



## A soberania será algum dia desconstruída? \*

### Will Sovereignty Ever Be Deconstructed?

DOI: 10.20873-rpv9n1-00

Catherine Malabou

#### Resumo

Em uma entrevista de 1977, Michel Foucault argumenta que é necessário criar uma filosofia política desvinculada do conceito de soberania, já que “cortar a cabeça do rei” é impossível na teoria política. Democracias ocidentais ainda estão conectadas a esse modelo político e jurídico. Não há soberania sem um soberano. Surge, assim, a necessidade de desconstruir a soberania na filosofia contemporânea. Catherine Malabou afirma que filósofos como Foucault, Derrida e Agamben fracassaram nesse objetivo, pois ao tentar definir o que resiste à soberania, acabam permitindo sua continuidade. Malabou volta-se justamente na biopolítica, conceito introduzido por Foucault e reformulado por Agamben e Derrida, caracterizado como um poder centrado no controle da vida. Para desconstruir a biopolítica, é necessário um ponto de interseção entre biologia e história, no qual se encontrem o sujeito político e ser vivo. No entanto, para Foucault, Agamben e Derrida, a biologia está sempre ligada à soberania, apresentada como ciência que transgredir seus limites para controlar a vida. O argumento de Malabou aponta para o fato de que qualquer resistência biológica ao biopoder é impossível, pois a determinação biológica da vida deve ser transgredida. Ela propõe a existência de dois conceitos de vida: a vida biológica e a vida simbólica, com a última revelando o potencial de resistência. Para a autora, novas categorias biológicas, como a epigenética, podem ajudar a encontrar um novo materialismo. A epigenética, segundo ela, resiste à redução política da biologia a mero veículo de poder, revelando a intrincada relação entre o biológico e o simbólico, sem transgressão do biológico. A plasticidade dialética da diferença, em vez da indiferença simbólica, seria a forma mais eficiente de desconstruir a soberania, destacando o alcance revolucionário dos mecanismos biológicos, especialmente a epigênese.

#### Palavras chaves

Biopolítica. Biológico e simbólico. Plasticidade. Epigenética.

---

\* Extraído de C. Malabou, “Will Sovereignty Ever Be Deconstructed?”. In: *Plastic Materialities. Politics, legality, and metamorphosis in the work of Catherine Malabou*. Ed. B. Bhandar, J. Goldberg-Hiller, Durham and London: Duke University Press, 2015, pp. 35-46. Traduzido do inglês por Antonio Frank Jardimino Maciel. O tradutor e a Revista Perspectivas agradecem à autora pela autorização para publicar esta tradução.

## Abstract

In a 1977 interview, Michel Foucault argues for the creation of a political philosophy detached from the concept of sovereignty, as “cutting off the king’s head” is impossible in political theory. Western democracies remain connected to this political and legal model, as there is no sovereignty without a ruler. This creates a need to deconstruct sovereignty in contemporary philosophy. Catherine Malabou contends that philosophers such as Foucault, Derrida, and Agamben have failed in this objective; by attempting to define what resists sovereignty, they inadvertently allow it to persist. Malabou turns to biopolitics, a concept introduced by Foucault and reformulated by Agamben and Derrida, which centers on the control of life. To deconstruct biopolitics, we need an intersection between biology and history, where the political subject and the living being meet. However, for Foucault, Agamben, and Derrida, biology is always linked to sovereignty, portrayed as a science that transgresses its limits to control life. Malabou argues that any biological resistance to biopower is impossible because the biological determination of life must be transgressed. She proposes the existence of two concepts of life: biological life and symbolic life, with the latter revealing the potential for resistance. For Malabou, new biological categories, such as epigenetics, can help find a new materialism. She asserts that epigenetics resists the political reduction of biology to a mere vehicle of power, revealing the intricate relationship between the biological and the symbolic without transgressing the biological. The dialectical plasticity of difference, rather than symbolic indifference, would be the most efficient way to deconstruct sovereignty, highlighting the revolutionary potential of biological mechanisms, especially epigenesis.

## Keywords

Biopolitics. Biological and symbolic. Plasticity. Epigenetics.

Em “Verdade e Poder”, uma entrevista de 1977, Michel Foucault declara:

o que precisamos é de uma filosofia política que não seja construída em torno do problema da soberania, ou seja da lei, ou seja da interdição. É necessário cortar a cabeça do rei: isto ainda não foi feito na teoria política. (FOUCAULT, 1977, p. 15).

Por que Foucault afirma essa persistência da realeza na teoria política contemporânea?

Mas a passagem da soberania real para a soberania democrática ou popular já não foi realizada há muito tempo no Ocidente? De acordo com Foucault, essa passagem não mudou a própria estrutura da soberania, que está sempre ligada – seja qual for o sistema político que a caracteriza – à monarquia – isto é, com um sistema de poder tendo um único centro e no qual o direito é a única expressão da autoridade. Este modelo é, segundo Foucault, aquele do *Leviatã* de Hobbes. Cortar a cabeça do rei significa

desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado. (FOUCAULT, 2005, p. 40).

As democracias ocidentais ainda são, segundo Foucault, dependentes desse modelo por causa de sua estrutura jurídica. Estas são, então, secretamente habitadas pela figura remanescente do soberano, isto é, do rei.

Parece, portanto, que nenhuma forma de soberania pode existir independentemente da figura do soberano. Não há soberania sem o soberano. Não há soberania sem um rei. Isso explica por que a própria noção de soberania deve ser criticada ou, como Derrida declara em seu seminário *A Besta e o Soberano* (DERRIDA, 2024), por que esta deve ser desconstruída.

Essa desconstrução está a caminho? Tem alguma chance de alcançar seu objetivo? De ser realizada? Nós, após Foucault, após Derrida – e acrescento, após Agamben – temos cortado a cabeça do rei? A minha resposta, aqui, é não.

Como posso justificar tal posição? Para desenvolver o meu argumento, volto-me primeiramente para o conceito de biopolítica, forjado por Foucault e reelaborado por Agamben e Derrida de duas maneiras diferentes. Segundo Foucault, a soberania, tanto como estrutura de poder como sistema político, tem desaparecido do Ocidente com o surgimento da modernidade. Uma nova forma de organização, que nada tem a ver com a soberania, substitui-a. Na virada do século XVII, o modelo piramidal do Leviatã, descrito na filosofia política, aparece como o que na realidade é: a máscara ideológica que esconde um desaparecimento ou um vazio – precisamente, o vazio da soberania. Foucault declara que daquela época até o século XVIII, emerge uma nova forma de poder que é “absolutamente incompatível com as relações de soberania” (FOUCAULT, 2005, p. 42) e é ocultada pela persistente afirmação ideológica da soberania. Esta nova forma de poder é constituída pela paradoxal disseminação do poder, pela existência de múltiplas redes, centros de controle, pela supremacia da norma sobre a lei, da disciplina e das tecnologias de condicionamento sobre a repressão.

Deve-se ter em mente que, entre todas as invenções técnicas fundamentais dos séculos XVII-XVIII, surgiu uma nova tecnologia de exercício do poder que é provavelmente mais importante do que as reformas constitucionais ou das novas formas de governo que foram estabelecidas no final do século XVIII. (FOUCAULT, 1977, p. 18).

Este novo exercício do poder não é de modo algum redutível à estrutura da soberania:

O poder tinha que chegar ao ponto de até ter acesso aos corpos dos indivíduos, aos seus atos, atitudes e modos de comportamento cotidiano. [...] Daí surgem os problemas de demografia, de saúde pública, de higiene, de habitat, de longevidade e de fertilidade. E a importância política do problema do sexo deve-se, creio eu, ao fato de que o sexo se localiza no ponto de intersecção das disciplinas do corpo e do controle das populações. (FOUCAULT, 1977, p. 19).

O ponto de intersecção da disciplina do corpo e do controle da população constitui aquilo que Foucault chama, pela primeira vez em 1974, de “biopolítica”.

Mais tarde, em *História da Sexualidade*, volume 1, ele escreve:

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal [vivente]<sup>1</sup> e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser [vivente] está em questão. (FOUCAULT, 1988, p. 134).

Pouco mais acima, ele registrava:

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie [vivente] num mundo [vivente], ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. (FOUCAULT, 1988, p. 134).

A biopolítica desempenha um duplo papel. Porque inaugura uma nova forma de autoridade política feita de micropoderes que produz uma “sujeição dos corpos e o controle das populações” (FOUCAULT, 1988, p. 134), a biopolítica é, em si, uma ferramenta da soberania. Isto desafia a sua estrutura. Ao mesmo tempo, a biopolítica encobre o seu próprio poder desconstrutivo na medida em que se esconde atrás da máscara ideológica tradicional da soberania. Se a emergência do biopoder inaugura o reinado da norma, este esconde a própria operação de

---

<sup>1</sup> No francês o termo utilizado é *vivant* que é muito próximo ao particípio presente do latim *vivens, viventis*. Em português o termo vem utilizado em diferentes maneiras: ser vivo (a mais utilizada), vivo ou vivente. Na tradução do texto de Foucault de fato o a locução utilizada é “ser vivo”. Nós no caso para manter uma certa coerência terminológica e aproximação idiomática vamos utilizar o termo “vivente” modificando ulteriormente a tradução brasileira. Por isso vamos colocar entre colchetes qualquer alteração feita nas traduções originais por quanto concerne este termo em específico [N. T.].

normalização por trás da velha figura da lei. Uma sociedade normalizada é o resultado histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.

Por referência às sociedades que conhecemos até o século XVIII, nós entramos em uma fase de regressão jurídica; as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não devem iludir-nos: são formas que tomam aceitável um poder essencialmente normalizador. (FOUCAULT, 1988, pp. 135-136).

O “direito” à vida torna-se a máscara biopolítica que dissimula a normalização da vida.

Em que consiste, então, a tarefa do filósofo? O filósofo deve desconstruir a desconstrução biopolítica, isto é, desvendá-la e resistir à sua tendência ideológica. Tal tarefa exige que situemos o ponto [de intersecção] no qual a biologia e a história, o sujeito vivente e o sujeito político, se encontram ou se tocam.

A questão que estou levantando aqui surge precisamente nessa intersecção. Isto concerne ao discurso filosófico, mais precisamente, à estrutura da crítica filosófica da biopolítica. Como os filósofos contemporâneos caracterizam a convergência entre biologia e história?

Como afirma Foucault em vários textos, a emergência da biopolítica é inseparável do surgimento da biologia como ciência. Somente na virada do século XVII, quando a biologia se constitui como uma ciência que substitui a história natural, é que a biopolítica se torna possível. O sujeito político torna-se doravante o sujeito vivente, o indivíduo tal como é determinado pela biologia.

O problema é o seguinte: para Foucault, como para Agamben ou Derrida, mesmo de maneiras diferentes, a biologia é sempre apresentada como intimamente ligada à soberania em sua figura tradicional. A biologia é sempre retratada como uma ciência que transgride os próprios limites para reprimir, domesticar, instrumentalizar a vida; isto é, como um poder de normalização, mas um poder que oculta precisamente a sua relação essencial com a norma e surge como aquilo que inscreve a lei nos organismos. Função, programa, teleologia, organismo: estes são alguns exemplos de como a biologia imprime, conceitual e praticamente, a figura da lei e do soberano no coração da biopolítica, ou seja, no coração da vida também. Um organismo sempre tem a forma de um micro-Leviatã. Isto explica por que um pensador como Deleuze diz que

temos de pensar em corpos fora dos organismos. A biologia desempenha o papel do soberano, diz Derrida, do rei (Cfr. DERRIDA, 2024). Isto também explica por que a biologia sempre surge, para os filósofos, como um instrumento de poder, nunca como um campo ou ferramenta emancipatória.

Não pode haver qualquer resistência *biológica* ao *biopoder*.

Isso significa que a biologia – a determinação biológica da vida – deve ser transgredida. Como se sempre existissem dois conceitos de vida na vida. Para os filósofos sobre os quais estou falando aqui, existe uma definição não biológica da vida que transgride ou excede a definição científica e objetiva. Este excesso de vida é a vida simbólica. Vida simbólica em oposição à vida biológica. Esta vida simbólica aparece como um recurso ou uma potencialidade da resistência.

Na *História da Sexualidade*, Foucault declara:

Não [vejo] uma “história das mentalidades”, portanto, que só leve em conta os corpos pela maneira como foram percebidos ou receberam sentido e valor; mas “história dos corpos” e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais [vivente]. (FOUCAULT, 1988, p. 142).

Se a biologia investe no que há de “mais material” e “mais vivente” nos corpos, isso significa que há uma dimensão menos material e menos vivente. O que pode estar fora, [além] do corpo simbólico? A carne?

Em *Homo Sacer*, Agamben escreve: “a vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente” (AGAMBEN, 2007, p. 146). Isto significa que a vida nua não é redutível ao biológico. É a parte simbólica da vida que reside no corpo biológico. Um corpo no corpo.

Em *A Besta e o Soberano*, Derrida caracteriza o animal como um poema. O poema é irreduzível a um organismo. A dimensão poética do animal é o que escapa para sempre ao biopoder e à instrumentalização da vida. Esta essência poética constitui a parte sagrada da vida. Em um texto anterior, *Fé e Saber*, Derrida já havia declarado que “a vida só tem valor absoluto se vale mais que a vida” (DERRIDA, 2002, p. 87). Mais do que o “natural” e o “bio-zoológico”. “A dignidade da vida só pode subsistir além do ser vivente atual.” A vida está “aberta a algo e a algo mais do que ela mesma” (DERRIDA, 2002, p. 87).

Permanece, então, nessas abordagens, uma fronteira entre duas noções da vida, entre duas vidas. A desconstrução, ou crítica da biopolítica, mantém a velha relação entre o biológico e o simbólico, a discrepância, a separação que existe entre eles. Isto é o que impede que tal desconstrução ou tal crítica de substituam as abordagens tradicionais ou metafísicas da vida. O que quero dizer com a “velha relação”? Refiro-me aqui ao famoso livro de Ernst Kantorowicz *Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo de Teologia Política Medieval* (1998). O rei tem dois corpos: um corpo natural e um imaterial.

Deixem-me recordar a definição dos dois corpos: “pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu Corpo natural (se considerado em si mesmo) é um Corpo mortal, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente [...]. Mas seu Corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e Governo (KANTOROWICZ, 1998, p. 21)<sup>2</sup>. Eric Santner, em seu belo livro *The Royal Remains: The People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty* (2011), chama esses dois corpos de biológico e simbólico. É então surpreendente notar como a crítica ou a desconstrução da soberania está estruturada como a própria entidade que tende a criticar ou desconstruir. Ao distinguir duas vidas e dois corpos, os filósofos contemporâneos reafirmam a teoria da soberania, ou seja, a cisão entre o simbólico e o biológico.

É claro que, para Foucault, Derrida e Agamben, “simbólico” não significa imortal ou infinito em oposição a biológico (entendido como finito e destrutível). No entanto, a divisão permanece – e este é, com efeito, um “resíduo real” – entre o empírico e o simbólico, entre o natural e algo que lhe é irreduzível, independentemente da sua definição. Ao criticar a soberania, a filosofia revela a sua própria soberania, isto é, os dois corpos do seu discurso.

Tornou-se urgente desconstruir este discurso desconstrutivo, pôr fim à divisão entre os dois corpos. Tornou-se de fundamental importância sublinhar a força política de resistência inscrita nos conceitos biológicos mais recentes. É hora de afirmar que a biologia pode desempenhar um papel diferente daquele de um resíduo real. Chegou a hora de libertar a filosofia

---

<sup>2</sup> Kantorowicz traz uma citação de Plowden (1816, 212a).

continental da rígida separação que sempre se manteve entre o biológico, portanto, o material, e o simbólico, ou seja, o imaterial ou o transcendental.

Descobertas biológicas recentes revelam a *plasticidade da diferença*: isto é, a plasticidade do genoma, das células, do desenvolvimento do cérebro – todos elementos que desafiam a ideia de um determinismo genético estrito e nos permitem ir além da distinção clássica entre corpo e carne, entre um organismo material, obscuro, mecanicamente determinado, por um lado, e um corpo espiritual ou espírito encarnado, por outro. O que até recentemente parecia irreversível ou imutável – o código genético, a diferenciação celular, o fenótipo, em geral – é atualmente descrito como plástico, quer dizer, mutável e reversível. Recentemente, até os filósofos continentais têm articulado a noção de diferença. Temos agora que elaborar uma teoria sobre aquilo que a mudança da diferença possa significar. A reversibilidade da diferença, trazida à luz pela biologia atual, abre uma nova perspectiva sobre a relação entre o simbólico e o biológico. A interação dialética entre eles inscreve-se no corpo, e não fora dele, pondo fim à lógica dos dois corpos, mas, conseqüentemente, desafiando também a estrutura da soberania inerente a este discurso filosófico. Um dos mais importantes de todos os conceitos biológicos atuais, o da epigenética, é um fator privilegiado nesta radical mudança de orientação.

O que desenvolvo aqui concernente à filosofia é válido para qualquer outro discurso (ciência política, antropologia, direito etc.) no qual ainda prevaleça um significado fixo e rígido do simbólico que mine a desconstrução do Leviatã. O simbólico ainda coloniza todos os discursos nas ciências humanas. É como se ainda precisássemos afirmar a existência de um além ou de um fora do real para conferir sentido à realidade, como se uma estrutura *a priori*, necessariamente imaterial, fosse solicitada para dar sentido à própria materialidade. Como se precisássemos dos dois corpos para poder matar o rei. . .

O que significa “simbólico” aqui? O significado contemporâneo deste termo, tal como o conhecemos, diferente de “simbolismo”, foi trazido à luz por Lévi-Strauss, principalmente na sua introdução à obra de Marcel Mauss. O simbólico designa o espaçamento estrutural das diferentes entidades que compõem uma linguagem, uma comunidade política ou os valores éticos de uma sociedade.

Segundo Lévi-Strauss (2003, p. 39), tal espaçamento tem a ver com a existência do que ele chama de significante flutuante, capaz de “representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e, portanto, suscetível de receber qualquer sentido”. É “um significante com um significado vago, altamente variável, inespecificável ou inexistente”. Como tal, um “significante flutuante” (MAUSS, 2003 p. 43) pode “significar coisas diferentes para pessoas diferentes: pode representar muitos ou mesmo quaisquer significados; eles podem significar o que seus intérpretes quiserem que eles signifiquem”. Diz-se que esse significante flutuante, que mantém a correspondência entre significantes e significados, possui um “valor zero” (MAUSS, 2003 p. 43), um valor *simbólico*.

Aqui, como vemos, o simbólico significa este espaço vazio que dá mobilidade à linguagem. É justamente porque a nossa linguagem está cheia destas pequenas palavras sem sentido – como “hau”, “mana”, e todas as palavras de Lewis Carroll citadas por Deleuze –, que ela funciona. Assim, o simbólico aqui designa as caixas ou lugares vazios ou espaços, o valor zero que determina a disposição de qualquer grupo de elementos significativos. O que Derrida chama de suplemento. Um excesso.

O simbólico, definido como o espaço vazio, tem, segundo Lévi-Strauss, uma dupla função: o espaço vazio, a “mana”, por exemplo, é tanto o sagrado quanto o que é oferecido em sacrifício. Os mais preservados e os mais expostos, tanto os sagrados como os sacrificáveis. A vida, na modernidade, aparece precisamente como sagrada e sacrificável. Isto explica o famoso título do livro de Agamben, *Homo Sacer*. “Sacer” designa algo que não está nem dentro nem fora e o que está dentro e fora ao mesmo tempo. Este é o estatuto da “vida nua”: algo que não está em lugar nenhum, nem dentro nem fora da comunidade. Isto é, sagrado e oferecido à morte. Como vimos anteriormente, a vida nua nunca coincide com a vida biológica. Novamente: “A vida nua [...] habita o corpo biológico de cada ser vivente” (AGAMBEN, 2007, p. 146). O espaço que separa a vida nua do corpo biológico só pode ser o espaço do simbólico.

Para Foucault, os mecanismos de poder tendem a obliterar, reduzir ou restringir o vazio do simbólico, a torná-lo com um conteúdo, a interromper a sua mobilidade e a transformá-lo numa essência ou numa entidade fixa. Eis o que a soberania é: o resultado de uma

transformação do significante flutuante numa figura rígida, a do rei ou do direito ou de qualquer outro tema central e centralizado. A biologia é pensada como o que torna possível essa transformação. Os conceitos biológicos são para Foucault imediatamente edíveis ou assimiláveis pela política: daí, por exemplo, sangue e sexo, que se constituem como valores político-orgânicos que aparecem como entidades centrais e centralizadas que obliteram a disseminação tanto do poder como dos corpos.

De novo, a biologia é aliada da soberania. Nunca serve à causa do simbólico, mas tenta sempre escondê-lo. Claro, este eclipse não é uma supressão. A própria política, assim como a soberania, está enraizada, como qualquer outra realidade, na economia simbólica. Resistir à soberania equivale, então, a reintroduzir o excesso, a desvendá-lo e a torna-lo incompreensível pelo poder. Tal gesto implica necessariamente uma transgressão do biológico. Os corpos resistentes, com a sua economia de prazeres (Foucault insiste no plural).

Deleuze, em “Em que se pode Reconhecer o Estruturalismo?” (DELEUZE, 1973) mostra que o simbólico, definido como um espaço vazio imaterial anterior, ocupa um papel importante no pensamento de Foucault. Deleuze demonstra que, para Foucault, o significante vazio ou flutuante para Foucault é a noção de sujeito, ou subjetividade, que não é uma substância ou uma essência, mas aparece, pelo contrário, como um puro vazio, uma lacuna, que obtém o seu conteúdo de seu gesto auto-formativo. O eu e o corpo assim formados e transformados não são propriamente biológicos. Mesmo que Foucault insista, particularmente nos seus últimos seminários, na importância do corpo biológico para a matéria filosófica, tal como aparece no Cínismo, por exemplo, fica claro que a formação e a transformação de si operam sobre o corpo simbólico em primeiro lugar. É claro que temos dois corpos em um. Em todos os casos, a biologia deve estar sempre dependente do simbólico. Sempre derivada dele. Um fenômeno secundário. A vida biológica permanece obscura, predeterminada, geneticamente programada, privada de qualquer sentido. A biologia continua ligada ao controle e à soberania.

Como disse no início, o problema é que essa crítica à soberania se estrutura exatamente como aquilo que ela critica. A divisão entre o biológico e o simbólico é a letra escarlate impressa pela soberania no corpo filosófico.

Se tentarmos apagar esta marca, se pudermos afirmar que a plasticidade habita o biológico, que abre, na vida orgânica, um suplemento de indeterminação, um vazio, uma entidade flutuante, será, então, possível afirmar que a vida material não depende, em sua dinâmica, de uma economia simbólica transcendental; que, pelo contrário, a vida biológica cria ou produz a sua própria simbolização.

A epigenética é capaz de nos fornecer esse conceito de suplemento biológico. Explico brevemente o que significa epigenética antes de insistir, para concluir, sobre suas implicações políticas.

O termo epigenética (grego: επί-, sobre ou acima de, ao lado) foi cunhado por Conrad Waddington em 1942 (WADDINGTON, 1942, p. 18-20). Designa o ramo da biologia que estuda a expressão genética, ou seja, os processos moleculares que permitem a formação de uma estrutura individual – o fenótipo – fora do primário genoma ou sequência de DNA. A expressão gênica diz respeito à tradução ou transcrição do DNA em proteínas via RNA. A passagem do genoma ao fenótipo envolve os mecanismos moleculares que constituem a diferenciação celular, prolongam a ação dos genes e dão ao organismo sua forma e estrutura. Isto implica que certos genes são ativados e outros inibidos. Estas operações de ativação e inibição dependem de fatores epigenéticos, ou seja, fatores de mudança que traduzem o DNA sem alterá-lo. A epigenética, em outras palavras, estuda mudanças ou modificações não genéticas. Estas mudanças são de importância primordial na formação biológica das identidades individuais.

O que é extremamente interessante é que tais mudanças são tanto químicas como ambientais. Ambiente, experiência e educação parecem ser fatores epigenéticos que desempenham um papel importante nesta formação. O desenvolvimento do cérebro, por exemplo, depende em grande parte de fatores epigenéticos. A anatomia do cérebro é determinada geneticamente. Mas as inúmeras possibilidades de conexão sináptica não o são. A formação de sinapses escapa ao determinismo genético e deve-se aos contatos que o organismo estabeleceu com o seu ambiente. O desenvolvimento conectivo do cérebro depende, ao longo da sua longa vida, da experiência e da aprendizagem. Significa que somos, em grande parte, os autores dos nossos próprios

cérebros. Como afirma um neurobiólogo contemporâneo: “o cérebro é mais do que um reflexo dos nossos genes” (SCHWARTZ; BEGLEY, 2003, p. 365).

A plasticidade é, de certa forma, geneticamente programada para se desenvolver e operar sem programa, plano, determinismo, cronograma, projeto ou pré-esquemáticação. A plasticidade neural permite moldar, reparar e remodelar conexões e, conseqüentemente, uma certa autotransformação do ser vivente.

Sem dúvida, pode-se comparar a distinção entre genética e a epigenética com a diferença entre escrever um livro e lê-lo. Uma vez que o livro é escrito, o texto (os genes ou a informação armazenada sob a forma de DNA) será a mesma em todos os exemplares distribuídos ao público. No entanto, cada leitor de um determinado livro terá uma interpretação ligeiramente diferente da história, que suscitará nele emoções e projeções pessoais ao longo dos vários capítulos. De uma forma muito comparável, a epigenética permitiria várias leituras de uma matriz fixa (o livro ou o código genético), dando origem a diversas interpretações, segundo as condições em que se consulta esta matriz (JENUWEIN, 2006, p. 3).

Em seu importante livro *Evolução em quatro dimensões*, Eva Jablonka e Marion J. Lamb dão uma definição muito semelhante:

Imagine uma peça musical representada por um sistema de notas escritas no papel, uma partitura. A partitura é copiada repetidas vezes à medida que é passada de uma geração à outra. [...] A relação entre a partitura e a música é análoga à distinção entre genótipo e fenótipo. (JABLONKA; LAMB, 2010, p. 137).

A obsolescência da noção de programa em biologia abre novas condições de experiência, novos limiares de racionalidade, bem como novos paradigmas filosóficos e teóricos. Se a natureza e a cultura estão intimamente ligadas na e através da epigenética, isso significa que a natureza e a história se encontram no biológico, que existe um encontro biológico entre elas. Nesse sentido, a biologia deixa de ser um campo puramente determinista, sem autonomia simbólica, simples matéria-prima para uso político. Pelo contrário, a epigenética é uma noção biológica que resiste à redução política da biologia a um puro e simples veículo de poder. O que a epigenética revela é a intrinsecidade originária do biológico e do simbólico que nunca implica uma transgressão do próprio biológico.

Não tenho intenção aqui de negar a dimensão simbólica da vida ou de afirmar que a vida tem apenas um sentido biológico. Minha opinião é que se admitirmos que a história e a biologia

formam um par dialético dentro da própria vida biológica, não precisamos examinar o biológico de um ponto de vista estrutural abrangente, mas, pelo contrário, podemos descobrir o significado estrutural do empírico dentro do empírico, dentro da “matéria vibrante” (BENNET, 2010).

Se conservarmos a definição do simbólico como espaço vazio ou vago, esse espaço vazio se tornará hodiernamente aquilo que eu chamo o espaço plástico ou o *locus* da plasticidade, algo que permite um jogo dentro da estrutura, que flexibiliza a rigidez do quadro – o quadro é o determinismo biológico. O simbólico aqui aparece como aquilo que permite a interação de determinismos e liberdade dentro do quadro ou da estrutura. Esta dimensão biológica simbólica é a tendência transformadora interna à materialidade, a tendência autotransformadora da vida. É a vida transformando-se sem se separar de si mesma. Aproveito para conceber a vida como possuidora de seus próprios modos de autotransformação, auto-organização e autodirecionamento.

O que desenvolvi aqui especificamente sobre a vida pode ser estendido a outros contextos em que o simbólico, definido como um excedente ou um suplemento, um excesso sobre o real, é concebido como uma arma política crítica. Como sabemos, a definição estruturalista do simbólico foi elaborada no quadro da relação com as sociedades primitivas, como traço comum a todas as comunidades humanas. Desafiar a prioridade do simbólico, assim definida, não é apenas tocar num ponto particular, por exemplo, aquele da filosofia e da biologia, como fiz aqui, mas abordar a questão da legitimidade política de tal prioridade em geral. Ainda temos que pressupor uma lacuna entre o estrutural e o material a fim de dar sentido ao material? Teremos que transcender a organização empírica do real a fim de produzir uma teoria do real? Ou deveríamos, ao invés, considerar tais gestos como atos soberanos que reinscrevem, tal como a realidade, o excesso no cerne do significado?

Eu me pergunto se as categorias de excesso, excedente, suplemento ainda são corretas para abordar qualquer tipo de organização. Bataille costumava opor o excesso, a “parte maldita”, à servidão da dialética hegeliana. Como sabemos, para Hegel, a energia nunca vem de fora do sistema, mas da reduplicação do negativo dentro dele mesmo. E se ele estivesse certo? E se a

plasticidade dialética da diferença fosse, mais do que a indiferença do simbólico, a forma mais eficiente de materializar a desconstrução da soberania?

## Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Trad. H. Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BENNETT, J. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.
- CHÂTELET, F. *História da Filosofia: Ideias e Doutrinas, volume 8, O Século XX*. São Paulo: Zahar Editora, 1973.
- DELEUZE, G. “Em que se pode Reconhecer o Estruturalismo?”. In: CHÂTELET, F. *História da Filosofia. Ideias e doutrinas. Volume 8. O Século XX*. São Paulo: Zahar Editora, 1973.
- DERRIDA, J. *A Besta e o Soberano – Vol.1 – Seminário (2002-2002)*. Trad. F. Bernardo. Coimbra: Palimage, 2024.
- DERRIDA, J. *Acts of Religion Jacques Derrida*. Ed, G. ANIDJAR. New York and London: Routledge, 2002.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. de M. T. da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del potere. Interventi politici*. Ed, A. Fontana e P. Pasquino. Torino: Giulio Einaudi Editori, 1977.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- JABLONKA, E. e J. LAMB, M. *Evolução em quatro dimensões: DNA, comportamento e a história da vida*. Trad. C. Ângelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- JENUWEIN, T. “Epigenetics”. 2006. <[www.epigenome.eu](http://www.epigenome.eu), [www.epigenome-noe.net](http://www.epigenome-noe.net)>.
- KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. C. Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, C. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. Trad., P. Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-46.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. Trad. P. Neves São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- SANTNER, E. *The Royal Remains: The People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2011
- WADDINGTON, C. H. *The epigenotype. Endeavour*. Vol. 1. 1942.

**Catherine Malabou**

Professora de filosofia na European Graduate School e na Universidade de Kihgston. Professora convidada em diversas universidades norte-americanas. Destaca-se por sua leitura de pensadores canônicos como Hegel, Heidegger e Kant, bem como por sua inserção crítica nos campos das ciências da vida. Entre suas muitas obras, encontram-se *L'Avenir de Hegel* (1994), *Plasticité* (2000), *Que faire de notre cerveau ?* (2004), *Ontologie de l'accident* (2009), *Sois mon corps* (com Judith Butler) (2010), *Le Plaisir effacé* (2020) e *Au voleur ! Anarchisme et philosophie* (2022).