni illégale, d'autres diraient très vite, ni juste ni injuste ? [...] Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative, c'est-à-dire toujours une force interprétative: non pas cette fois au sens où le droit serait au service de la force, l'instrument docile, servile et donc extérieur du pouvoir dominant mais où il entretiendrait avec ce qu'on appelle la force, le pouvoir ou la violence une relation plus interne et plus complexe. [...] L'origine de l'autorité, la fondation ou le fondement, la position de la loi ne pouvant par définition s'appuyer finalement que sur elles-mêmes, elles sont elles-mêmes une violence sans fondement. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont injustes en soi, au sens de 'illégales'. Elles ne sont ni légales ni illégales en leur moment fondateur. Elles excèdent l'opposition du fondé et du non-fondé, comme de tout fondationnalisme ou anti-fondationnalisme. Même si le succès de performatifs fondateurs d'un droit (par exemple et c'est plus qu'un exemple d'un État comme garant d'un droit) supposent des conditions et des conventions préalables (par exemple dans l'espace national ou international), la même limite 'mystique' ressurgira l'origine supposée des dites conditions, règles ou conventions, et de leur interprétation dominante.<sup>13</sup>

Que a força e as relações de dominação podem tornar-se a fonte direta de toda legislação, além de Marx no *18 Brumário de Luis Bonaparte* a outra fonte explícita da elaboração de Derrida, e que também não deixa de prolongar as posições de Marx evocadas sobre o direito, é a crítica benjaminiana da violência na medida em que visa a destituição do Direito e de todas as formas de violência que dele dependem, e, em última instância, a destituição da violência do Estado. (BENJAMIN, 2011, p. 155) Derrida interpreta o texto de Benjamin a partir do conflito entre justiça e direito, entre uma justiça que se apoia no infinito que assegura um espaço livre à singularidade do *outro* e o direito instituído, posto em funcionamento a partir da violência, *médium* de conservação da violência e de sua estabilização histórica na forma de hierarquias. Para Derrida o Direito é sempre uma força autorizada, uma força que é justificada ou que se

---

<sup>13</sup> Nesta referência, é possível constatar o quanto a crítica de Derrida ao direito foi recepcionada por autores da teoria do direito, entre os quais, destacamos, Para uma confrontação entre Arendt e Derrida a propósito do caráter da fundação constitucional enquanto mecanismo assegurador da promessa, ver H Boning, *op. cit.* pp. 92-114.

justifica no contexto da sua aplicação. Portanto, não há direito sem força, razão pela qual nosso autor procura uma Justiça que vá além do Direito. De modo que a lição do texto de Benjamin consiste em mostrar que não há nenhuma distinção entre a força das leis de um regime legítimo e a violência original que instaurou esta autoridade. Esta não poderia admitir nenhuma legitimidade anterior, visto que opera no vazio da legalidade e da ilegalidade, no ponto zero da história. O limiar da relação entre direito e violência se estabelece, segundo Derrida, no momento fundador ou instituidor do direito, de onde a ideia que a relação entre violência e direito se dá não somente no sentido de uma utilização do direito por um poder econômico, político ou ideológico, mas por uma relação mais originária de fundação e de conservação da violência no interior do ordenamento jurídico. «A origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a posição da lei que não pode por definição apoiar-se unicamente sobre elas mesmas, são elas mesmas uma violência sem fundamento. O que não quer dizer que são injustas em si, na acepção “de ilegais”. Não são nem legais nem ilegais no seu momento fundador». (DERRIDA, 1990, p. 942) O Direito como Condicional e a Justiça como Incondicional estão unidos por uma relação de diferença, e esta se põe no limiar da instituição e do estabelecimento dos fundamentos políticos. Este projeto crítico visa à crítica das oposições metafísicas com o objetivo de desconstruir nas insuficiências aporéticas as antinomias dos conceitos políticos. Neste nível, a crítica derridiana tenta desconstruir os sedimentos textuais criados e interpretados durante a produção do direito, assumindo o fato de que o direito não tem um “fundamento último” no qual ele se encontra fundado. Em relação a toda esta camada de textos que “se tornam mais ou menos legíveis ou pressupostos”. (DERRIDA, 1990, p. 954), Derrida articula sua interpretação do direito a um fundamento aporético, que demonstra os momentos de indecisão na fundação das comunidades políticas. De modo que, para resumir, a Desconstrução Política do conceito de Soberania opera a partir de textos e das interpretações voltados a esclarecer os paradoxos identificados no primeiro nível de análise no plano da política, não parando por aí. E aqui, o conceito de Soberania ganha um contorno fundamental, porque ele desdobra no plano prático a questão do Fundamento no plano da Razão Teórica.

De modo que, para terminar, ao inscrever a violência e a dominação no coração do direito, isto é, no interior da instituição e da conservação das fundações constitucionais modernas, Derrida traz-nos os elementos para, de um lado, não separar o momento da institucionalização do poder político das formas de violência e de dominação que se reproduzem no interior do direito, e, de outro, o quanto esta reprodução põe em questão as fronteiras entre os « Ocidentais » e os « selvagens » a partir da instituição da soberania do Estado Moderno.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *L'oeuvre – l'homme et l'animal. De l'homme et de l'animal*. Paris: Ed. Payot & Rivages, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O Uso dos Corpos, Homo Sacer, IV, 2*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BENJAMIN, W. *Para um Crítica da Violencia, In. Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades, 2011, pp. 121-156.
- BERSTEIN, R. *The new constellation – The Ethical-Political horizons of Modernity-Postmodernity*. New York : Hardcover, 1992.
- BLUMENBERG, H. *La légitimité des temps modernes*. Paris: Seuil, 1999.
- BONING, H. *Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding Republic*, American Political Science Review, Volume 85, Issue 1, pp. 97-113.
- BORGES, J. L. *O livro dos seres imaginários*. SP : Cia das Letras, 2007.
- DERRIDA, J. *La bête et le souverain, I*. Paris: Galilée, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *La bête et le souverain, II*. Paris: Galilée, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *Politiques de l'amitié. Paris : Galilée, 2004*.
- \_\_\_\_\_. *Voyous – Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.
- \_\_\_\_\_. «Force de loi: le 'fondement mystique de l'autorité'», in *Cardozo Law Review*, Volume 11:919, July/Aug. de 1990, n° 5-6, pp.941
- \_\_\_\_\_. «La structure, le signe et le jeu », in *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1995, pp. 413-417.
- \_\_\_\_\_. «Cogito et histoire de la folie », In *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- \_\_\_\_\_. *L'Université sans condition*. Paris: Galilée, 2001c.
- \_\_\_\_\_. *El Siglo e el Perdon*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2003.
- \_\_\_\_\_. *De quoi demain ... - dialogue*. Paris: Flammarion, 2001d.
- ESPOSITO, R. *Communauté, biopolitique, immunité – repenser les limites de la politique*. Paris : Praires Ed. 2002.
- FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade. Cursos no College de France (1975-1976)*. 2 ed. SP: Martins Fontes, 2012.
- FOESSEL, Michaël (dir.) ; KERVÉGAN, Jean-François (dir.) ; et REVAULT D'ALLONNES, Myriam (dir.). *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : CNRS Éditions, 2007 CNRS Éditions, 2000.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo : Martins Fontes, 2000.
- LOWY, M. *Judeus Heterodoxos*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- HEIDEGGER, M. *La Lettre sur l'humanisme*. In.: Questions III, IV. Paris: Gallimard, 1986.

MARX, K. *A questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *18 Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MBEMBE, A. *Necropólis*. RJ: N-1 Ed, 2020.

NANCY, J. L. *Philosophy as Chance: An Interview with Jean-Luc Nancy*, In. *Critical Inquiry*, vol. 33, no 2, hiver 2007, p. 427-440.

REGAZZONI, Simone. “*Au-delà de la pulsion de pouvoir. Derrida et la déconstruction de la souveraineté*”. In: Derrida. Paris, Galilée, 2015,

STUART, Hall. “*A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade*”. In. *Da Diáspora, Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik (org.) BH: Ed. UFMG, 2003, pp. 294-334.

WORMS, Frederic. *La philosophie em France au XXe siècle*. Paris: Gallimard, 2009.