

A Soberania Fraca¹

The Weak Sovereignty

Maíra Matthes²

Resumo

Em *Vadios: Dois Ensaios sobre a Razão*, Derrida propõe que se entenda o conceito de soberania a partir de duas noções principais: incondicionalidade e indivisibilidade. O objetivo desse artigo é mostrar que o autor aborda esses dois pontos com o intuito de criar uma compreensão da soberania como uma força fraca e divisível no tempo.

Palavras Chaves: Soberania, Jacques Derrida, Filosofia Francesa, *Voyous*, Política.

Abstract

In *Rogues: Two Essays on Reason*, Derrida argues that sovereignty is comprised of two main features: the unconditional and the indivisible. The aim of this article is to show that the author approaches these aspects in order to make a point about the concept of sovereignty. This point is precisely to think sovereignty as a weak force and as something divisible in time.

Key Words: Sovereignty, Jacques Derrida, French Philosophy, *Rogues*, Politics.

Em *Vadios*,³ Derrida distingue a indivisibilidade e incondicionalidade como duas características principais para se pensar o conceito de soberania. É o que se percebe a partir da seguinte passagem:

¹ Artigo recebido em 6 de novembro de 2012 e aceito em 19 de dezembro de 2012.

² Mestre em filosofia pela PUC-Rio.

(...) a soberania é, antes de tudo, um dos traços pelos quais a razão define seu próprio poder e seu próprio elemento, a saber, certa incondicionalidade. Ela é também, em um único ponto de singularidade indivisível (Deus, o monarca, o povo, o Estado ou o Estado-Nação) a concentração da *força e da exceção absolutas*. (Derrida, 2003, p. 211). [*meu grifo*].

O autor igualmente afirma, todavia, que algo como a soberania nunca, *de fato*, chegou a “ocorrer no mundo.” Ou melhor, que essa definição de soberania nunca se efetivou empiricamente nos ditos “atos soberanos.” Quais são os argumentos de Derrida que justificam essa afirmação? O objetivo desse artigo é responder essa pergunta levando em consideração dois momentos. Primeiramente abordando o aspecto da “indivisibilidade,” e em e em segundo lugar, o aspecto da “incondicionalidade.”

1. Indivisibilidade

Derrida entende a indivisibilidade da soberania mais precisamente como indivisibilidade do tempo. Derrida se diz seguidor de Carl Schmitt⁴ e dos demais “teóricos da soberania” ao postular que essa última consiste em um “instante indivisível.” Schmitt define o soberano como “quem decide na exceção”⁵ e a soberania, conseqüentemente, como a possibilidade de que uma decisão ocorra em estado de exceção. O problema de conciliar, por um lado, a ideia de passagem do tempo e historicidade com, por outro lado, a ideia de indivisibilidade do tempo e excepcionalidade é recorrente nos textos e comentários em torno dos “teóricos clássicos da soberania.” A posição de Derrida dentro desse debate se caracteriza pela defesa de que a excepcionalidade seja entendida como recusa à historicidade: “De certo modo a soberania é a-histórica; ela é a contração contraída com

³ O título original em francês é: *Voyous: Deux Essays sur la Raison*. Todas as citações desse livro no presente artigo são traduções minhas. Ao lado constará sempre a página do texto original em francês. Os demais textos que tiverem o título em francês seguem o mesmo padrão. Já os textos indicados pelo título em português nas Referências Bibliográficas foram citados da respectiva tradução brasileira.

⁴ É em *Políticas da Amizade* (1994) que Derrida aborda com mais detalhes os conceitos chaves schmittianos, notadamente os de “decisão” e “guerra” bem como o do par “amigo/inimigo.”

⁵ SCHMITT, Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. George Shwab. Cambridge and London: MIT Press, 1988, 5.

uma história que retrai no evento instantâneo de decidir a exceção, um evento que é sem espessura histórica.” (Derrida, 2003, p.144).

Derrida diz que a soberania “coloca fim (...) ao tempo” (Derrida, 2003, p.38) ou “nunca dá tempo nem leva tempo” (Idem, p. 154). Entendendo “tempo” na frase acima como “passagem do tempo” é possível entender que a soberania não se “divide” na passagem do tempo, mas ao contrário se mantém “indivisível,” ou seja, imune à divisão do tempo. Assim como para Schmitt é o soberano quem pode suspender as leis vigentes e instaurar novas leis, para Derrida é a decisão soberana que, proveniente de uma origem que não provém ela mesma da divisibilidade do tempo, pode instaurar o Fim do Tempo ou o Começo do Tempo.

A concepção do tempo que representa a soberania como um ponto indivisível carrega, todavia, o grande problema de não poder satisfazer as condições temporais da vida mortal. O conceito de “vida mortal” precisa incluir em sua definição a ideia da passagem do tempo e da possibilidade da morte. Mais especificamente, o atributo “mortal” parece supor a ideia de que algo que existia (*vivia*) em algum momento deixará de existir (*morrerá*) e a ideia de que algo exista e depois deixe de existir parece ser impossível sem a suposição da passagem do tempo. Uma concepção do tempo na qual a passagem do tempo não é possível descreve, portanto, um modo de viver que é divino e não mortal.

Esse afastamento da vida mortal e aproximação da vida divina é ressaltado por Derrida na conferência: “Le Souverain Bien- ou l’Europe en Mal de Souveraineté.” Nessa, o autor diz que “a soberania consiste em se elevar acima (*au dessus*) do animal” ou “da vida natural do animal” (Derrida, 2004, p.134). E, ainda mais claramente: “[o direito excepcional soberano] corre o risco de (...) colocar o humano acima do humano, em direção a *potência toda poderosa divina* (que terá, aliás, frequentemente fundando o princípio de soberania em sua origem sagrada e teológica)” (Derrida, 2004, p. 124) [*meu grifo*].

Identificando a vida divina com a vida soberana, os seguintes passos podem ser dados:

1. A vida soberana *nega a passagem do tempo*. Ao negar a passagem do tempo, ela:
2. *exclui a possibilidade da morte*. Ao excluir a possibilidade da morte, ela:
3. *exclui a possibilidade da vida mortal*. Esses passos se justificam pelo fato de que a exclusão da passagem do tempo e, com isso, da possibilidade da morte, teria como consequência a exclusão simultânea da possibilidade de que qualquer coisa possa acontecer. Para Derrida, sem a *possibilidade* de

que qualquer coisa possa “acontecer,” a vida passa a ser apenas outro nome para morte: “vida sem *différance*: outro nome da morte, historial metonímia onde o nome de Deus mantém a morte em respeito.” (Derrida, 1973, p. 87). E ainda: “presença pura do presente puro, que se pode indiferentemente denominar pureza da vida ou pureza da morte” (Derrida, 1973, p. 355) *ou* “presença pura ela mesma, se algo como tal fosse possível, não seria senão outro nome para morte” (Derrida, 1973, p. 190).

A negação da possibilidade da morte e a conseqüente exclusão dos mortais da vivência dessa vida permite-nos perceber que uma vida que fosse soberana e, portanto, divina, excluiria a possibilidade da morte e teria a eternidade como forma temporal privilegiada. Em um argumento análogo a esse, o comentarista Beardsworth (1996) chega à conclusão que a vida divina implica na negação do tempo (passagem do tempo). O comentarista acrescenta que a vida divina nega a passagem do tempo por apresentar uma forma temporal específica: a eternidade. Na seguinte passagem as duas afirmações estão reunidas: “O conceito de eternidade como presença eterna é predeterminado por uma temporalização do tempo particular, o presente. Em outras palavras, a presença eterna não é nada mais que a negação do tempo.” (Beardsworth, 1996, p. 106).

Seguindo as considerações de Beardsworth, podemos perceber que a palavra “divino,” exerce, portanto, um duplo papel. Ela é tanto (a) a representação teológica do poder político exercido sob o nome da soberania.⁶ Como (b) uma conotação temporal específica: a da eternidade entendida como divinização da concepção metafísica do tempo (presente indivisível). É o que Beardsworth assume ao dizer que o nome de “Deus” resume por excelência a negação da *passagem do tempo* na forma de um agora indivisível como “a fantasia que tudo possa ter lugar no ‘simulacro de um instante’” (idem, p.100).

Uma vez que não temos acesso à temporalidade divina, ou melhor, uma vez que não somos deuses e que não são os deuses quem realizam atos soberanos faz-se necessário pensar uma soberania que se divida no tempo, ou seja, uma que possa ser pensada como realizações de seres mortais e não divinos. Se pensarmos dentro dos limites da vida mortal, podemos afirmar que o ato soberano é dividido, no mínimo, em dois momentos. A saber: t^1

⁶ Ver, por exemplo, quando Derrida diz: “soberania que se representa frequentemente como humana ou divina, antropológico-teológica na verdade” (Derrida, 2004, p. 122).

- o instante que faço a promessa da soberania e t^2 - o instante no qual tal promessa deve se realizar. *Promessas acontecem no tempo*, portanto, se a soberania é uma promessa, ela precisa se dividir no tempo e *não* ter a forma de um “instante indivisível.” Segundo Derrida: “uma promessa se promete apenas para o que é mortal. Uma promessa tem sentido e gravidade apenas sob a condição da morte” (Derrida, 1972, p.143). Entendendo a “condição da morte” como a condição do tempo ou da passagem do tempo, podemos perceber que a promessa é um evento temporal que pode ou não se realizar em um futuro.

O futuro parece ser a dimensão privilegiada na qual a dimensão temporal da promessa se delinea. Uma promessa é sempre para o futuro e, por ser algo que está ainda por vir há sempre a possibilidade de que ela seja desfeita, e essa possibilidade é necessária para a constituição da promessa enquanto evento temporal. Derrida, todavia, entende o futuro de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, temos o futuro dado a partir da imagem da linha do tempo, isto é, um futuro pensado como “presente futuro” que sucede um “presente passado.” Em segundo lugar, temos um futuro *por vir* que não pode ser pensado a partir da forma do presente, porque, simplesmente, nada pode ser dito sobre sua forma. O por vir é aquilo que não pode ser previsto, portanto, é aquilo que permanece sem representações possíveis.

Podemos pensar essa divisão da seguinte forma: Por um lado temos um *futuro possível* que Derrida entende como o horizonte de possibilidade de uma dada ipseidade. Por outro lado temos um *futuro impossível* que, segundo Derrida: “chega do alto, sob a forma de uma injunção que não espera em um horizonte, que eu não vejo chegar” (Derrida, 2003, p.123).

Em *Vadios*, o autor resume esse cenário:

Eu oporei aqui todas as figuras que eu coloco sob o título de im-possível do que deve permanecer (de um modo não negativo) estrangeiro à ordem de meus possíveis, a ordem do “eu posso”, da ipseidade” (...). O que conta aqui, como para a vinda (*venue*) de todo acontecimento digno desse nome, de uma vinda imprevisível do outro, (...) da responsabilidade de decisão do outro – do outro em mim maior e mais velho que eu. (Derrida, 2003, p. 123)

O *futuro possível* é aquele projetado pela ‘força e poder’ de um “Eu posso”: de uma ipseidade que tem poder de ação e decisão sobre o futuro aqui e agora. Conjuntamente a esse futuro possível - cogitado dentro de uma “teleologia motivacional” – encontra-se o *futuro impossível*: “único, imprevisível, sem horizonte, não controlável por nenhuma

ipseidade (...) que se marca em um “por vir” que, para além do futuro (...) nomeia a vinda do que (*ce que*) chega e de quem (*ce qui*) chega” (Derrida, 2003, p. 127).

Ao dizer que o por vir está “além do futuro,” o autor parece estar querendo extravasar a compreensão ordinária da linha do tempo e nos conduzir para uma dimensão sobre a qual não podemos *nada dizer*.⁷ Ou seja, para a dimensão do irrepresentável, inimaginável, inconcebível, imprevisível, etc. “A vinda do que (*ce que*) chega e de quem (*ce qui*) chega” Derrida também chama de “evento” ou “acontecimento.” Derrida diz: “a imprevisibilidade de um acontecimento necessariamente sem horizonte, a vinda singular do outro, e em consequência, uma *força fraca*.” (Derrida, 2003, p. 13)

Dadas essas considerações sobre o futuro, podemos perceber que enquanto promessa, a soberania não está imune ao efeito de indeterminação da dimensão temporal do por vir. Nesse caso, a “indivisibilidade e excepcionalidade soberana” é adiada no tempo e lançada, inevitavelmente, em direção ao por vir. O adiamento em direção ao futuro é o que faz com que ocorra a divisibilidade temporal que torna a soberania fraca e não forte; mortal e não divina. A diferença temporal que constitui os atos de promessa é responsável, portanto, por trazer a mortalidade para dentro da discussão da soberania e com isso, a problematização da possibilidade da ocorrência de algo como um instante indivisível.

2. Incondicionalidade

Derrida afirma em *Vadios* que o conceito de soberania é composto por, dentre outras características, “certa promessa de incondicionalidade.” É o que se percebe a partir da seguinte passagem:

(...) a soberania é, antes de tudo, um dos traços pelos quais a razão define seu próprio poder e seu próprio elemento, a saber, *certa incondicionalidade*. Ela é também, em um único ponto de singularidade indivisível (Deus, o monarca, o povo, o Estado ou o Estado-Nação) a concentração da força e da exceção absolutas. (Derrida, 2003, p. 211). [*meu grifo*].

A promessa de “incondicionalidade” dentro do corpus derridiano assume diferentes nomes. Para nomear apenas alguns, poderíamos mencionar o que Derrida chama de

⁷ Refiro-me à expressão “nada dizer” porque caso esse “além do futuro” pudesse ser representado, ele não estaria imediatamente entrando na ordem do futuro possível e sendo antecipado ou previsto como esse?

exigência incondicional de hospitalidade, perdão, justiça e razão. Além desses temas maiores da obra derridiana, podemos adicionar algumas exigências políticas atuais como “Direitos Humanos,” o Comitê da Verdade instanciado pelo governo brasileiro para julgar os crimes da ditadura, o movimento Wikileaks em sua luta por uma “defesa global das fontes e liberdade de imprensa”. Além dessas, como diz Mansfield:

O nome dado a essa motivação indefinida e excessiva varia: Campo X-Ray na Bacia de Guantánamo opera em nome de certo regime do direito e da democracia. A ocupação da terra palestina é feita em nome da cidadania e da defesa da nacionalidade. Mesmo assassinatos nos campos foram feitos em nome da vida. Cada uma dessas instâncias do poder soberano se refere a algo maior que elas mesmas, talvez irrealizável, mesmo indefinível. (Mansfield, 2010, p. 133).

De acordo com Mansfield podemos definir a promessa de incondicionalidade como “uma motivação indefinida e excessiva.” Ou seja, ela seria um *apelo* ou uma *promessa* por algo extremamente grande que tenha como característica exceder toda e qualquer condição. Tal apelo, no entanto, pode apenas se efetivar praticamente se for submetido a regras e condições específicas que determinarão o modo de efetivação dessa exigência incondicional. Essas condições também são as mais diversas: o assassinato de milhares de pessoas no Campo X-Ray *em nome da democracia*, ataques cibernéticos *em nome da transparência* de informações, invasões armadas em territórios estrangeiros *em nome dos Direitos Humanos*, etc. O que essas condições têm em comum é o fato de traírem suas promessas incondicionais e, com isso, exporem a existência de um hiato entre o campo do incondicional e do condicional.

Apesar de não ser um poder político dotado de soberania como é, por exemplo, o “Estado-Nação” a ONU é um dos exemplos principais de Derrida em *Vadios*. O que interessa ao autor é ressaltar como uma instituição destituída de soberania no campo formal apenas pode efetivar sua promessa incondicional quando lança mão da soberania do Conselho de Segurança. Derrida afirma: “é o Conselho de Segurança que, com seu poder de veto (...) detém todo o poder e decisão executória, toda a força efetiva da soberania” (Derrida, 2003, p. 141). Ao mesmo tempo, o Conselho de Segurança responde pela promessa incondicional das Nações Unidas na qual “Direitos Humanos,” “Igualdade” e “Paz” são os valores

principais. Trata-se, portanto, de uma situação complexa na qual em vias de efetivação de valores que em si mesmo não clamam por soberania, como o valor da paz, é necessário a efetivação de uma força soberana militar ainda mais forte que a dos Estados Soberanos isolados. Isto é: a *super* força militar do Conselho de Segurança.

Não é difícil, portanto, esboçar a seguinte equação:

Princípio incondicional = a paz / Meio condicional = Força armada.

Princípio incondicional = Igualdade/ Meio condicional = Direito de voto vitalício no Conselho de Segurança para apenas cinco países (França, Rússia, Inglaterra, US e China).

Ora, por que apenas cinco? A ONU não deveria por princípio (por responder pelos Direitos Humanos e não pelos Direitos do Cidadão) relativizar a soberania dos Estados-Nações *em nome dos* Direitos Humanos e acolher representantes de todos Estados? Uma vez que não é isso que acontece, como não constatar que os Direitos Humanos permanecem traídos pelo direito de alguns cidadãos - aqueles que têm seus estados representados? Ou, dito de outro modo, não é difícil constatar que toda a incondicionalidade prometida passa por um sinistro “cálculo” do incondicional.

Essa diferença entre *promessa* ou *apelo* incondicional, por um lado, e *efetivação* do incondicional a partir de uma série de *condicionalidades* por outro, leva Derrida a clamar pela separação entre incondicionalidade e condicionalidade. Tal separação também pode ser entendida como uma divisão entre a dita “exigência incondicional” e o tudo que Derrida entende pelas palavras “soberania, força, poder e ipseidade.” A seguinte passagem ilustra tal tentativa de separação:

Não podemos nós e não *devemos* nós distinguir, lá mesmo onde isso parece impossível, entre **por um lado, a compulsão ou auto-posicionamento da soberania (que é nada menos que a ipseidade mesma**, do mesmo do si mesmo (*meisme* de *metipsissimus*, *meisme*), ipseidade que comporta em si, como a etimologia também o confirma, a posição e o poder androcêntrico do pai de família [*maître de céans*], a maestria [*maîtrise*] soberana do senhor, do pai ou do esposo, a potência do *mesmo*, do *ipse* como si mesmo) e, **por outro lado, essa postulação de incondicionalidade, que encontramos tanto na exigência crítica como na exigência** (desculpem-me a expressão) **desconstrutiva da razão? Em nome da razão?** (Derrida, 2003, p. 196-7). [meu grifo].

A partir dessa distinção, podemos notar dois pontos importantes: Primeiramente, a soberania não é incondicional nela mesma, mas apenas a promessa de “algo incondicional.” Em segundo lugar, a dita “exigência incondicional” não é independente de atos condicionais. A conexão entre exigência incondicional e efetividade condicional é mútua e pode ser entendida como uma relação de *irreducibilidade* e uma *heterogeneidade*. A irreducibilidade se justifica porque a incondicionalidade seria entendida como uma promessa apenas possível na forma condicional de um ato soberano. Ela não poderia existir isolada de um poder que a instanciará. Já a heterogeneidade se justifica pelo fato de que, ao ser apenas uma promessa de algo muito maior que ela mesma, a soberania não pode trazer a incondicionalidade à tona, não pode torná-la *de fato* possível. Da irreducibilidade e heterogeneidade entre esses dois polos duas consequências podem ser traçadas.

(a) Como consequência da *irreducibilidade* entre esses dois polos podemos ressaltar a valorização da ideia de soberania. O conceito de soberania não pode ser rapidamente posto de lado, pois ele é o ponto de partida a partir do qual qualquer promessa incondicional pode ser feita. Isso é verdade pois as chamadas exigências incondicionais não podem existir independente de um ato de força, isto é, de qualquer ato empírico que a torna efetiva. Dito isto, é possível concordar com Mansfield (2010) quando o autor afirma que o entendimento derridiano da soberania acarreta em uma “reabilitação” desta dentro de um cenário político no qual esta tendia ao ostracismo. Mansfield diz:

Depois de Foucault, a ideia de que a subjetividade é uma distribuição de poder tornou - se quase ortodoxa, no entanto, ironicamente, a ideia foucaultiana de que o poder é inalienável ao sujeito tem sido largamente interpretada como um horror a implícita contaminação do poder e uma necessidade de ceticismo em relação à subjetividade. *O resultado tem sido o abandono do poder como uma meta politicamente significativa. De fato, muitos escrevem como o inalcançável, porém orientador objetivo que nós aspiramos fosse um mundo não contaminado pela praga do poder e pelas subjetividades que ele tenciona e que uma abordagem crítica ao poder pode ser apenas a de uma leitura cética.* (Mansfield, 2010, p.137). [meu grifo].

Essa *afirmação* de Mansfield parece estar em consonância com a *pergunta* que Wendy Brown se faz no artigo “Hesitações Soberanas”:

Por que? Porque esses árduos desenvolvimentos de recuperação e salvamento, proteção e deslocamento, no lugar de uma problematização maior à soberania? Por que não se unir a Agamben, Hardt, Negri e outros contemporâneos em identificar o poder soberano como o que deve ser problematizado em nome de uma justiça global, como o que deveria ser deixado de lado na democracia por vir? Ou por que não se juntar a Foucault, Deleuze e Connolly numa *exposé* dos conceitos da soberania como filosoficamente insustentáveis, historicamente ultrapassados e empiricamente falsos? (Brown, 2009, p.115).⁸

A pergunta de Brown e a afirmação de Mansfield estão de acordo no tocante à descrição de uma interpretação da filosofia política do séc. XX. Nessa interpretação, a soberania seria algo de que devemos nos livrar em nome de um pensamento político que prescindia o poder. A conclusão de Mansfield é, todavia, oposta a essa interpretação: “Em outras palavras, o poder precisa ser restaurado (*restored*) não como um objeto de veneração ou honra, mas de possibilidade” (Mansfield, 2010, p.137).

Essa conclusão indica que, na soberania tal qual identificada por Derrida, também se encontra a chance de sua desconstrução. Isso é, por ser irreduzível à promessa de uma exigência incondicional da “razão,” ela traz consigo mesma a possibilidade de sua própria desconstrução. Nesse caso, caso ela fosse abolida, a possibilidade de se “abolir” ou desconstruir a soberania também o seria. A passagem seguinte de *Vadios* confirma essa afirmação:

(...) seria imprudente e precipitado, na verdade pouco *razoável* [*raisonnable*] opor-se incondicionalmente, de frente, a uma soberania ela mesma incondicional e indivisível. Não se pode combater, e de *frente, toda* soberania, a soberania em geral, sem ameaçar ao mesmo tempo, além da figura estado-nacional da soberania, os princípios clássicos da liberdade e da auto-determinação. (Derrida, 2003, p. 216).

Além disso, opor-se incondicionalmente à soberania significaria para Derrida, opor-se aos valores clássicos de liberdade e auto-determinação. Esses “princípios clássicos” parecem poder ser genericamente resumidos na noção de ipseidade como a força ou o poder de retornar a si mesmo, se auto determinar. Eles estariam condensados na curtíssima frase: “Eu posso.”

⁸ Todas as traduções do autor no presente trabalho são de minha autoria.

Por ipseidade eu pressuponho então algum “Eu posso,” ou ao menos o poder que *dá a si mesmo* sua lei, sua força de lei, sua representação de si mesmo, a reunião soberana e reapropriativa de si, a simultaneidade do conjunto (*assemblage*) ou da assembleia, do ser em conjunto, ou “viver junto” como também se diz. (Derrida, 2003, p. 30).

A ipseidade se inscreve no discurso mais amplo sobre a “emancipação” que Derrida acredita ser crucial na cena política e apenas abandonado a partir das “piores cumplicidades.” Derrida diz: “Nada me parece menos perempto do que o clássico ideal emancipador. Não se pode tentar desqualificá-lo hoje, de modo grosseiro ou sofisticado, sem pelo menos alguma leviandade e sem estabelecer as piores cumplicidades.” (Derrida, 2010, p. 57) De modo ainda mais afirmativo, Derrida reafirma a importância das promessas clássicas emancipadoras “em todas as áreas do mundo e da sociedade.” O autor diz:

Eu acredito que há hoje muito o que se fazer a respeito da emancipação, em todos os domínios e em todas as áreas do mundo e da sociedade. Mesmo que eu não queira inscrever o discurso sobre a emancipação em uma teleologia, numa metafísica, eu nego a menor crença de que não haja decisão ou gesto político sem, o que eu chamaria um ‘Sim’ à emancipação (Derrida, 1996, p. 84).

Sem que essas “promessas emancipadoras” sejam feitas, a chance de que elas sejam reformuladas, desconstruídas e modificadas também não existiria – o que poderia servir como alibi para o exercício de uma soberania pura e sem prerrogativas. Isso porque na ausência de tais “princípios clássicos” a necessidade de se pedir perdão⁹ por não cumpri-los também não se colocaria. Mesmo concordando a crítica feita pela tradição mencionada por Mansfield e Brown, a saber – a de que tais princípios clássicos não são cumpridos, nunca foram cumpridos nem nunca o serão -, Derrida acredita que abdicar deles não é a melhor solução para esse problema. Ao contrário, é alibi para o exercício de uma “soberania pura” que disfarçada de “negação do poder” não precisaria se justificar diante de nada nem ninguém. Já manter tais princípios clássicos (apenas na forma de uma promessa que se sabe

⁹ Para uma abordagem do tema do perdão em Derrida ver: DUQUE-ESTRADA. “sobretudo... o perdão- (im) possibilidade, alteridade, afirmação. In **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora PUC/Rio. 2008.

a princípio que não será cumprida) pode ser a chance de enfraquecer a força soberana e fazê-la ter que se justificar diante de suas promessas.

(b) A heterogeneidade entre, por um lado, a exigência incondicional da razão e por outro lado, a soberania, tem como consequência o fato que a segunda precisa se *justificar* diante da primeira. Sua condicionalidade precisa ser explicada e defendida, uma vez que a incondicionalidade absoluta não está nela “presente,” mas apenas prometida. Diante do fracasso diante desse “algo maior que elas mesmas, talvez irrealizável, mesmo indefinível,” a soberania, segundo Derrida, precisa ser entendida como aquilo que “chega apenas de modo crítico, precário, instável, *a soberania pode apenas tender*, por um tempo limitado, a reinar sem partilha. *Ela pode apenas tender* à hegemonia imperial.” (Derrida, 2003, p. 146). [*meu grifo*].

Se o ato soberano é apenas uma tendência à soberania e não a soberania nela mesma, podemos perceber que, ainda nas palavras de Derrida: “(...) a soberania pura não existe, ela está sempre se pondo e se desmentindo, se denegando ou se retratando, se auto imunizando.” (Derrida, 2003, p. 144). “Por e se desmentir,” “denegar e retratar” e “auto imunizar” são nesse caso derivados do hiato entre a soberania e a incondicionalidade. O fato de que cada ato soberano tenha que se justificar diante de cada promessa não cumprida conduz à racionalização da soberania. Isto é, a divisão dessa em regras e normas. A racionalização da soberania, no entanto, é, para Derrida, sua própria desconstrução, uma vez que explicar e justificar a incondicionalidade desta já implica em “destruir sua imunidade, voltar contra ela mesma.” É o que Derrida diz:

Atribuir um sentido à soberania, justificá-la, encontrar para ela uma razão, já é destruir (*entamer*) sua excepcionalidade de decisão, submetê-la a regras, a um direito, a uma lei geral, ao conceito. É, portanto, dividi-la, submetê-la à partição, à participação, à partilha. É repartir. E *repartir a soberania é destruir (entamer) sua imunidade, voltar contra ela mesma.* (Derrida, 2003, p. 144) [*meu grifo*].

Deparamo-nos, portanto, com uma soberania incapaz de ser incondicional nela mesma. Como diz Mansfield (2010, p.133): “O poder soberano se refere a algo que é excessivo em relação a si mesmo, que ele sempre clama estar ativando, mas que ele não

pode conter.” Ao se dividir em regras e condições que condicionam o incondicional e ao fazer com que com essas regras respondam ou se justifiquem diante de suas promessas incondicionais, a força soberana evidencia fraqueza e vulnerabilidade.

Podemos concluir, portanto, que a autoimunidade se desenvolve a partir da heterogeneidade entre incondicionalidade e soberania. A soberania se autoimuniza ao se dividir em regras e condições que condicionam o incondicional e ao fazer com que com essas regras respondam ou se justifiquem diante de suas promessas incondicionais. Ao fazer isso, no entanto, a força soberana mostra-se como uma “*força fraca*”¹⁰ ou uma “não-soberania vulnerável, sofredora e divisível, mortal mesmo, capaz de se contradizer ou de se arrepender” (Derrida, 2003, p. 215-6).

3. Conclusão

Enquanto promessa, a soberania se estabelece numa certa relação com o futuro. Tal futuro é entendido por Derrida como por vir. A relação com o futuro por vir apenas faz sentido se entendermos a soberania não mais a partir da temporalidade divina (eternidade ou indivisibilidade do tempo), mas a partir da temporalidade mortal. Ou seja, uma temporalidade na qual a passagem do tempo é necessária e com isso, a imprevisibilidade do por vir. Entender a soberania como uma promessa temporal não anula, todavia, a importância desse conceito em nosso atual contexto sócio-político. Uma promessa é aquilo que tanto vivemos “em nome de” como aquilo que podemos morrer “em nome de,” portanto, como diz Derrida ela é “o essencial da coisa” e não devemos menosprezar seus efeitos nem ignorar seu conteúdo normativo. Ou melhor, como resume o autor:

(...) mesmo que este sonho é destinado a permanecer como sonho, a promessa – é melhor falar de promessa que de sonho –, a promessa, ela, enquanto promessa é um acontecimento, ela existe. (...) Portanto, falar de sonho não é falar de um “*surplus*” acidental, é o *essencial da coisa*, esse ‘*sonho*.’ (Derrida, 1992, p. 146). [*meu grifo*].

¹⁰ Michal Nass salienta que a autoimunidade além de tornar a soberania uma *força fraca*, pode ser entendida ela mesma como uma *força fraca*. O autor diz: “autoimunidade não é oposta a imunidade, mas é como se ela fosse secretada por essa; ela é uma “força” auto destrutiva produzida pelo próprio gesto imunizador, uma força fraca que arruína a força ou poder da soberania.” (Nass, 2006, p.34).

A desconstrução da incondicionalidade da soberania funciona em conjunto com a desconstrução de sua suposta indivisibilidade: é a partir da heterogeneidade entre promessa incondicional e efetivação condicional da incondicionalidade que a soberania se mostra uma força fraca e mortal. Derrida pretende mostrar que a força indivisível e incondicional soberana não acontece no mundo enquanto uma experiência vivida, mas apenas enquanto uma experiência prometida. Assim, todo o esforço do autor parece ser de chamar atenção para o fato de que estamos cercados de promessas de soberania, mas, ao mesmo tempo, pobres de soberania e invariavelmente sofrendo com sua falta, abandonados e traídos por promessas em seu nome.

Referências Bibliográficas

BEARDSWORTH, R. **Derrida and The Political**. London: Routledge, 1996.

BROWN, Wendy. "Sovereign Hesitations." In CHEAH, P. e GUERLAC, E. P. (Org.) **Derrida and the Time of the Political**. Durham and London: Duke University Press, p. 114- 132, 2009.

DERRIDA, Jacques. "Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos – Diálogos com Jacques Derrida" In **Filosofia em Tempos de Terror: Diálogos com Habermas e Derrida**. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. "Dialangues." In **Points de Suspension: Entretien**, ed. E. Weber. Paris: Galilée, 1992.

_____. **Força de Lei: O Fundamento Místico da Autoridade**. Trad. Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **Marges de la Philosophie**. Paris: 1972.

_____. **Politiques de l’Amitié**, Paris: Galilée, 1994.

_____. “Remarks on Deconstruction and Pragmatism” In Mouffe, Chantal (ed.) **Deconstruction and Pragmatism**, London and NY: Routledge, 1996.

_____. “Le Souverain Bien: l’Europe en Mal de Souveraineté.” Paris: Cité, v. 30, p. 103-142. Presses Universitaires de France, 2007.

_____. **Voyous: Deux Essais sur la Raison**. Paris: 2003.

MANSFIELD, Nick. **The God Who Deconstructs Himself: Sovereignty and Subjectivity between Freud, Bataille, and Derrida**. New York: Fordham University Press, 2010.

NASS, Michael. “‘One Nation...Indivisible’: Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God.” In *Research in Phenomenology*, 36, p. 15-42, 2006.