

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES
INTERNACIONAIS

Bruna Holstein Meireles

**O PROBLEMA POLÍTICO DA SOBERANIA E A
(IM)POSSIBILIDADE DAS CULTURAS DE ANARQUIA
INTERNACIONAL DE ALEXANDER WENDT**

Brasília
2017

BRUNA HOLSTEIN MEIRELES

**O PROBLEMA POLÍTICO DA SOBERANIA E A
(IM)POSSIBILIDADE DAS CULTURAS DE ANARQUIA
INTERNACIONAL DE ALEXANDER WENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade de Brasília como requisito à obtenção do título de Mestra em Relações Internacionais. Área de concentração: Política Internacional e Comparada. Orientador: Luiz Daniel Jatobá França.

Brasília
2017

Bruna Holstein Meireles

O PROBLEMA POLÍTICO DA SOBERANIA E A (IM)POSSIBILIDADE DAS
CULTURAS DE ANARQUIA INTERNACIONAL DE ALEXANDER WENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade de Brasília como requisito à obtenção do título de Mestra em Relações Internacionais. Área de concentração: Política Internacional e Comparada. Orientador: Luiz Daniel Jatobá França.

Aprovada em 07/12/2017.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Daniel Jatobá França

Instituto de Relações Internacionais – Universidade de Brasília
(Orientador)

Prof. Dr. Juliano da Silva Cortinhas

Instituto de Relações Internacionais – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Victor Lage Coutinho

Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos – Universidade
Federal da Bahia

Profa. Dra. Cristina Yumie Aoki Inoue

Instituto de Relações Internacionais – Universidade de Brasília

*The cheese-mites asked how the cheese got there,
And warmly debated the matter;
The Orthodox said that it came from the air,
And the Heretics said from the platter.
They argued it long and they argued it strong,
And I hear they are arguing now;
But of all the choice spirits who lived in the cheese,
Not one of them thought of a cow.*

Sir Arthur Conan Doyle, A Parable.

RESUMO

Desde a década de 1980, o caráter social da política internacional tem sido problematizado por uma ampla gama de autores, e partindo das mais variadas vertentes críticas. Apesar do esforço por desestabilização que vem sendo realizado, a pressuposição da soberania, como propriedade essencial ou adquirida historicamente, segue a orientar uma série de análises teóricas de Relações Internacionais (RI), que variam do *mainstream* à teorização crítica. É com isso em mente que me proponho a fazer “duas coisas e uma só”. Meu objetivo central é desenvolver uma problematização política da soberania. Assim, tomo a teoria construtivista de Alexander Wendt como exemplar do problema político que a soberania implica para a política moderna, e, por conseguinte, para a política internacional e para as tentativas de explicá-la. Para realizar tais objetivos, esta dissertação foi dividida em três capítulos. No capítulo 1, introduzo o pensamento social de Wendt ao leitor. No capítulo 2, desenvolvo o argumento de que a soberania é um problema político. No capítulo 3, desconstruo a hipótese wendtiana sobre a estrutura cultural da anarquia internacional e exploro algumas implicações desta crítica para a sua hipótese, formulada alguns anos depois da publicação da sua teoria, de que o sistema internacional levará a um estado mundial. Por fim, concluo, primeiramente, que o imaginário da soberania segue central a explicações que tem no sistema de estados o seu objeto, e, em segundo lugar, que a permanência da soberania como um princípio nessas teorias faz das RI um sítio privilegiado para investigações críticas sobre a política contemporânea.

Palavras-chave: soberania; modernidade; política; ordem internacional; subjetividade.

ABSTRACT

Since the 1980's, the social character of international politics has been problematized by a wide range of authors, and from various critical perspectives. Despite the effort that has been accomplished towards destabilization, the assumption of sovereignty, either as an essential or historically acquired property, continues to drive a series of International Relations (IR) theoretical analyses, varying from the mainstream to critical theorization. It is with that in mind that I propose to do "one and two things". My main goal is to develop a political problematization of sovereignty. Accordingly, I take Alexander Wendt's constructivist theory as an exemplar of the political problem that sovereignty implies for modern politics, and thus for international politics and the attempts to explain it. To achieve such objectives, this dissertation is divided in three chapters. In chapter 1, I introduce the reader to Wendt's social thought. In chapter 2, I develop the argument that sovereignty is a political problem. In chapter 3, I deconstruct the wendtian hypothesis about the cultural structure of international anarchy and explore some of the implications of such critique to his hypothesis, formulated a few years after his theory's publication, that the international system will lead to a world state. In the end, I conclude firstly that sovereignty's imaginary remains central to explanations that have the state system as their object, and secondly that sovereignty's permanence as a principle in such theories makes IR a privileged site for critical investigations about contemporary politics.

Keywords: sovereignty; modernity; politics; international order; subjectivity.

SUMÁRIO

Introdução	08
Capítulo 1 – O construtivismo social de Alexander Wendt	11
1.1. O “social”, ou: por uma ontologia construtivista da realidade social	11
1.2. A “política”	34
Capítulo 2 – O político, a política e a soberania	46
2.1. Por uma ontologia pós-estruturalista da realidade social	47
2.2. O político da política	61
2.3. O problema político da soberania	69
Capítulo 3 – A (im)possibilidade das culturas de anarquia internacional	94
3.1. A supremacia do internacional	96
3.2. Ode ao inimigo	112
3.3. O fim da política da soberania: o estado mundial wendtiano	120
Considerações Finais	137
Referências Bibliográficas	148

INTRODUÇÃO

A problematização da anarquia do sistema de estados nos termos da possibilidade da ordem internacional é um dos principais traços da identidade disciplinar anglo-americana das Relações Internacionais (RI). Talvez mais “americana” do que “anglo”, a premissa de que, pelo menos no “agora” em que o analista se situa, a política na sua globalidade deve ser entendida nos termos da *presença* de uma multiplicidade de estados e da *ausência* de uma autoridade política a eles superior tornou-se uma espécie de ponto inevitável de partida para estudos sobre a política internacional.

Concomitantemente, desde a mesma década de 1980 que testemunhou a consolidação desse imaginário disciplinar, uma miríade de trabalhos sobre a construção social da realidade política “inundou” a disciplina a partir das suas margens. O caráter social da política internacional vem sendo problematizado por uma série de autores, partindo das mais variadas vertentes do pensamento crítico. Embora siga até hoje, essa onda de teorização crítica não parece ter sido suficiente para deslocar, de uma vez por todas, a posição central de um dos conceitos mais caros às RI, a soberania, e cuja contínua reificação aponta para um comprometimento duplo, e contraditório, com o estado e com o sistema de estados cujas supostas dinâmicas internas pretende-se explicar.

Não que muito trabalho de desestabilização não tenha sido, e não venha sendo, realizado. O contrário não poderia ser mais verdadeiro. Contudo, não apenas o *mainstream*, mas também algumas teorias críticas não parecem ter cedido às pressões para problematizar a premissa fundamental de que o sistema internacional é constituído por uma totalidade de estados soberanos. É com esse retrato mais ou menos generalizado de onde e como a política mundial deve acontecer que me lanço a fazer “duas coisas e uma só” na pesquisa aqui proposta.

Meu objetivo central é desenvolver uma problematização política da soberania, o que exigirá fazê-lo à luz de uma ontologia social pós-estruturalista. Não obstante, para ilustrar os funcionamentos da soberania assim entendida, tomarei a teoria social construtivista de Alexander Wendt como exemplar do problema que a soberania implica

para a experiência política moderna, e, assim sendo, para a política internacional e para as teorias que pretendem explicá-la.

Embora Wendt seja conhecido por afirmar que o estado *é* soberano, veremos que não é exatamente – ou apenas – na sua construção do “estado essencial” que isso ocorre. A maneira como o construtivista constrói a sua ontologia social e a aplica à política internacional desconstrói-se a si própria e, com isso, implode o discurso sobre a soberania que orienta as suas proposições sobre as culturas de anarquia internacional. Nesse sentido, demonstrar as condições de possibilidade e impossibilidade inerentes à problemática da anarquia avançada por Wendt mostra-se um ponto profícuo de entrada para a problematização das condições de possibilidade e impossibilidade também do imaginário político da soberania.

Para alcançar estes objetivos, esta dissertação foi dividida em três capítulos. No capítulo 1, introduzo a ontologia social wendtiana e a teoria de política internacional que ela informa. O propósito de fazê-lo é delinear o que Wendt entende por “social” quando propõe a ontologia que subjaz a sua hipótese construtivista sobre o caráter socialmente construído das três culturas de anarquia internacional que ele entende caracterizarem a evolução do sistema de estados, as quais iriam do passado ao seu suposto presente, e apontariam uma direção possível para o futuro da política mundial. Em um movimento semelhante, discuto o que o autor entende ser o caráter “político” das relações sociais que ele diz serem de tipo político-internacional, e cujas estruturações em diferentes culturas sistêmicas são o aparente objeto da sua teoria.

No capítulo 2, desenvolvo o argumento de que a soberania é um problema político. É aqui que proponho a reformulação da ontologia social nos termos pós-estruturalistas da contingência radical dos sujeitos e estruturas sociais. O objetivo é mostrar que toda identidade é inteiramente construída por processos discursivos de significação, e que isso não precisa ser menos verdadeiro para o entendimento da soberania, que é frequentemente considerada o princípio da subjetividade do estado enquanto o sujeito da política mundial. Nesse sentido, proponho demonstrar como reivindicações sobre a política são constitutivamente dependentes da natureza radicalmente contingente da sua própria realidade, natureza essa que pretendo “captar” com conceito do *político*, e com a ênfase no movimento discursivo da estabilização do político em ordem política. Ao final, problematizo a soberania à luz da ontologia proposta para apontar para a sua impossibilidade radical como resposta definitiva ao problema da possibilidade da

comunidade política. É nesse contexto que o sistema de estados e a sua teorização surgem como elementos integrais a esse problema, e, assim sendo, às condições de possibilidade e impossibilidade da sua própria realidade.

No capítulo 3, desconstruo a hipótese wendtiana sobre a anarquia internacional com o intuito de demonstrar como a progressão de uma cultura para a outra adquire a função de um marco temporal extremamente produtivo do ponto de vista do problema político da soberania. Assim, avanço uma discussão sobre o que chamo de “função do inimigo” na teoria de Wendt para mostrar como a inscrição do inimigo é a condição dupla de possibilidade e impossibilidade de práticas de identificação coletiva do sistema moderno de estados, o qual, argumento, é o verdadeiro objeto do seu interesse teórico. Por fim, exploro algumas implicações desta crítica para a hipótese, formulada por Wendt alguns anos depois da publicação da sua teoria construtivista, de que o sistema internacional levará a um estado mundial. Veremos que, apesar da retórica transcendental-universalista, a primazia do sistema de estados nesse processo segue central para a sua hipótese. Dessa forma, o estado mundial wendtiano reforça as conclusões da sessão anterior, e demonstra, mais uma vez, como o construtivismo de Wendt inevitavelmente volta-se sobre si mesmo.

CAPÍTULO 1

O CONSTRUTIVISMO SOCIAL DE ALEXANDER WENDT

Social Theory of International Politics é, ainda hoje, uma das mais importantes obras da disciplina de RI. Neste livro, publicado originalmente em 1999¹, Alexander Wendt procurou construir, como o título indica, uma teoria *social* das relações políticas entre os estados. Desta ambição, é possível delinear algumas questões importantes que servirão como uma espécie de ponto de partida para que, de um lado, façamos sentido da relevância crítica do pensamento social de Wendt para a própria disciplina, e, de outro, para indagarmos até que ponto a sua teoria volta-se sobre si mesma em um impulso desconstrutor. Em primeiro lugar, o que seria, segundo o autor, uma teoria *social* de política internacional? E, em seguida, o que qualificaria, de acordo com essa teoria, o relacionamento entre os estados como sendo de tipo *político*?

Assim, este capítulo é dividido em duas partes, de maneira não muito diferente de como Wendt estruturou o seu argumento em *Social Theory*. A primeira delas é dedicada ao “social” da sua teoria, onde discutirei, respectivamente, os aspectos mais gerais da ontologia construtivista wendtiana e o seu argumento sistêmico propriamente dito. Já na segunda parte do capítulo, discorro sobre a “política”, ou, para colocar em termos mais apropriados, sobre o que Wendt entende constituir o caráter político das práticas sociais que ocorreriam no interior do sistema de estados. Dessa forma, o objetivo deste capítulo é preparar o caminho para mostrar como o que Wendt entende definir a política internacional implica certos constrangimentos para a teorização construtivista desse tipo de fenômeno social.

1.1. O “social”, ou: por uma ontologia construtivista da realidade social

Qualquer semelhança entre o título do livro de Wendt com *Theory of International Politics* (2002[1979]), de Kenneth Waltz, não é mera coincidência. Para ambos os autores, a vida política internacional não apenas pode, mas deve ser explicada nos termos

¹ A edição utilizada nesta pesquisa foi publicada em 2003, também pela Cambridge University Press.

de um sistema. Ambos os autores avançam teorias sistêmicas para explicar as relações internacionais, e cada um pressupõe, à sua maneira, que “a estrutura do sistema internacional importa para política mundial²” (Wendt, 2003a, p. 78). Para Wendt, é disso que se trata o projeto sistêmico de estados nas RI, no qual ele situa a sua teoria, e cujo principal proponente ele entende ser o próprio Waltz (2003a, p. 07).

Em vista disso, não há divergências entre os dois autores no que se refere ao reconhecimento de que as relações internacionais possuem um caráter intrinsecamente social. Assim, quando perguntamos o que seria esse “social” que corresponderia àquilo de inovador que Wendt tem a dizer, e que justificaria uma nova teoria de RI, não falamos de um reconhecimento supostamente inédito da qualidade social do sistema de estados. Mais do que isso, Wendt parece inovar na medida em que chama a atenção para como a qualidade social do sistema de estados é ela própria constitutiva da estruturalidade dos fenômenos político-internacionais. Dito de outro modo, Wendt se lança a explicar como a realidade política internacional seria, na verdade, socialmente construída. Na frase não menos icônica hoje do que quando serviu de título a um dos seus mais importantes artigos, o pensador construtivista se faz claro ao propor que, do ponto de vista de uma teoria social de RI, “a anarquia é o que os estados fazem dela” (Wendt, 1992).

No entanto, a preocupação com a construção social da política internacional também não é de todo inédita na disciplina. Consequentemente, o propósito de colocar a construção social da realidade internacional no centro da prática teórica não explica, por si só, a inovação de Wendt. Podemos apontar uma série de trabalhos teóricos e críticos de RI que, desde a década de 1980, vem colocando em cheque uma série de discursos políticos e sociais que, inter-relacionados, orientam certas práticas por meio das quais construímos e ordenamos o mundo à nossa volta, e o qual nós, na qualidade de acadêmicos, pretendemos tornar conhecido³. Se nem mesmo a teorização da construção social da realidade internacional *per se* é inédita, a pergunta segue: o que há de propriamente novo no projeto wendtiano?

Uma das possíveis maneiras de ensaiarmos uma resposta à essa questão é pelo retorno à semelhança para a qual chamei a atenção no início desta sessão, entre os nomes dos livros de Wendt e Waltz. Wendt toma emprestado o emblemático título da teoria de

² As citações para as quais não há indicação de tradução nas referências bibliográficas são de minha autoria.

³ À título de ilustração, ver o livro *International/Intertextual Relations*, editado por James Der Derian e Michael J. Shapiro, publicado em 1989. Essa foi a primeira coletânea de trabalhos “pós-modernos” ou “pós-estruturalistas” de política internacional voltados explícita e sistematicamente para esse fim.

Waltz, *Theory of International Politics*, suplementando-o com a palavra “social”. Deixadas de lado as questões acerca do poder autoritativo da teoria waltziana nas RI, e a medida na qual poderíamos argumentar que essa autoridade é “emprestada” para a teoria wendtiana pelo mero apelo ao texto de Waltz, o que nos interessa, por agora, é a afinidade entre esses dois trabalhos, já revelada por Wendt no ato da anúncio do nome da sua própria teoria. O “social” suplementa tanto o título quanto o conteúdo da teoria waltziana, em ambos os casos no sentido de qualificação – no esforço para complementá-la com algo que Wendt entendia faltar, e com o objetivo não apenas de melhorar a explicação de Waltz, mas também para mostrar quais são as condições sociais de possibilidade das hipóteses waltzianas sobre a política internacional (Wendt, 2003a, p. 15). Portanto, o que notamos logo de início, na capa que serve como a face por meio da qual Wendt apresenta o seu trabalho ao mundo, é uma estratégia de filiação a certos argumentos feitos por Waltz vinte anos antes, e que, desde então, passaram a moldar com relativo sucesso o que se entende por teorização de política internacional, o que parece tornar a articulação dessa afiliação em forma de crítica ao longo do texto, em certo sentido, irrelevante⁴. Nesse sentido, uma das principais distinções – senão a principal distinção – da teoria social wendtiana em relação a outros esforços para a reflexão sobre o caráter socialmente constitutivo da realidade internacional reside precisamente nessa afinidade com a teoria sistêmico-estruturalista de Waltz sobre a anarquia internacional, a qual, veremos, vai muito além da questão do nome.

Dessa forma, é importante notarmos que Wendt não se lança meramente a pontuar o caráter socialmente construído da política internacional, mas a explicar como isso ocorre por meio de uma teoria sistêmica (2003a, p. 01-02; p. 32). Nesse sentido, o que justificaria a criação de uma nova teoria de política internacional é *como* Wendt pretende abordar o caráter social da política internacional. Fazê-lo, entende Wendt, exigiria construir uma ponte, em princípio impossível, entre a importância, de um lado, da constituição discursiva da realidade social, e, de outro, da suposta objetividade das estruturas sociais. Para ele, dizer que a política internacional pode ser explicada pela teorização do sistema internacional é propor, em outras palavras, que a estrutura desse sistema pode servir para mostrar coisas importantes sobre o atual estado das coisas político-internacionais (Wendt, 2003a, p. 39). A estrutura internacional produzira certos

⁴ Para uma análise genealógica da construção discursiva da anarquia internacional como objeto *par excellence* da teorização de RI como a teorização do sistema de estados, ver Donnelly, 2015.

efeitos sobre a vida entre os estados, de modo que o que eles fazem não seria sempre redutível às suas vontades individuais – é o que Wendt também chama de “holismo”, ou “estruturalismo”. A pergunta que daí segue é em que medida a estrutura importa. Ou, posto de maneira mais simples, como distinguir entre situações que teriam a sua causa primária na estrutura formada pela presença dos estados enquanto um sistema, e aquelas que seriam os produtos da mera ação individual dos estados?

A resposta-padrão na teoria estrutural é distinguir entre os atributos que residiriam no nível agregado do sistema social em questão, e aqueles atributos que pertenceriam aos atores individuais. Controlados os últimos, poderíamos saber quais as implicações das variações dos primeiros para variações naqueles fenômenos que pretendemos explicar. Até aqui, Wendt concorda com a ênfase waltziana na importância da estrutura internacional, e é por isso que por mais contraintuitivo que pareça, a teoria wendtiana é justificada em significativa medida *contra* as hipóteses de Waltz⁵. Nesse contexto, o engajamento com o neorealismo ocorre não apenas porque a teoria waltziana foi a primeira a falar explicitamente do papel da estrutura internacional anárquica para a vida entre os estados – que até então aparecia como um pano de fundo ao qual não eram concedidos poderes causais sobre as ações dos estados (Ashley, 1984) –, mas principalmente porque Wendt concorda com alguns dos pontos centrais levantados por Waltz no seu modelo da política internacional (2003a, p. 15-22)

⁵ Digo contraintuitivo porque *Social Theory of International Politics* não caiu de paraquedas em uma disciplina isenta de quaisquer esforços para se refletir “sociologicamente” sobre a política internacional – um fato que não é ignorado por Wendt. No entanto, a menção a esses esforços se dá de maneira expressiva apenas na primeira parte do livro, na qual o autor desenha a sua ontologia social, e apesar de acontecer, esse engajamento se dá, ainda assim, de maneira demasiado superficial. Dentre os problemas que podem ser observados nessa tratativa, destaco brevemente, à título de exemplo, três deles: 1) trabalhos extremamente complexos e diversos, como as análises de política internacional feministas e pós-estruturalistas (estas últimas as quais ele chama de pós-modernas de maneira intercambiável, como se a questão de ambos os nomes não fosse em si problemática) são simplesmente lançados sob o rótulo de “construtivistas”, um construtivismo geral no qual ele mesmo se insere e desenha premissas que seriam gerais a todos eles; 2) ao colocar todos esses “construtivismos” no mesmo domínio, Wendt caracteriza esses trabalhos cujas complexidades ele ignora como uma espécie de ala radical e perigosa *dentro* do construtivismo, quando, na verdade, a radicalidade desses trabalhos tem a ver com o direcionamento das suas críticas às “raízes” do Ser no pensamento ocidental, e às suas implicações na, e para a, política na modernidade; e 3) a pobreza da sua apreciação de questões ontológicas avançadas por essas teorias ditas radicais, especialmente no que se refere às tentativas pós-estruturalistas de engajar com o suposto problema agente-estrutura, o que é curioso, senão espantoso, já que é precisamente esse problema que orienta a reflexão de Wendt pelo menos desde 1987, quando ele publicou o seu renomado artigo “The Agent-Structure Problem in International Relations Theory”. Essa é uma questão que, veremos, segue crucial em *Social Theory*, ao ponto de orientar tanto a construção da sua ontologia social na parte I, quanto a sua teoria de política internacional na parte II (Wendt, 2003a, p. 40-44).

Não obstante, nem tudo são flores na relação entre as teorias wendtiana e waltziana. Wendt difere de Waltz em outros aspectos também importantes, especialmente no que se refere ao conteúdo atribuído à natureza da estrutura internacional a ser teorizada. Apesar de serem frequentemente pressupostas nas teorias estruturais de RI, Wendt ressalta que a tratativa de questões ontológicas acarreta importantes consequências epistemológicas e metodológicas para a pesquisa, ao ponto de poderem colocar em risco a adequação da teorização estruturalista (2003a, p. 06; p. 35). Nesse contexto, o pensador construtivista constrói uma ontologia da realidade social da qual a política internacional, enquanto um entre outros sistemas sociais existentes, faria parte. Nessa ontologia, as estruturas sociais que compõem a realidade possuem uma natureza dupla, constituídas por forças materiais e ideias. Logo, estruturas sociais produziriam dois tipos de efeitos sobre a realidade dos atores a elas incorporados. Isso significa que elas “importam” não apenas em diferentes medidas, mas também de diferentes maneiras. De um lado, estruturas sociais produzem efeitos causais, de outro, elas também exercem poderes constitutivos sobre a vida social (Wendt, 2003a, p. 143). Dessa forma, para que uma teoria estrutural realmente explique qual a relevância de uma dada estrutura em um sistema social, ela precisa fazer mais do que distinguir entre propriedades estruturais e unitárias. Deve-se especificar também quais são os tipos de efeitos produzidos por essa estrutura, e quais deles serão objeto de que tipo de teorização (Wendt, 2003a, p. 78).

Para Wendt, *teorias construtivistas* são aquelas que constroem e testam hipóteses sobre os efeitos constitutivos de uma estrutura social (2003a, p. 78). Nesse sentido, é importante que fique claro que Wendt não pretende fazer com que o neorealismo caia por terra, e, com ele, a sua ênfase na materialidade e na causalidade do sistema de estados. Ao contrário, seu objetivo é “regenerá-lo”, de modo que os *insights* de Waltz sobre a autonomia relativa da estrutura internacional e os poderes causais da anarquia sejam complementados por uma teoria que explique também os seus efeitos constitutivos, possíveis de serem conhecidos apenas se a natureza do sistema internacional fosse feita objeto de teorização sistêmica. Assim sendo, o erro de Waltz não residiria nas suas inclinações metodológicas, mas, antes, nas pressuposições sobre a ontologia do sistema internacional implícitas à sua teoria, as quais lhe teriam impedido de levar a sério a totalidade da natureza da estrutura internacional e, com isso, o caráter duplo dos seus efeitos. Trata-se, portanto, de uma deficiência a ser corrigida por meio de uma “reorganização conceitual” cujo intuito é fazer com que o esforço pioneiro de Waltz para

explicar o sistema internacional estruturalmente seja agora sensível tanto ao papel constitutivo desempenhado pela anarquia internacional sobre os estados quanto a como a estrutura anárquica é ela própria um produto de processos sociais (Wendt, 2003a, p. 15).

É precisamente na necessidade de explicar os efeitos constitutivos da anarquia para a política *mundial* que reside a inovação que acompanha o “social” da teoria de Wendt. Essa seria, entende ele, a principal contribuição de uma teoria ao mesmo tempo social e sistêmica – ou “construtivista” – para as RI quando considerada no contexto do esforço coletivo para se construir um quadro teórico mais completo da realidade internacional. Em suma, para Wendt, a construção de uma teoria social da política internacional seria impossível sem que se reformulassem as suas bases ontológicas também em termos sociais. Questões de ontologia, por seu turno, remeteriam ao que ele entende serem as questões fundamentais da investigação social. Nas suas palavras, questões desse tipo falam sobre “a natureza da agência humana e o seu relacionamento com estruturas sociais, [e] o papel das ideias e forças materiais na vida social”, as quais imporiam certas exigências de cunho epistemológico à análise, como, por exemplo, a de também ser preciso especificar qual seria “a forma devida de explicações sociais⁶” (Wendt, 2003a, p. 05).

Apesar de a ontologia dizer respeito à vida social de modo geral, essas questões seriam indispensáveis à teorização de qualquer domínio social particular. É com isso em mente que Wendt argumenta que “a política internacional não se apresenta diretamente aos sentidos, e teorias de política internacional são frequentemente contestadas com base em ontologia e epistemologia, i.e., no que os teóricos ‘veem’” (2003a, p. 05). O que os teóricos “veem” é uma função de diferentes pressuposições sobre a natureza da realidade social. Nesse contexto, Wendt deseja “mostrar que o ponto de partida ontológico diferente possui uma implicação substantiva para como nós explicamos o mundo real”. Dessa forma, ele reconhece que por mais que a sua teoria social venha a “reforçar ou fornecer fundações ontológicas para o que pelo menos algum segmento da comunidade de RI já sabia”, ainda assim a sua expectativa é de que uma virada ontológica contribua para o

⁶ É disso que se trata o “problema agente-estrutura” nas ciências sociais. Nesse sentido, Wendt formula a sua teoria nos termos de uma ontologia social que resolveria esse “problema” de especificação dos elementos, relacionamentos e efeitos que caracterizariam fenômenos sociais. As duas principais obras frequentemente responsabilizadas por introduzirem esse debate nas RI, contudo na forma da discussão sobre os “níveis de análise” das investigações de práticas políticas, são o livro *O homem, o estado e a guerra*, de Kenneth Waltz (1959), e o artigo “The Level-of-Analysis Problem in International Relations”, de J. David Singer (1961).

“repensar de questões substantivas importantes, e, em alguns casos, eu espero, novas linhas de investigação” (Wendt, 2003a, p. 06-07). No que se refere às RI, uma virada ontológica demandaria, antes de tudo, a reconceptualização da natureza da estrutura internacional. É para isso que o autor propõe uma “ontologia social construtivista” (Wendt, 2003a, p. 06).

Portanto, é preciso que fique claro que a própria maneira como Wendt enquadra a razão de ser da investigação social aponta para a centralidade do debate agente-estrutura no seu pensamento. Definida nesses termos, a sua ontologia social já tem como ponto de partida a posituação de que há dois tipos de elementos na realidade dos sistemas sociais: agentes e estruturas. Daí segue que uma teoria social deveria começar respondendo se as estruturas sociais de um sistema são redutíveis aos seus agentes, ou se o contrário é verdadeiro, de modo que o teórico possa precisar se as identidades e os interesses dos agentes são processos que devem ser sustentados socialmente, ou se eles existem externos aos espaços e tempos da interação social. Uma resposta construtivista a esse problema apontaria que as identidades e os interesses dos agentes são socialmente construídos. Por mais que eles possam ser pressupostos diante do que deseja-se explicar, as identidades e os interesses dos atores seriam tão construídos pelas estruturas de interação social quanto os seus comportamentos. É nesse sentido que podemos dizer que o papel das estruturas sociais para definir “quem” os agentes são é um dos pilares da teoria de Wendt.

Quando uma teoria concedesse esse tipo de poder às estruturas, ela seria holista. O holismo de uma ontologia social refere-se tanto ao estatuto ontológico quanto à profundidade – e, assim sendo, ao tipo – dos efeitos estruturais sobre a realidade social. Isso significa que, em um importante sentido, o holismo exige que a estrutura anteceda os seus agentes, do contrário, ela não poderia operar sobre as suas identidades e interesses (Wendt, 2003a, p. 26). Digo em um importante sentido porque também é preciso levar em conta que o holismo de Wendt é influenciado pelas teorias estruturacionistas da sociologia⁷. Nesse contexto, Wendt propõe uma teoria estruturalista na qual agentes e estruturas sociais compartilham de um mesmo estatuto ontológico, onde “a estrutura é um efeito incessante do processo, ao mesmo tempo que o processo é um efeito da estrutura” (2003a, p. 186). Esse “holismo estruturacionista” implica que variações estruturais atuam

⁷ Nas suas palavras, “a posição que assumo é sintética, combinando elementos primariamente da teoria da estruturação e do interacionismo simbólico” (Wendt, 2003a, p. 143). Retornarei à importância do interacionismo simbólico mais adiante neste capítulo.

sobre as identidades, interesses e comportamentos, da mesma maneira que, para se sustentarem ao longo do tempo e assim funcionarem, estruturas sociais dependem da sua propagação nas práticas dos agentes. Dessa forma, o holismo wendtiano indica que variações nas identidades e interesses dos agentes *podem* resultar em variações nas estruturas sociais.

Essa outra face da ontologia construtivista remete ao segundo dos seus pilares: o idealismo. Por idealismo, Wendt refere-se ao fato de que “a estrutura profunda da sociedade é constituída por ideias” (2003a, p. 25). Notemos que, com essa afirmação, Wendt não exclui a importância de forças materiais por completo. Afinal, ele pensa na ação social dos agentes nos termos de uma resultante da interação de forças materiais com os aspectos ideacionais da realidade social – a estrutura é material *e* ideacional. O argumento é apenas o de que estruturas sociais seriam feitas *mais* de ideias que de forças materiais, pois elas corresponderiam aos diferentes entendimentos compartilhados entre os agentes sobre o que as forças materiais uns dos outros significam, e, assim sendo, sobre qual seria a maneira mais apropriada de eles agirem na direção uns dos outros⁸. Nesse contexto, a ênfase idealista se dá sobre as relações, os efeitos e as questões que dizem respeito àqueles aspectos dos agentes que são constituídos em interação social; isto é, à como a própria existência de indivíduos em sociedade contribui para que eles sejam indivíduos dotados de certas propriedades e competências que seriam impossíveis fora dos contextos sociais nos quais eles existem e se relacionam entre si⁹.

Quando tomamos o holismo e o idealismo em conjunto, o nível da análise social orientada por uma ontologia construtivista é o das estruturas sociais, entendidas nos termos de *distribuições de ideias*¹⁰ (Wendt, 2003a, p. 24). No entanto, a ontologia construtivista é importante não apenas porque situa a análise no nível da estrutura

⁸ Por forças materiais, o construtivista entende certos atributos do mundo real, os quais, na medida em que independeriam das ideias dos agentes para existirem, atuariam como constrangimentos da realidade sobre processos sociais por meio dos quais identidades, interesses e comportamentos são tornados possíveis e sustentados ao longo do tempo na forma de estruturas sistêmicas. Wendt cita cinco exemplos de “forças materiais brutas”: a natureza humana, recursos naturais, geografia, forças de produção e forças de destruição (2003a, p. 23). O autor ainda propõe pelo menos quatro maneiras de essas forças atuarem na vida social: “ao permitirem a manipulação do mundo, ao empoderarem alguns atores ao invés de outros, ao induzirem pessoas à agressão, ao criarem ameaças” (Wendt, 2003a, p. 23). Apesar de essas forças atuarem como constrangimentos sobre a vida em sociedade, para Wendt, isso não ocorreria de maneira determinista, pois elas apenas impõem uma delimitação inicial acerca dos tipos de questões em relação as quais diferentes identidades, interesses e ações seriam possíveis.

⁹ O materialismo, por exemplo, privilegiaria os relacionamentos, os efeitos, e as questões de causalidade na vida social.

¹⁰ Ao longo deste capítulo, a menção a *estruturas sociais* se dará no sentido de estas serem, para Wendt, estruturas primariamente ideacionais.

ideacional de um sistema, o que é de certa forma imprescindível já que Wendt propõe uma teoria sistêmica do sistema internacional, mas principalmente porque ela positiva os efeitos estruturais constitutivos como parte fundamental de qualquer explicação social (2003a, p. 171). Isso significa, entre outras coisas, que o ponto de partida de Wendt é a proposta de que as identidades e os interesses dos agentes de um sistema são processos parcialmente constituídos pelas suas interações sociais, e que, por isso mesmo, só existem na medida em que são sustentados por meio de “ações [que] continuamente produzem e reproduzem concepções de Si e do Outro”. É nesse sentido que Wendt nos diz que “identidades e interesses estão sempre em processo, mesmo que esses processos às vezes sejam estáveis o suficiente de modo que – para certos propósitos – possamos razoavelmente tomá-los como dados” (Wendt, 2003a, p. 36). Na medida em que uma virada ontológica inaugura essa possibilidade para a explicação social, a construção dos agentes aparece como uma das coisas mais importantes que uma estrutura poderia explicar (Wendt, 2003a, p. 15). Nas palavras de Wendt, e levando em conta que o seu objetivo central é teorizar o sistema social da política entre os estados, “as hipóteses distintivamente construtivistas sobre o papel das ideias e da estrutura social na política mundial são primariamente sobre esses efeitos constitutivos” (2003a, p. 78).

Aos dois pilares explícitos da ontologia de Wendt, podemos adicionar um terceiro, o qual, apesar de central, aparece relativamente implícito na sua teoria: a intencionalidade dos agentes. Digo que a intencionalidade aparece implícita, pois, para Wendt, essa é a característica definidora da agência. A intencionalidade aparece como uma pressuposição básica, proposta como algo tão óbvio que é simplesmente afirmada pelo autor como um ponto indispensável de partida para qualquer teoria que se diz preocupada com a construção social do mundo (Wendt, 2003a, p. 195). Para ele, *é a intencionalidade inerente aos indivíduos que explica os momentos de reflexividade sem os quais não seria possível decidir sobre novas representações coletivas do Si e do Outro que poderiam vir a reestruturar relações sociais* (Wendt, 2003a, p. 76).

Por mais que Wendt simplesmente positive a intencionalidade como a causa primária da reflexividade do sujeito, veremos no próximo capítulo que não há nada de óbvio ou natural nessa afirmação. Veremos no capítulo terceiro, ademais, que sem a ideia de que agentes são atores intencionais, toda a estruturação da ontologia wendtiana nos termos de holismo e idealismo, característicos do debate agente-estrutura, seria impossível. O recurso à intencionalidade não se trataria, portanto, de uma obviedade da

realidade, mas de uma necessidade epistemológica. Isso faz com que a pressuposição do ator intencional seja central à teoria wendtiana não porque não se pode deixar de reconhecer que os seres humanos agem intencionalmente no mundo, mas porque sem a sua reificação Wendt não conseguiria explicar a questão da mudança estrutural dentro do quadro analítico por ele proposto. Podemos desde já chamar a atenção do leitor para como esse movimento é no mínimo irônico, já que Wendt acusa boa parte dos teóricos de RI, daqueles associados ao *mainstream* aos críticos, de reificarem questões de epistemologia à custa da realidade (2003a, p. 47-51; p. 146).

De todo modo, basta explicitar, por hora, que Wendt enxerga na intencionalidade dos sujeitos uma realidade objetiva que impõe certos freios às ambições de explicar fenômenos sociais por meio de um holismo que ele chama de “radical”. É em vista da necessidade de se atribuir à agência algum poder, ou controle, sobre uma realidade que acabara de ser positivada nos termos de uma estrutura social que produz certos efeitos sobre esses mesmos agentes que Wendt propõe um holismo *moderado* por considerações individualistas. A centralidade da ação intencional na teoria social de Wendt implica, dessa forma, que o seu construtivismo social é racionalista. À primeira vista, parece contraintuitivo propor que o mundo é socialmente construído para depois se positivar que os atores desse mundo são entidades que, por serem racionais, podem exercer controle sobre esses processos de construção social. É para tornar essas duas proposições compatíveis que Wendt elabora o que ele chama de uma versão “enxuta” do racionalismo (2003a, p. 116-117). Nesse “racionalismo construtivista”, as crenças de um ator dão forma aos seus desejos, chamados também de interesses. Aqui, são as ideias que os atores supostamente possuem sobre aquilo que desejam que explicariam porque eles agem de uma determinada maneira, e não de outra¹¹.

A definição de interesses como ideias é fundamental, pois, segundo uma ontologia construtivista, ideias são socialmente construídas. Dessa forma, Wendt pode argumentar que os interesses de um indivíduo são frequentemente enquadrados como interesses porque ele existe em sociedade. Enquanto Wendt entende que necessidades tem a ver com certas exigências pré-sociais dos indivíduos, como, por exemplo, a de manterem a sua segurança ontológica, os seus interesses remetem a como os atores especificam as

¹¹ De modo geral, a teoria racionalista propõe que uma ação é resultado da interação entre desejo e crença. A versão “encorpada” do racionalismo adiciona à versão “enxuta” pressupostos sobre o conteúdo dos desejos e crenças – se agentes são egoístas, altruístas, se possuem informação completa ou incompleta sobre o ambiente, e assim em diante (Wendt, 2003a, p. 118).

maneiras mais eficientes de realizarem essas necessidades considerando os contextos sociais em que vivem (2003a, p. 157; p. 199). Daí a centralidade não apenas da identidade para a sua teoria social, mas também do interesse, e, por conseguinte, da ação intencional.

Assim entendidos, identidade e interesse existem em uma relação de dependência constitutiva: “ter uma identidade é simplesmente possuir certas ideias sobre quem se é em uma dada situação”, e “essas ideias, por sua vez, ajudam a constituir interesses” (Wendt, 2003a, p. 170). Mudanças nas ideias sobre desejos implicam mudanças nas identidades dos agentes, assim como nas suas ações: mudam as ideias de interesses que são socialmente compartilhados, muda toda a estrutura social por meio da qual representações de Si e dos Outros são coletivamente criadas e sustentadas. Isso tudo indica que a fagulha da mudança social residiria no próprio sujeito, em uma suposta capacidade inata de agir, mesmo que, para poder promover mudança social, esse sujeito precise ser considerado constituinte de uma coletividade. Logo, Wendt entende que o que varia socialmente não são as condições de possibilidade do *locus* da ação – o sujeito e a sua subjetividade definida em termos de intencionalidade –, mas as especificidades socialmente articuladas de uma estrutura motivacional inerente, organizada pelo suposto fato de que os indivíduos são sujeitos porque desejam e são capazes de refletir sobre os seus desejos (2003a, p. 116-117).

Cabe abrir aqui um parêntese para notar que, apesar da ênfase de Wendt em questões de ontologia, a construção de hipóteses refere-se à uma exigência de cunho epistemológico. Nesse sentido, penso ser importante esclarecermos quais são as orientações epistemológicas da teoria wendtiana, especialmente na medida em que a ênfase nas ideias mantidas pelos atores implica uma abordagem interpretivista da realidade social, ao passo que a ênfase na produção e no teste de hipóteses remete ao positivismo, e que essas duas maneiras de conhecer o mundo são, à princípio, contraditórias (Glynos & Howarth, 2007). Dessa forma, Wendt não propõe apenas uma teoria construtivista dos sistemas sociais, mas um construtivismo especificamente “modernista”, assim chamado porque seria a *via media* entre uma ontologia idealista e holista, de um lado, e uma epistemologia científica, de outro (2003a, p. 47). Em vez de detalhar qual seria essa epistemologia que Wendt diz ser compatível com uma ontologia construtivista, que é a do realismo científico, proponho uma breve reflexão sobre o papel que ela desempenha no esforço mais geral de *Social Theory*, a qual servirá como uma espécie de prelúdio à desconstrução da teoria wendtiana a ser realizada no capítulo 3.

Assim, buscarei apontar ao que serve, no contexto da construção da teoria em questão, afirmar ser necessário gerar e testar hipóteses sobre uma realidade que se propõe ser socialmente construída.

Uma das possíveis maneiras de refletir sobre a relação entre ontologia e epistemologia na teoria wendiana remete ao fato de que, ao serem redefinidas nos termos científico-realistas de *tipos sociais*, as estruturas ideacionais adquirem uma realidade, e, assim sendo, uma objetividade, que acaba por conceder um estatuto privilegiado aos efeitos causais das estruturas sociais. Ou seja, a idealização da causalidade acaba por delimitar o horizonte de possibilidades para a investigação dos processos de constitutividade da realidade social. Wendt resume o que significa conceber estruturas sociais enquanto tipos sociais nas seguinte passagem:

Em graus variados, tipos sociais são fenômenos auto-organizados, materialmente fundamentados, com poderes intrínsecos e disposições que existem independentes das mentes e/ou discursos daqueles que os conheceriam. [...] Em todos os momentos da sociedade, exceto nos seus mais reflexivos, há uma distinção entre sujeito e objeto. A distinção é tornada turva pelo fato de que toda observação é imbuída de teoria, mas isso não significa que ela é determinada pela teoria – ou se em alguns momentos ela é, aqueles que manteriam teorias autocontidas provavelmente se dariam mal no mundo. Tanto acadêmicos quanto cientistas leigos sempre foram cientes desse “*insight*” filosófico, e, assim, isso não nos permite fazer qualquer coisa que não poderíamos ter feito antes. O que isso faz é promover abrigo epistemológico para antirrealistas que argumentam que cientistas sociais não podem explicar como a sociedade [realmente] funciona. O realismo mostra que a ciência social obviamente pode explicar tipos sociais. Ele não nega as características únicas da ciência social: ontologicamente, os seus objetos não existem independentes de *knowledgeable practices*; epistemologicamente, a referência a tipos sociais frequentemente envolverá elementos descritivos e relacionais; e metodologicamente, a recuperação hermenêutica de autoentendimentos deve ser um aspecto essencial da explicação da ação social. Mas na visão realista, cientistas sociais ainda podem esperar explicar aquelas realidades, mesmo que elas sejam socialmente construídas (2003a, p. 77).

Por mais que Wendt reconheça que estruturas sociais são fenômenos inerentemente discursivos, o autor opta por enfatizar que o que importa para uma teoria social é o fato de que elas são reais, pois seriam veiculadas no comportamento daqueles que agem orientados por essas construções sociais. Na medida em que Wendt pula, quase imediatamente, do reconhecimento da discursividade para a posituação da objetividade de estruturas ideacionais, uma série de questões acerca das implicações desse primeiro reconhecimento são por ele acusadas de tentarem “mudar o assunto” da teorização social (2003a, p. 35). Aqui, bastaria propor que, apesar de a discursividade importar, o que *realmente* importa é o fato de que, ao serem conjuradas nas ações dos indivíduos,

estruturas sociais *realmente* existem, e, assim sendo, “confrontam o indivíduo como fatos sociais objetivos” (Wendt, 2003a, p. 75).

A positivação da objetividade das estruturas sociais é fundamental para que os efeitos causais dessas estruturas sejam afirmados. Embora Wendt desenvolva uma teoria sobre efeitos constitutivos, é notável a sua recorrente ênfase na causalidade, visível, por exemplo, na proposição de uma relação de complementariedade entre esses dois tipos de teorização (2003a, p. 85). Assim, o constante recurso à causalidade como instância complementar da explicação social completa é parcialmente justificada pela proposição de que estruturas sociais são tipos sociais *reais*. Elas seriam espécies de “fenômenos naturais” cujos efeitos causais ocorreriam no mundo independentemente de serem objeto de teorização (Wendt, 2003a, p. 82). Isso significaria que, por mais que explicações sejam sempre orientadas pela construção da teoria, e, assim sendo, possuam uma importante dimensão ideacional, estruturas sociais seguiriam a funcionar no mundo independentemente das nossas ambições epistemológicas. Nesse sentido, propor e responder questões sobre a causalidade das estruturas ideacionais seria importante para que pudéssemos nos aproximar da natureza do seu funcionamento, de modo que, ao fazê-lo, pudéssemos precisar a capacidade preditiva da explicação, e, aí assim, atuarmos de maneira significativa para controlar esses processos (Wendt, 2003a, p. 85).

É em vista dessa série de comprometimentos – com o debate agente-estrutura, com a intencionalidade, e com a causalidade – que podemos fazer sentido daquela que Wendt entende ser a relevância de se teorizar a construção social da realidade. Em vez de aliar cientificidade e hermenêutica, o construtivista parece submeter a última à primeira. Para ele, a importância da ênfase no discurso é inteiramente construída para descortinar aquelas que seriam as *reais* motivações dos agentes em diferentes momentos de estabilidade estrutural ao longo da evolução de um sistema social. Se fossemos capazes de interpretar adequadamente as autointerpretações que estruturam as identidades, interesses e comportamentos dos atores, então poderíamos saber porque eles agiram da maneira que agiram. Daí a possibilidade de sabermos sob quais condições esses comportamentos seriam mais ou menos prováveis de acontecerem, desde que tivéssemos acesso à “estrutura profunda da realidade social” (Wendt, 2003a, p. 121). Esse é o papel do “interpretivismo” na desejada, porém impossível, *via media* wendtiana: ele não passa de um aspecto da realidade e da explicação social que aparece sempre de maneira secundária frente às questões da operação e do conhecimento da causalidade, bem como

do poder preditivo que a interpretação de autointerpretações tornaria possível, desde que conduzida cientificamente, por meio da construção e do teste de hipóteses construtivistas.

Penso também ser importante enfatizar desde já o caráter estratégico desse retorno à estrutura da causalidade, adiantando o que será abordado efetivamente no capítulo terceiro, na forma de uma crítica ao poder discursivo da teoria wendtiana. Em vista disso, peço que o leitor mantenha em conta que a causalidade é extremamente importante para que Wendt possa explicar, dentro do quadro analítico dualista que ele propõe nos termos do debate agente-estrutura, como estruturas sociais se mantêm, ou são transformadas, no espaço e no tempo. Uma determinada distribuição de ideias sobre quem os agentes são uns para os outros se sustentaria na medida em que, estabelecida como estrutura relativamente estável, ela causasse, continuamente, certas identidades e os seus interesses e comportamentos respectivos. Para Wendt, se a estrutura não se relaciona causalmente para com os seus agentes, não haveria uma estrutura de ideias dotada de poderes constitutivos a serem explicados em retrospecto por uma teoria social como a que ele nos oferece para pensarmos sobre a construção social da realidade política internacional. Isso porque, nas suas palavras, “é apenas em virtude da interação causal de agentes independentemente existentes que as suas propriedades sociais são produzidas e reproduzidas ao longo do tempo” (Wendt, 2003a, p. 183). Assim, a intencionalidade que complementa a sua ontologia deve ser ela mesma suplementada epistemologicamente pela lógica da causalidade, de modo a explicarem, conjuntamente, a possibilidade da estabilidade e da mudança sistêmica.

Uma vez afirmada a relevância da causalidade na teorização social, Wendt propõe que, no que se refere à explicação constitutiva *per se*, as forças materiais, as ideias e os interesses correspondem a aspectos distintos, porém inter-relacionados, da realidade social (2003a, p. 139). O autor sugere, dessa forma, que, do ponto de vista da abordagem estruturalista, é útil decompor sistemas sociais em três “tipos” de estruturas: uma de forças materiais, uma de ideias e uma de interesses. Em vista disso, “o objetivo da teorização estrutural é fundamentalmente mostrar como os elementos de um sistema se encaixam em algum tipo de todo” (Wendt, 2003a, p. 139). No caso de uma teoria estrutural construtivista, o objetivo é mostrar como a estrutura ideacional se relaciona com a distribuição de interesses em um sistema, de modo que o “todo” seja formulado a

partir de questões de constitutividade¹². Isso exige, por sua vez, que se explique como conhecimentos compartilhados “se articulam com e dão significado às forças materiais, e como as últimas constroem as primeiras” (Wendt, 2003a, p. 190).

Nesse contexto, cabe a uma teoria sistêmica distinguir entre esses diferentes “subconjuntos” das estruturas sociais. Diante dessa necessidade, Wendt positiva que “o fato mais fundamental sobre a sociedade é a natureza e a estrutura da consciência social” (2003a, p. 24). Por “consciência social”, o autor refere-se aos conhecimentos compartilhados pelos agentes de um determinado sistema de relações sociais. Já o conhecimento é “qualquer crença que um ator *considera* ser verdadeira¹³” (Wendt, 2003a, p. 140, ênfase no original). Nesse sentido, uma estrutura social é uma determinada distribuição coletiva de conhecimentos sobre Si e sobre os Outros entre os agentes em interação social, também chamada por Wendt de *cultura* (2003a, p. 141). Portanto, o seu interesse em formular hipóteses construtivistas reside nesse “subconjunto” social de formas culturais, as quais podem assumir os contornos tanto de “normas, regras, instituições, ideologias, organizações, [e] sistemas de ameaça”, quanto de “convenções, leis, [e] costumes” (Wendt, 2003a, p. 141; p. 160).

Não obstante, do ponto de vista de uma teoria social estruturalista, não basta especificar qual elemento estrutural seria o mais relevante para a teorização da constitutividade. Ainda é preciso definir essa estrutura sistêmica em relação ao todo do sistema social em questão. Nesse sentido, Wendt propõe três distinções indispensáveis a qualquer teoria verdadeiramente sistêmica (2003a, p. 143). Em primeiro lugar, deve-se distinguir entre os níveis sistêmico e unitário, afinal, se fenômenos sociais fossem apenas consequência do voluntarismo dos seus agentes, não seria preciso reivindicar o poder

¹² Para Wendt, o neorealismo já teria construído uma explicação causal que relaciona a estrutura material à distribuição de interesses no sistema internacional. Portanto, restaria à teoria de RI construir, como ele se propõe a fazer, uma explicação constitutiva relacionando a estrutura de ideias sobre a anarquia internacional à distribuição dos interesses entre os estados (Wendt, 2003a, p. 140).

¹³ Wendt deixa claro que essa é uma definição *sociológica* de conhecimento. Nesse sentido, ela em nada tem a ver com o significado que pensadores ditos pós-estruturalistas, dentro e fora das RI, atribuem ao termo, e que é frequentemente associado à distinção realizada por Michel Foucault entre conhecimento [*connaissance*] e saber [*savoir*]. É importante fazer essa especificação, pois, no inglês, a língua na qual Wendt escreve, e na qual boa parte das análises pós-estruturalistas de RI são produzidas, ambos o conhecimento e o saber são traduzidos como *knowledge*, mas eles não dizem respeito à mesma coisa. Para Foucault, o conhecimento remete aos diversos elementos próprios do ato de conhecer em uma dada disciplina acadêmica, já o saber diz respeito àqueles elementos que se tornaram as formas dominantes de conhecer os objetos discursivamente construídos em uma determinada disciplina, os quais possuem ressonâncias em outras áreas do saber, de tal maneira que são indissociáveis dos efeitos de poder que, na formação cultural (epistêmē ou regime de verdade) em questão, transbordam fronteiras de disciplinas acadêmicas aparentemente distintas. Ver Foucault, 2007, p. 41-82.

explanatório das estruturas sociais. Em segundo lugar, é necessário especificar os tipos de efeitos produzidos no nível do sistema, os quais, já sabemos, podem ser causais ou constitutivos. Por último, é preciso mostrar como esses efeitos operam sobre diferentes objetos sociais, nomeadamente, sobre os comportamentos e as identidades dos agentes.

Quanto à especificação do nível sistêmico, o construtivista observa que a realização dessa separação não é simples de ser feita, ao menos não quando se reconhece que a natureza dos fenômenos sociais deve ditar a sua investigação. A realidade social seria complexa demais para se poder separar atributos que seriam *só* de nível unitário e atributos que seriam *só* de nível sistêmico, pois haveria certas coisas acontecendo nas relações sociais que navegam entre ambos os níveis. Para Wendt, esse é o caso porque “é impossível que estruturas possuam efeitos apartados dos atributos e interações dos agentes” (2003a, p. 12). Nesse sentido, ele complica a concepção de sistemas sociais ao falar não apenas dos níveis unitário e sistêmico, mas ao também chamar a atenção para o suposto fato de que o próprio nível do sistema é composto por uma estrutura que, além de ser ideacional e material, ainda atua sobre a realidade por meio de dois “subníveis” sistêmicos distintos: o micro e o macroestrutural. O nível microestrutural corresponderia às interações sociais entre os agentes de um sistema, ao passo que o nível macro referir-se-ia aos padrões, tanto de identidades quanto de comportamentos, que podem ser identificados de modo mais ou menos geral nas interações sociais que ocorrem no sistema. Nesse contexto, dizer que os agentes e as suas interações são importantes para conhecermos a realidade social é propor que “macroestruturas precisam de fundações microestruturais, e essas fundações deveriam ser parte da teorização sistêmica” (Wendt, 2003a, p. 150).

Microestruturas importam porque, para ser eventualmente compartilhado, o conhecimento deve estar “conectado entre indivíduos” (Wendt, 2003a, p. 141). É preciso, portanto, que eles possuam certas ideias comuns entre si. A interação social promovida no nível micro das estruturas sociais tornaria possível a estruturação dessas ideias como *conhecimento comum*¹⁴, o qual Wendt define como as “crenças dos atores sobre a

¹⁴ O conhecimento comum é um fenômeno subjetivo e intersubjetivo. Interações são subjetivas na medida em que o conhecimento comum está situado “na cabeça” de atores individuais, e, assim, pode-se dizer que cada um deles acredita na mesma coisa. No entanto, para ser realmente comum, ainda é necessário que, além de acreditarem na mesma coisa, todos os atores em interação acreditem que todos os outros acreditam que todo mundo acredita nesse algo, e assim sucessivamente (Wendt, 2003a, p. 159-161). É aqui, na dimensão intersubjetiva desses significados, que reside a objetividade que confere à interação a sua relevância sistêmica. Na medida em que todos acreditam que todos acreditam, os atores individuais perdem parte significativa do seu controle sobre a situação de interação. Assim, estruturas interacionais são *sui*

racionalidade, as estratégias, as preferências, e as crenças uns dos outros, assim como [as suas crenças] sobre os estados do mundo [a eles] externo” (2003a, p. 159).

Por seu turno, a macroestrutura corresponderia ao nível sistêmico da cultura. Esse é o nível no qual Wendt situa as suas hipóteses construtivistas sobre a realidade social, e, assim sendo, é aquele que abarcaria as propriedades emergentes de conhecimentos que, uma vez comuns, passariam a ser compartilhados pelos agentes de tal maneira que tornar-se-iam *coletivos*. O nível estrutural da cultura é chamado de macro, pois ele é o responsável pelas tendências identitárias e comportamentais que apareceriam relativamente generalizadas na vida em sociedade (Wendt, 2003a, p. 163-164). Por conseguinte, esses padrões identitários e comportamentais seriam partes importantes dos processos pelos quais atores sujeitam as suas autointerpretações ao sentimento de pertencimento a uma mesma totalidade social. Os agentes não deixariam de possuir a sua individualidade. No entanto, os termos específicos do que significa ser um indivíduo, entende Wendt, adquirem significado graças ao reconhecimento de que se é um indivíduo em meio a uma coletividade de indivíduos, o que implica que eles se conhecem como seres que, por serem semelhantes apesar de serem espacialmente diferentes, compartilham de um mesmo destino que os une na condição do seu próprio Ser. Nesse sentido, pode-se dizer que o que varia de uma cultura sistêmica para a outra diz respeito precisamente ao conteúdo do que significa ser um semelhante (identidade coletiva), bem como das exigências (interesses) para se manter essa semelhança contra a qual os atores se identificam enquanto indivíduos.

É bem verdade que, para Wendt, as microestruturas são os pilares que sustentam os efeitos macroestruturais. No entanto, também há algo na maneira como os estados se posicionam uns ante os outros (na maneira como são “agregados”) no sistema que ele entende independe das suas interações – algo que antecederia essas interações, funcionando, ao contrário, para “fazer” com que os estados adotem determinados cursos de ação dentre outros igualmente possíveis, porém improváveis (Wendt, 2003a, p. 153-154). Micro e macroestruturas seriam algo como que as duas faces, distintas e inter-relacionadas, de uma mesma moeda. Se a continuidade dos efeitos sociais de macroestruturas depende da sua reprodução microestrutural, é aqui, nesse nível das interações entre os atores, que reside também a possibilidade da mudança. Isso porque,

generis porque são parcialmente definidas por atributos unitários, mas apenas na medida em que essas propriedades contribuem para constituir o caráter intersubjetivo da interação social.

variações no conteúdo dos conhecimentos comuns resultam em variações culturais, mesmo que culturas sistêmicas não sejam redutíveis à interação dos seus agentes (Wendt, 2003a, p. 148; p. 160-161).

Culturas existem, portanto, quando as ideias que os atores possuem sobre Si e sobre os Outros assumem a forma de representações coletivas, e passam a orientar a mutualidade dessas representações entre dois ou mais indivíduos. É por meio dessas representações, as quais Wendt também chama de “memórias coletivas”, “que grupos adquirem continuidade e identidade ao longo do tempo” (2003a, p. 163). Assim, por mais que transformações culturais dependam das microestruturas de interação, macroestruturas se impõem ao *indivíduo* de maneira objetiva, pois “as práticas as quais elas fazem emergir confrontam atores individuais como fatos sociais externos” (Wendt, 2003a, p. 24). Culturas são mais do que a soma dos seus elementos. Porque “os mitos, narrativas, e tradições que constituem quem um grupo é e como ele se relaciona com outros” são mantidos publicamente, e não na cabeça dos indivíduos, o controle, apesar de possível, é limitado. Dessa forma, a única maneira de resistir a esses constrangimentos seria coletivamente, quando parte substantiva dos membros de uma cultura, incluindo parte dos seus atores mais relevantes, engaje na reformulação das representações de quem esses atores individuais são coletiva, e não apenas particularmente (Wendt, 2003a, p. 188).

Além da distinção entre os níveis micro e macrosistêmicos, Wendt ainda distingue entre os efeitos causais e constitutivos de macroestruturas, os quais podem ser exercidos tanto sobre os comportamentos dos agentes quanto sobre as suas propriedades – as suas identidades e, por isso mesmo, os seus interesses (2003a, p. 26). Cada um desses efeitos corresponderia a um aspecto da maneira como culturas sistêmicas podem construir os seus agentes (Wendt, 2003a, p. 166). Nesse sentido, efeitos causais dizem respeito ao poder de uma cultura constranger os atores a reproduzirem certas identidades e comportamentos, já os efeitos constitutivos remetem às condições de possibilidade dessas identidades, e, conseqüentemente, das tendências comportamentais por elas orientadas.

De modo geral, para atuar causalmente, é preciso que uma cultura seja *emergente* em função da *presença* dos seus agentes. Isso significa que, quando falamos de causalidade, deve ser possível distinguir entre os sujeitos e os objetos de um sistema social, o que implica que os agentes devem existir independentes um do outro, pelo menos no sentido de serem entidades auto-organizadas, espacialmente e, assim sendo, essencialmente distintas. Ou, dito de outro modo, é necessário que os “agentes e suas

propriedades não dependa[a]m conceitual ou logicamente da cultura para a sua existência” (Wendt, 2003a, p. 167). Já a constitutividade ocorre quando a cultura é relevante para determinar o *significado* do comportamento ou da identidade dos agentes, o que exige um relacionamento de dependência conceitual e constituição mútua, de modo que esse comportamento ou identidade seja relevante na hora de as partes decidirem os seus cursos de ação¹⁵ (Wendt, 2003a, p. 165). Podemos concluir, assim, que os efeitos causais e constitutivos produzidos sobre as propriedades dos agentes seriam mais “profundos”, pois eles podem alterar comportamentos. Em uma lógica similar, Wendt ainda argumenta que efeitos constitutivos também são ainda mais profundos, porque implicam maior dependência dos agentes em relação à estrutura (2003a, p. 27).

Em vista disso, efeitos causais sobre identidades e interesses ocorrem sempre que os agentes de uma estrutura refletem, nas suas ações, a maneira como são tratados pelos outros membros dessa mesma estrutura (Wendt, 2003a, p. 171). A causalidade ocorre, portanto, quando uma determinada cultura já está instituída e foi de alguma forma internalizada pelos seus agentes. A estabilização das identidades e interesses dos atores é imprescindível para manter a exigência de independência conceitual que encontramos em relações de causalidade – naquela famosa proposição de que para que a causa de B seja A, A deve não apenas existir independente de B, mas anteceder-lo ontologicamente. Uma vez que efeitos causais seguem a lógica da reprodução, uma cultura causa identidades quando é capaz de oferecer uma série de constrangimentos e incentivos que tornam a conservação desse estado de coisas mais vantajoso para os atores. Nesse sentido, a estrutura estabeleceria que a construção dos interesses que sustentam essa identidade já instituída é o meio mais eficiente de os atores alcançarem as suas necessidades. Por mais que essas necessidades possam ser realizadas de outras maneiras, a estrutura das relações

¹⁵ Wendt dá o exemplo de um estudo em que se pede para duas pessoas que não se conhecem marcarem um encontro em Nova York sem contatarem uma a outra para definirem o local e hora específicos. As diferentes informações que esses dois atores possuem sobre as tendências das pessoas que moram na cidade na qual devem se encontrar teria produzido a expectativa de que seria mais provável que os seus caminhos se cruzassem ao meio dia na Grand Central Station, e os dois atores deram essa mesma resposta. Isso refletiria um efeito causal do conhecimento que os dois atores possuíam sobre a situação que compartilhavam, e que lhes permitiu antecipar o comportamento um do outro. Falaríamos de efeitos constitutivos se natureza do encontro fizesse diferença no processo de definição da situação em função da qual se propõe uma ação. Por exemplo, se fosse informado aos dois indivíduos que eles se encontrariam na condição de parceiros de negócios, eles provavelmente não definiriam o mesmo local e horário se o fizessem na condição de amigos ou amantes, por mais que, além de parceiros de negócios, eles também fossem amigos ou amantes.

sociais tenderia a enquadrar novas representações coletivas como um risco, um empreendimento que pode vir a ser mais custoso que manter as coisas como elas “são”.

Por sua vez, os efeitos causais sobre os comportamentos dos agentes ocorrem quando estruturas sociais causam certas expectativas sobre como os indivíduos a ela incorporados comportar-se-ão. Resumidamente, eles tem a ver com como um ator definirá as suas ações baseado naquilo que ele conhece e espera do comportamento dos Outros para com ele. Nesse contexto, efeitos causais sobre comportamentos são indissociáveis das identidades e interesses sustentados em uma determinada cultura sistêmica, pois a intencionalidade implica que independentemente do curso de ação escolhido, comportamentos sempre refletirão as crenças do ator sobre quem ele é e o que ele deseja, assim como os seus entendimentos sobre quem os outros são e o que eles desejam (Wendt, 2003a, p. 186-187). A principal consequência disso é que os agentes de uma mesma estrutura seriam capazes de antecipar os comportamentos uns dos outros, e, por isso, poderiam coordenar as suas ações para fins comuns de maneira mais eficiente.

Essa tradução prática de antecipações é importante, pois ela contribuiria para adiar a possibilidade de os atores questionarem o conteúdo contingente das crenças subjacentes às representações culturais que tornam essa mobilização possível, o que inclinaria as suas ações para a estabilização em vez da sua mudança social. Aqui, talvez mais do que em qualquer parte de *Social Theory*, fica claro o porquê de a causalidade seguir central à uma teoria que se diz preocupada com questões de constitutividade. Os incentivos e constrangimentos sobre atores, que são atores porque são capazes de racionalizar os seus desejos, é que causariam o efeito geral da fixação das representações instituídas em uma cultura, as quais funcionariam para orientar ações, de modo que atores não precisem refletir sobre o fato de que a necessidade de eles orientarem as suas ações segundo esses entendimentos é uma construção historicamente contingente (Wendt, 2003a, p. 161-163). Em suma, a cultura promoveria a mobilização da ação coletiva por meio da rotinização de identidades, interesses e comportamentos, prevenindo, assim, os momentos de reflexividade que tornariam a mudança possível (Wendt, 2003a, p. 186-187). Por conseguinte, a mudança deve ser sempre formulada nos termos de alguma especificação do poder dos indivíduos de agirem reflexivamente, algo que operaria externamente em relação ao sistema de práticas sociais a serem transformadas¹⁶.

¹⁶ Wendt aponta “pelo menos” cinco fontes de mudança estrutural: 1) nunca deixaria de haver “contradições internas entre diferentes lógicas no interior de uma cultura”; 2) o fato de que porque “agentes nunca são

No que se refere aos efeitos de constitutividade, embora eles funcionem para construir tanto as propriedades quanto os comportamentos dos agentes, focarei na construção de identidades e interesses. Como veremos, o conceito de identidade é a cola que une não apenas as hipóteses constitutivas de Wendt sobre a política mundial, mas a sua ontologia como um todo. Portanto, também se faz necessário deixar claro o que o construtivista entende por identidade e, por conseguinte, por interesses.

Wendt subscreve a uma concepção de identidade talhada aos propósitos do que ele considera dever ser uma teoria social construtivista. O construtivista diz não se referir à identidade como aquilo que corresponderia à essência de um determinado objeto ou entidade. Para Wendt, a identidade nada mais é do que “uma propriedade de atores intencionais que gera disposições motivacionais e comportamentais” (2003a, p. 224). Embora identidades possuam um aspecto unitário irreduzível, isso não excluiria o fato de que elas também possuem uma importante dimensão intersubjetiva. Influenciado pelo interacionismo simbólico, Wendt propõe que os seres humanos não existem totalmente independentes da realidade de que eles são seres sociais que vivem em diferentes contextos culturais. Logo, sempre que os atores definirem as suas identidades e condutas levando em conta os Outros com quem eles se relacionam, “identidades também possuirão uma qualidade intersubjetiva ou sistêmica” (Wendt, 2003a, p. 224). Assim, o construtivista avança uma concepção de identidade que podemos chamar de “sociológica”, no sentido de que ela se mostra aberta ao caráter contingente da construção das ideias e da sua sustentação prática por relações sociais. É isso o que Wendt diz quando afirma que “ter uma identidade é simplesmente possuir certas ideias sobre quem se é em uma dada situação” (2003a, p. 170).

Para falar dos poderes constitutivos das estruturas sociais sobre identidades e interesses, Wendt ainda especifica a presença dos agentes em referência a dois tipos de características individuais (2003a, p. 183-184). Em primeiro lugar, o agente de um sistema social é um indivíduo cuja individualidade independe do sistema que ele, enquanto indivíduo, faz emergir. Para serem agentes, atores devem possuir propriedades auto-organizadas que lhes conferem a intencionalidade que Wendt entende ser

socializados perfeitamente”, crenças pessoais poderiam vir a motivar ações coletivas contrárias às tendências culturais vigentes; 3) a possibilidade de crenças coletivas produzirem efeitos não-intencionais que mudem crenças iniciais, como, por exemplo, no caso de expectativas não alcançadas sobre a realização de necessidades; 4) choques externos, como revoluções, invasões e o imperialismo cultural; e 5) a criatividade inerente aos indivíduos para construir novas representações coletivas (2003a, p. 188).

indispensável à ação social, o que o construtivista chama de individualidade *per se*. No caso de estruturas sociais que são agentes, como seria o caso do estado no sistema de estados, essa individualidade também é chamada de corporatividade¹⁷. Na medida em que o indivíduo existiria como um ser espacialmente distinto de outros indivíduos, portador da sua própria estrutura interna de subjetividade, os *termos da sua individualidade* é que seriam culturalmente construídos. Em vista disso, Wendt concebe quatro “tipos ideais” de identidades, e determina quais delas possuiriam dimensão sistêmica, e quais antecederiam o próprio sistema, tornando-o possível em primeiro lugar. São elas a identidade corporativa, a identidade de tipo, a identidade de papel e a identidade coletiva. Enquanto a primeira delas deve ser constitucionalmente independente dos sistemas sociais em análise, as identidades de tipo, papel e coletiva possuiriam, ou poderiam vir a possuir, importantes dimensões sistêmicas. Dessa forma, a identidade corporativa seria a condição de possibilidade, ou “plataforma”, de quaisquer outras relações possíveis identificação social (Wendt, 2003a, p. 225). Temos, então, um tipo de identidade que é pré-social e outras formas de identificação que seriam endógenas às interações sociais.

Se a identidade de um ator precisa ser, em certo sentido, pré-social, Wendt pontua que, para serem sociais, basta que identidades sejam compostas por “significados que um ator atribui a Si enquanto leva em conta a perspectiva dos Outros, enquanto vê a si próprio como um objeto social” (2003a, p. 182). Já para serem construções *culturais*, é preciso que essas representações sejam generalizadas nas instituições sociais daquele sistema onde os agentes interagem enquanto parte de uma mesma coletividade. Em resumo, o agente deve existir em virtude própria, mas o que a sua existência pode vir a significar, tanto para ele quanto para os outros com quem convive, é sempre constituído na própria relação de convívio social que pode ser assim compartilhada porque eles são indivíduos. É nesse sentido que Wendt fala de estruturas sociais que podem ser chamadas de culturas nos termos do “Outro generalizado¹⁸” (Wendt, 2003a, p. 177).

A exigência de conhecimentos serem compartilhados para serem fenômenos culturais é importante, pois indica que as identidades socialmente construídas de *tipo* e de *papel* interessam às hipóteses de Wendt apenas na medida em que contribuem para a construção de identidades *coletivas* em sistemas sociais (2003a, p. 230). Nesse contexto,

¹⁷ Uma estrutura social possui agência corporativa quando ela é dotada de “uma estrutura [interna] de conhecimento compartilhado, ou discurso, que habilita indivíduos a engajarem em ação coletiva institucionalizada” (Wendt, 2003a, p. 215).

¹⁸ Wendt retira o conceito de George Herbert Mead (1934).

identidades coletivas remetem à relação de identificação com uma representação do Outro que é generalizada entre os agentes de um determinado sistema social. Por mais que essa identificação raramente seja completa e a sua sustentação gire em torno de questões específicas, há, ainda assim, “um processo cognitivo no qual a distinção entre Self-Outro torna-se turva e é, no limite, inteiramente transcendida” (Wendt, 2003 p. 229). Os limites que definem quem o ator é e que o que ele deseja são estendidos para incluir, dentro da zona do seu Ser, as demandas de um Outro que passa ser reconhecido como um Ser que, apesar de diferente, é, ainda assim, um semelhante. Identidades coletivas são importantes, pois, para Wendt, são elas que possuem o poder de incentivar os atores de um sistema social a eventualmente tornarem-se “altruístas”, de modo que eles venham a definir o bem-estar dos seus pares nos termos do seu próprio bem-estar (2003a, p. 229).

Nesse sentido, identidades de papel desempenham uma função crucial no que diz respeito à possibilidade de identidades coletivas: uma vez que atribuições subjetivas de papéis fossem compartilhadas, elas adquiririam propriedades macrosistêmicas. Dessa forma, papéis emergem quando identidades de papel se tornam representações coletivas, e é por meio desse processo que os atores poderiam definir as suas posições nas situações em que se encontram *vis à vis* no sistema em questão (Wendt, 2003a, p. 257; p. 260). Porque essas representações adquirem propriedades que supostamente confrontam os agentes de maneira ao mesmo tempo generalizada e objetiva, para existir, uma cultura sempre pressuporá uma estrutura de papéis específica que incentiva os atores a ela incorporados a atribuírem e assumirem determinados papéis em relação à coletividade (Wendt, 2003a, p. 251). Portanto, papéis são “posições objetivas” que, ao serem “coletivamente constituídas”, estruturam os significados que os atores atribuem a Si e aos Outros subjetivamente, o que impactaria diretamente o seu comportamento na direção uns dos outros (Wendt, 2003a, p. 259). Na medida em que toda cultura exige uma estrutura de papéis, as variações nas tendências produzidas por essa estrutura, especialmente no que se refere à sua respectiva estrutura de interesses, é que indicariam quando a lógica cultural de um sistema muda. Assim, os papéis dos atores atuam como princípio de diferenciação estrutural na teoria wendtiana (Wendt, 2003a, p. 255-256).

No caso das identidades de tipo, Wendt as define como certas propriedades intrínsecas aos atores e que podem vir a adquirir relevância sistêmica (2003a, p. 293). No que se refere aos estados, os seus regimes políticos são exemplos de identidades de tipo, pois eles podem vir a especificar quem fará parte de uma determinada cultura do sistema internacional. Dessa forma, por mais que identidades de tipo possam importar

sistemicamente, a sua relevância cultural se dá em função da coletivização das identidades de papel, sem as quais não poderíamos falar que um grupo existe em primeiro lugar.

1.2. A “política”

Para se construir uma teoria social da política internacional orientada por uma ontologia construtivista assim concebida, a estrutura do sistema de estados deve ser reformulada nos termos da cultura. Isso significa, entre outras coisas, que, para Wendt, “a vida diária da política internacional é um processo contínuo de estados assumindo identidades em relação a Outros, lançando-os em contraidentidades correspondentes, e reproduzindo o resultado”, de modo que estruturas culturais se reproduzam ao longo do tempo no sistema internacional (2003a, p. 21). Em vista disso, o que interessa a Wendt não é o sistema internacional na sua totalidade, mas apenas aquela estrutura de relacionamentos sociais que ele define como sendo de tipo político. Ao avançar uma teoria construtivista da política internacional, o seu objetivo é clarificar tanto a natureza quanto os efeitos dessa estrutura, o que exige enfatizar que ela produz certos efeitos que são as condições de possibilidade dos seus poderes causais sobre os estados.

Como vimos na sessão anterior, Wendt não disputa as teorias sistêmicas da anarquia internacional por completo. Para ele, a política entre os estados é estruturada pelo fato de que não existe uma autoridade política centralizada no sistema internacional (Wendt, 2003a, p. 246). No entanto, o construtivista argumenta que o que há de relevante no fato da anarquia não é a mera desigualdade da distribuição de capacidades materiais que ela promove. O poder de fazer guerra certamente é importante, mas o construtivista nota que essa desigualdade pode significar coisas diferentes para os estados. Nesse sentido, os significados das capacidades relativas seriam contingentes em relação às diferentes distribuições de ideias no nível cultural do sistema internacional. Portanto, “os efeitos da anarquia dependem dos desejos e crenças que os estados possuem e das políticas que eles seguem” baseados nos papéis que eles atribuem uns aos outros coletivamente (Wendt, 2003a, p. 146).

Assim, Wendt quer explicar como diferentes significados compartilhados pelos estados sobre a anarquia internacional constituem culturas sistêmicas que atuam sobre as suas vidas de diferentes maneiras. “O que é um ‘estado’, o que a ‘soberania’ implica, o que o ‘direito internacional’ exige, o que são ‘regimes’, como o ‘equilíbrio de poder’ funciona, como engajar em ‘diplomacia’, o que constitui a ‘guerra’, o que é um

‘ultimato’” seriam alguns exemplos de significados que os estados compartilham diariamente (Wendt, 2003a, p. 158). O que esses termos significam para os estados varia de acordo com como eles fazem sentido do fato de que coexistem em anarquia, e seria precisamente porque estadistas e acadêmicos tratam esses termos como dados à nossa experiência que diferentes culturas poderiam exercer diferentes poderes causais sobre as suas realidades.

Em vista disso, Wendt entende que a política internacional gira em torno do fato de que estados possuem a capacidade de engajarem em violência organizada¹⁹. A anarquia internacional implicaria, dessa forma, que os estados podem recorrer à guerra para resolverem as suas querelas, e que não há nada além deles mesmos para impedir que eles matem uns aos outros no processo (Wendt, 2003a, p. 257). Independentemente dos significados sobre a anarquia internacional que podem tornar-se culturas sistêmicas, Wendt argumenta que eles sempre serão constrangidos por essa base material da anarquia. Por conseguinte, os papéis que os estados atribuem uns aos outros sempre girarão em torno de considerações sobre o que os meios de violência distribuídos no sistema internacional significam, de modo geral, para a possibilidade da promoção da segurança.

Para explicar esses fenômenos, Wendt elege os estados como unidades de análise e o sistema de estados como o nível da análise propriamente dito (2003a, p. 07). Diante da exigência básica de que as unidades e os níveis de análise nas RI “devem possuir algum tipo de dimensão ‘internacional’”, o autor justifica a escolha do estado como unidade porque ele é o tipo de estrutura social por meio do qual o recurso à violência é regulado em sociedade (Wendt, 2003a, p. 07). Nas suas palavras: “minha premissa é que já que os estados são a forma dominante de subjetividade na política global contemporânea, isso significa que eles devem ser a unidade de análise primária para o pensamento sobre a regulação global da violência²⁰” (Wendt, 2003a, p. 09). Para ele, “regular a violência é um dos problemas mais fundamentais da ordem na vida social, porque a natureza da tecnologia da violência, quem a controla, e como ela é usada afetam profundamente outras relações sociais” (Wendt, 2003a, p. 08).

O sistema internacional seria o nível de análise relevante porque, “no sistema internacional contemporâneo, a autoridade política é organizada formalmente de uma

¹⁹ Wendt define violência organizada como o “uso coordenado de força letal por um grupo” (2003a, p. 204).

²⁰ Wendt diz que é “óbvio” que existem outros atores importantes no sistema internacional, mas que “a questão é meramente a de que os estados ainda são o meio primário pelo qual os efeitos de outros atores sobre a regulação da violência são canalizados no sistema mundial” (2003a, p. 09).

maneira bifurcada” (Wendt, 2003a, p. 13). Enquanto o problema do recurso à violência no interior dos estados seria regulado por meio da centralização da relação de autoridade política que vincula o estado e a sociedade, Wendt entende que a resolução-pela-centralização não parece possível no sistema internacional. Dito de outro modo, o domínio doméstico da política seria caracterizado pela hierarquia, e aquele entre os estados pela anarquia. Wendt chama essa realidade supostamente inquestionável sobre a política mundial de “argumento jurídico forte” para a teoria sistêmica, e encerra a questão do nível sistêmico ao dizer que “enquanto o espaço político global for organizado dessa forma, os estados se comportarão diferentemente uns para com os outros do que para com as suas sociedades” (2003a, p. 13).

Dessa forma, para justificar a teorização sistêmica da política entre os estados, Wendt precisa distinguir entre os domínios doméstico e internacional que constituiriam a globalidade da política. Para fazê-lo, o construtivista positiva certas propriedades que seriam essenciais aos estados enquanto estruturas sociais de um tipo distinto. Mesmo que ele reivindique haver variações culturais importantes nos significados atribuídos à anarquia internacional, os estados – e, por conseguinte, o sistema de estados – ainda possuiriam propriedades essenciais. É essa positivação que lhe permite afirmar que “quando e onde quer que estados interajam sob anarquia [...], a teoria sistêmica de RI deve ser relevante” (Wendt, 2003a, p. 70). Isso significa que os estados precisam ser constitucionalmente independentes do sistema internacional. À luz do realismo científico que informa a teoria wendtiana, dizer que os “estados também são pessoas” não se trata de uma conveniência epistemológica que auxiliaria na explicação da política internacional. Aqui, o estado realmente possuiria os poderes e competências de uma pessoa que possui agência, e, com ela, identidades, interesses e intencionalidade próprios (Wendt, 2003a, p. 215).

Com o intuito de demonstrar que o estado possui a agência corporativa necessária para que ele seja a unidade de análise da sua explicação, Wendt se lança a teorizá-lo, o que não é comum em teorias sistêmicas de RI. Waltz argumenta, por exemplo, que não há qualquer necessidade de fazê-lo, pois teorias sistêmicas são sobre o sistema internacional, e teorizar o estado deve ser uma função complementar de teorias de política externa (2002, p. 240). No entanto, isso não quer dizer que Waltz não organizou os seus argumentos de acordo com uma teoria implícita do estado. Podemos dizer, assim, que Wendt reivindica uma espécie de “honestidade intelectual” sobre a pressuposição do

estado-como-ator sem a qual as teorias do sistema internacional seriam impossíveis. Não obstante, não podemos confundir esse ato com um esforço para explicar como os estados são possíveis, de onde eles teriam vindo e para onde podem ir. Em um movimento semelhante à concepção de identidade, a explicação do estado surge, aqui, com o objetivo claro de “fundamentar a teoria sistêmica de RI em uma teoria de como os estados são constituídos como as suas partes motrizes” (Wendt, 2003a, p. 195).

Nesse sentido, o estado possuiria agência corporativa, e é a sua subjetividade assim definida que corresponderia, para Wendt, àquilo que nos impede de dizer que qualquer outro tipo de organização social é um estado. Para que isso seja possível, é preciso que ele possua pelo menos alguma característica que permaneça ao longo da história e independa da cultura, seja ela doméstica ou internacional. O construtivista argumenta haver não apenas uma, mas cinco propriedades essenciais aos estados. Juntas, essas propriedades fornecem “uma *rationale* ao modelo familiar da ‘bola de bilhar’ na teoria sistêmica de RI” (Wendt, 2003a, p. 202). Assim, Wendt nos diz que o estado é, sempre foi e será: 1) uma ordem institucional legal, 2) uma organização que reivindica o monopólio sobre o uso legítimo da violência organizada, 3) uma entidade soberana, 4) uma sociedade e 5) um território²¹ (Wendt, 2003a, p. 202-211). Contudo, apenas as propriedades 2, 3 e 5 são realmente necessárias para positivar o estado como um ator unitário que possui intencionalidade diante dos outros estados. Wendt chama essa definição tripartida de “estado como tal”.

De acordo com essa definição tripartida, os estados formam um sistema de estados porque eles são atores organizacionais soberanos que reivindicam o monopólio legítimo acerca do uso territorial da violência organizada. Enquanto ordens institucionais legais, os estados seriam vinculados às suas sociedades por meio de uma estrutura de autoridade política que organizaria o relacionamento entre ambas as partes, atribuindo-lhes competências específicas na forma de direitos e deveres. É essa estrutura que Wendt entende incumbir ao estado o direito de reivindicar o recurso legítimo a meios de violência e, assim sendo, ao poder de matar. Dessa forma, o estado seria assim empoderado pela estrutura de autoridade política para, de um lado, manter a ordem interna que é necessária para sustentar as estruturas de autoridade que dão vida a ele e à

²¹ Segundo Wendt, o estado é “um ator organizacional incorporado a uma ordem legal-institucional que o constitui com soberania e um monopólio sobre o uso legítimo da violência organizada sobre uma sociedade em um território” (2003a, p. 213). O construtivista refere-se a essa definição completa do estado quando fala dele nos termos de “complexos estado-sociedade”.

sociedade, e, de outro, para defender esse estado de coisas domésticas de ameaças externas (Wendt, 2003a p. 203-204). O monopólio legítimo sobre a violência organizada refere-se, portanto, ao controle das forças de destruição, as quais Wendt considera serem as únicas bases materiais do poder estatal no sistema internacional. É com isso em mente que o construtivista afirma que os estados são especialistas tanto no recurso legítimo à violência organizada quanto na utilização desse recurso para a autodefesa²² (Wendt, 2003a, p. 204; p. 267).

Além da definição do recurso aos meios de violência como um direito instituído pelo dever de defender a sociedade, para ser um estado, uma organização social também deve possuir soberania. Aqui, Wendt refere-se à “ausência de qualquer autoridade externa [que seja] superior ao estado”, o que ele também chama de “independência constitucional” (2003a, p. 208). Essa “soberania externa” dos estados seria uma propriedade indissociável da sua “soberania interna”, que seria inerente à subjetividade política, pois indicaria o “*locus* supremo” desse tipo de autoridade na sociedade (Wendt, 2003a, p. 206). No entanto, o autor argumenta não ser suficiente que os estados detenham soberania *vis-à-vis* suas sociedades. Para manterem-se soberanos, os estados devem sustentá-la diante do mundo que existe para além das suas fronteiras. Como os estados sustentam a sua soberania dependeria da formação cultural de anarquia internacional na qual eles estão inseridos, o que, para Wendt, não mudaria o fato de que eles são soberanos independentemente de culturas sistêmicas (2003a, p. 209).

Finalmente, o estado seria um território. A autoridade estatal é, para Wendt, intrinsecamente territorial (2003a, p. 211). Porque o território é uma constante, isso justificaria o que o construtivista entende ser um fato: teorias sobre as relações entre

²² Por monopólio, Wendt refere-se ao fato de que a estrutura de autoridade política assegura que as decisões sobre o uso de meios letais de violência sejam centralizadas no estado (2003a, p. 204-205). Faria parte da *competência* dos estados sujar as suas mãos para que os seus súditos não precisem fazê-lo – pelo menos aqueles que não estão na condição excepcional de combatentes. Curiosamente, essa é uma definição muito semelhante àquela das estruturas hierárquicas de governo na teoria waltziana, as quais o neorrealista sugere serem igualmente essenciais ao estado. Nas palavras de Waltz, “um governo, que governe segundo algum padrão de legitimidade, arroga-se ao direito de usar a força – isto é, de aplicar uma variedade de sanções para controlar o uso da força pelos seus súditos. [...] Um governo não tem o monopólio do uso da força, como é deveras evidente. No entanto, um governo efetivo tem um monopólio do uso *legítimo* da força, e legítimo aqui significa que os agentes públicos estão organizados e para evitar e conter o uso privado da força. Os cidadãos não precisam de se preparar para se defender. As agências públicas fazem-no” (2002, p. 145, grifado no original). Diferente de Waltz, Wendt reconhece que dizer que esse monopólio deve ser legítimo envolve uma série de questões complexas. No entanto, o reconhecimento dessa complexidade é rapidamente deixado de lado para dar vez ao argumento de que, *para fins metodológicos*, é suficiente que se privilegie a *reivindicação* do estado à legitimidade, de modo que ela seja tratada “como um direito até que seja claro que a oposição popular a tornou impossível de ser sustentada” (Wendt, 2003a, p. 206).

estados devem tomar o território como um dado. Não obstante, o fato de o território ser uma propriedade material que existe independente das culturas sistêmicas da política internacional não excluiria o fato de que o seu significado é contingente em relação às diferentes formas culturais da anarquia. Territórios poderiam ser amplamente considerados “muros de exclusão a serem policiados e defendidos a qualquer custo”, o que implica que as identidades e os interesses dos estados acabam nas suas fronteiras; ou poderiam ser “expandidos” para uma região cognitiva mais ampla onde os estados “trabalham juntos na direção de fins comuns” (Wendt, 2003a, p. 212-213).

A agência corporativa é importante, pois é ela que concede aos estados a capacidade de agirem criativamente, e, assim sendo, de maneira transformativa no mundo. Em vista disso, o “estado como tal” seria mais do que uma unidade passiva de análise, como cães, gatos, ou o estado waltziano. Essa definição seria importante não apenas porque atribui ao estado um “corpo” próprio, supostamente irreduzível às suas partes, mas porque estipula que ele também possui “vida”. Enquanto um ser “vivo”, o estado possuiria certas disposições motivacionais próprias que existiriam justamente em virtude de ele ser um ator corporativo. Dessa forma, os estados possuiriam interesses objetivos, os quais Wendt chama de “interesses nacionais”, determinados pela sua existência como uma ordem institucional-legal vinculada a uma sociedade por meio de uma estrutura de autoridade política, e é para atender eficientemente a esses interesses que os estados constituiriam diferentes culturas internacionais²³.

Definidas as propriedades essenciais dos estados, também é preciso especificar quais seriam as propriedades essenciais do sistema internacional. Vimos que Wendt

²³ Porque é uma função da agência corporativa, o interesse nacional é constante em qualquer forma cultural específica da anarquia internacional (Wendt, 2003a, p. 233). Os interesses nacionais são parcialmente afetados pelas estruturas de papel dos sistemas internacionais, mas apenas no sentido de que as identidades socialmente construídas dos estados contribuem para especificar os significados referentes às maneiras mais eficientes de os seus “requerimentos reprodutivos” serem atendidos, de modo que eles assegurem as condições de existência dos seus complexos estado-sociedade (Wendt, 2003a, p. 234). Assim, os estados possuem cinco interesses nacionais: sobrevivência física, autonomia, bem-estar econômico, e autoestima coletiva (Wendt, 2003a, p. 198, p. 235-237). Porque interesses nacionais assim definidos confrontam os estados de maneira objetiva, eles atuam de maneira causal no sistema internacional, como mecanismos de seleção. No entanto, Wendt argumenta que o que há de importante nessa definição de interesse nacional é que, nela, os estados são incentivados a refletirem sobre esses interesses, especialmente na medida em que nem sempre é claro como eles devem ser definidos (2003a, p. 237). Tomemos o interesse pela sobrevivência como exemplo. Embora a sobrevivência seja considerada um interesse nacional, o que significa perseguir esse fim “adequadamente” varia em diferentes lógicas culturais de anarquia. Sobreviver poderia exigir que os estados acumulem capacidades relativas, como argumentam as teorias realistas, mas essa não seria, de maneira alguma, uma tendência sistêmica universal. A possibilidade da violência é incontornável, e esse é um fato do qual Wendt reconhece que os estados não podem fugir. Contudo, eles poderiam agir sobre esse fato, racional e eficientemente, de diferentes maneiras. O que definiria se uma conduta é racional e eficiente seria o contexto cultural no qual deve-se buscar sobreviver, e esses contextos não seriam sempre os mesmos.

pressupõe que a estrutura do sistema internacional é anárquica. Isso significa que, entre os estados, as suas capacidades materiais são distribuídas de maneira desigual, o que, por seu turno, implica que pelo menos um estado sempre possui mais capacidades em relação aos demais. No entanto, o construtivista também ressalta que uma outra propriedade essencial do sistema de estados é que a estruturação dessas forças materiais depende de uma determinada distribuição de conhecimento sobre o que o fato de os estados serem mais ou menos fortes que os outros significa. Vimos que o seu propósito é teorizar sobre como o poder da violência organizada “é distribuído e regulado” *entre* os estados (Wendt, 2003a, p. 08). Dessa forma, as relações entre os estados são de tipo “político” quando dizem respeito à distribuição e regulação da capacidade de recorrer a forças materiais de maneira coordenada e letal.

É nesse contexto que Wendt pontua que a estrutura social dos sistemas internacionais remete à sua cultura política. Nas suas palavras, a cultura política “é o fato mais fundamental sobre a estrutura de um sistema internacional”, pois é ela que confere “significado ao poder e conteúdo dos interesses” dos estados (Wendt, 2003a, p. 250). Como em formações culturais de outro tipo, a cultura política de um sistema internacional é “baseada em uma estrutura de papéis” (Wendt, 2003 p. 251). Além disso, Wendt ressalta que a anarquia do sistema constrange a simetria desses papéis, de modo que, até que o problema da violência seja mitigado, haverá apenas um papel por lógica (2003a, p. 257-258). Porque essas estruturas são variáveis ao longo da evolução do sistema de estados sem que ele deixe de ser anárquico, Wendt argumenta não fazer sentido falar de uma única lógica de anarquia (2003a, p. 247). Em vez disso, existiriam pelo menos três lógicas culturais de anarquia internacional, cada uma dela baseada em uma estrutura de papéis distinta. Nesse sentido, os estados poderiam se enxergar como inimigos, rivais ou amigos, e dependendo de qual cultura prevalecesse no sistema internacional, os seus comportamentos seriam estruturados de diferentes maneiras (Wendt, 2003a, p. 247). Cada papel, por seu turno, representa “uma postura distinta ou orientação de Si na direção do Outro a respeito do uso da violência” (Wendt, 2003a, p. 258). Assim sendo, estruturas de inimizade, rivalidade ou amizade indicariam variações na qualidade da regulação da violência no sistema internacional, porque cada um desses papéis pressupõe uma representação específica da situação na qual um estado, baseado no nível de violência que ele espera ocorrer no sistema, define a sua posição como alguém que deve ou não ser temido, e por quem.

Quando os relacionamentos dos estados são estruturados por uma lógica de inimizade, isso significa que eles não reconhecem o direito dos outros estados existirem como entidades soberanas (Wendt, 2003a, p. 260). O fato de que os estados possuem meios de violência faria com que a possibilidade de eles recorrerem à guerra para realizarem os seus interesses se tornasse uma expectativa geral. Dessa forma, a lógica da inimizade indicaria uma situação de escassez de segurança, o que, por sua vez, intensificaria a corrida armamentista entre os estados e dificultaria a cooperação em questões de segurança. Aqui, a norma que orientaria a política internacional é a *realpolitik*, cujo principal incentivo é a acumulação de poder relativo. Neste cenário, o sistema internacional seria semelhante ao estado de guerra Hobbesiano, onde o exercício da violência é, além de ilimitado, uma possibilidade constante. É por isso que Wendt chama o tipo de cultura orientada por essa lógica anárquica de Hobbesiana. Esse é, para Wendt, “o verdadeiro sistema de ‘autoajuda’” que os neorrealistas projetam para a totalidade dos sistemas internacionais (2003a, p. 265). Nessa formação cultural, os meios de violência internacional são entendidos como indicativos da probabilidade de os estados mais fracos serem aniquilados pelos mais fortes. Por conseguinte, para sobreviverem, os estados *devem* tornar-se inimigos (Wendt, 2003a, p. 260-263).

Em sistemas internacionais cuja lógica prevalecente é a de rivalidade, os meios de violência dos estados ainda são entendidos como recursos que podem vir a ser utilizados para que eles realizem os seus interesses (Wendt, 2003a, p. 279). No entanto, esse entendimento é complementado pela expectativa de que, quando houver violência entre aqueles incorporados a essa cultura, ela será exercida de maneira limitada. Isso porque, aqui, a norma que regula as identidades e os comportamentos dos estados é a de respeito mútuo à soberania, a qual adquire o caráter de uma instituição social que estabiliza a expectativa generalizada de que os estados não apresentam risco necessário para a vida um do outro (Wendt, 2003a, p. 272). Assim, quando as relações entre os estados fossem marcadas por esse tipo de reconhecimento, haveria mais cooperação em assuntos de segurança do que em uma cultura de inimizade (Wendt, 2003a, p. 289). Por serem apenas rivais, Wendt chama essa estrutura de papéis de cultura Lockean de anarquia internacional. Entretanto, é importante ressaltar que, para o construtivista, uma cultura assim estruturada ainda é, mesmo que parcialmente, um sistema de autoajuda, pois a sobrevivência continua a ser um interesse que deve ser realizado, o que se expressaria de

maneira mais premente no fato de que a vida dos mais fracos é garantida apenas na medida em que há autorrestrrição por parte dos mais fortes (Wendt, 2003a, p. 292).

Já em relacionamentos nos quais estados se enxergam como amigos, os seus meios de violência seriam publicamente reconhecidos como recursos disponíveis para que ameaças identificadas contra qualquer um dos seus membros sejam controladas coletivamente (Wendt, 2003a, p. 258). Aqui, os estados seriam, literalmente, “um por todos e todos por um”. Wendt chama esse tipo de lógica de cultura Kantiana. No âmbito dessa cultura, os estados agiriam de acordo com duas normas que devem ser igualmente respeitadas (Wendt, 2003a, p. 298-299). Em primeiro lugar, haveria a expectativa generalizada de que todos os conflitos no interior da sociedade de estados serão resolvidos sem recurso à violência. Em segundo, ameaças a qualquer um dos membros devem ser consideradas ameaças ao todo e respondidas coletivamente²⁴.

Wendt argumenta que essas três culturas de anarquia internacional “tem sido instanciadas em diferentes tempos e espaços na história internacional”, mesmo que apenas em “subsistemas do sistema internacional²⁵” (2003a, p. 257). Ele afirma, por exemplo, que o sistema internacional contemporâneo é uma sociedade Lockeana de estados que existe desde o século XVII, sugerindo, assim, que a política mundial era organizada até então por uma estrutura de inimidade (Wendt, 2003a, 279). O construtivista propõe, em outras palavras, que os papéis do inimigo, do rival e do amigo foram internalizados por um número significativo de estados em diferentes momentos do sistema internacional, de modo que sempre que uma dessas culturas tivesse prevalecido, os estados teriam se tornado membros de uma coletividade porque passaram a compartilhar uma mesma identidade.

Identidades coletivas corresponderiam, assim, ao grau máximo de internalização de uma cultura. Quando um estado engaja em relações de identificação coletiva, isso ocorreria porque ele considera uma determinada norma internacional legítima, e o faz

²⁴ A lógica da amizade se assemelha à noção de “aliança”. No entanto, o que distingue a primeira da última é a proposição de que amigos esperam que o seu relacionamento continuará a ser assim estruturado depois da ameaça a eles externa ser controlada. Nesse sentido, é razoável argumentar que culturas Kantianas podem vir a se formar a partir de alianças militares – que são, por definição, temporárias –, embora as primeiras não sejam redutíveis às últimas. De acordo com o construtivista, a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) não foi dissolvida com o fim da Guerra Fria porque os seus estados-membros parecem ter desenvolvido o tipo de identificação e solidariedade característicos de uma estrutura de amizade (Wendt, 2003a, p. 301-302).

²⁵ Esse seria o caso da cultura Kantiana, que, no presente do sistema moderno de estados, se restringiria apenas ao contexto regional da OTAN.

porque “aceita completamente as suas reivindicações sobre si” (Wendt, 2003a, p. 272). Para Wendt, é essa relação de identificação do agente com a estrutura de papéis do sistema que explica porque os estados frequentemente definem a si próprios e os seus interesses de acordo com uma distribuição mais ampla de identidades e interesses no sistema internacional. *Essa é a sua hipótese construtivista sobre a política internacional*. Culturas são “completamente” internalizadas quando os seus membros engajam em uma relação de identificação que expande as fronteiras dos seus autoentendimentos para incluir o Outro generalizado na coletividade do sistema internacional do qual eles fazem parte. Esses atores tomam como suas as expectativas que os Outros possuem sobre quem eles são, e os interesses refletidos pelos Outros passam a ser os seus próprios interesses (Wendt, 2003a, p. 273). Isso ocorreria porque identidades coletivas sempre “envolvem algum grau de identificação com o bem-estar dos outros” (Wendt, 2003a, p. 105).

Dessa forma, culturas sistêmicas só podem construir agentes se as suas normas são assim internalizadas, pois é só aqui que as identidades e os interesses do sistema toram-se, de fato, internas às suas partes. Consequentemente, interesses são definidos em termos de legitimidade, e não coerção ou instrumentalidade, que são os outros dois graus possíveis de internalização cultural conforme definidos por Wendt. A razão subjacente à intencionalidade dos estados segue a orientar o seu comportamento. Não obstante, a base do que é agir racionalmente é o grupo – uma noção do Eu que só existe enquanto parte um Nós (Wendt, 2003a, p. 229). Quando normas são assim reconhecidas, os estados aquiesceriam a elas porque as considerariam um direito que em certo sentido lhes obriga a respeitá-las. Os constrangimentos que acompanham direitos são aceitos porque considera-se que esse é o jeito correto de se viver em coletividade. Assim, quando Wendt propõe que o sistema internacional tem sido Lockeano por alguns séculos, ele está dizendo que atualmente a soberania é respeitada pela maioria dos estados não porque essa maioria é forçada a fazê-lo, ou porque esse é apenas um meio para um fim, mas porque os estados acreditam ser correto defender o direito coletivamente assegurado de coexistirem sem que precisem temer o “tempo inteiro” pelas suas vidas.

Não obstante, é importante enfatizar que a qualidade da identificação coletiva não diz respeito apenas aos graus de internalização. Embora esse tipo de identidade implique que as partes de uma cultura associam o bem-estar do Outro ao seu próprio, “bem-estar” pode significar coisas diferentes em diferentes formações culturais. Wendt ressalta que “a identidade de grupo é um processo, não uma coisa, e a sua transformação em

identidades coletivas mais amplas é precisamente o que começa a acontecer através do reconhecimento mútuo” (Wendt, 2003b, p. 516). Isso significa, em suma, que nem toda identidade internacional seria fruto do reconhecimento mútuo, e que quando há reconhecimento, ele não é necessariamente completo. No caso Hobbesiano, por exemplo, identidades coletivas seriam consequências de constrangimentos materiais que impedem que um estado que esteja em disputa com um outro estado tão forte quanto ele finalmente ganhe a corrida por segurança (Wendt, 2003a, p. 272-278). Dito de outro modo, não é preciso que os estados se reconheçam e respeitem a integridade física alheia para que eles deixem de colocar a vida uns dos outros em risco. Nesse sentido, a cultura Lockeano teria marcado o primeiro passo sistêmico nessa direção com a instituição da norma da soberania e o reconhecimento coletivamente sustentado de que todos os estados possuem o direito de viverem livres do medo da conquista.

Dessa forma, o que mudaria de uma cultura para a outra seria a qualidade da solidariedade que ela produz no interior do grupo em situações de normalidade sistêmica. Ou, para colocar em termos mais familiares às RI, o que mudaria é o quão generalizada é a expectativa de que os estados cooperarão em questões de segurança em vez de utilizarem violência uns contra os outros. Enquanto em sistemas Hobbesianos não parece haver solidariedade, pois não há autorrestrrição por parte dos mais fortes, esse tipo de comportamento seria evidente em sistemas Lockeanos. Todavia, o reconhecimento entre rivais é limitado à segurança física. Em um sistema internacional como o contemporâneo, Wendt nos diz que é preciso haver uma ameaça externa ao coletivo para fazer com que os estados cooperem entre si, o que ocorrerá apenas até ela ser neutralizada (Wendt, 2003a, p. 288-297). Já em sistemas Kantianos, apesar de a identidade coletiva também se expressar diante de uma ameaça externa, não haveria necessidade de essa ameaça colocar o todo em risco para que os estados corresse em socorro daqueles que estariam em perigo (Wendt, 2003a, p. 305-307). Na medida em que estados que são amigos não temem que os seus pares utilizarão violência uns contra os outros, é como se ser solidário no que diz respeito à segurança fosse uma espécie de instinto.

Podemos dizer, assim, que a principal contribuição de Wendt com o desenvolvimento das suas culturas de anarquia foi a ambição de demonstrar que variações nas motivações coletivas dos estados podem, e frequentemente produzem, mais do que o incentivo à autoajuda. Haveria mais em jogo quando os estados entendem que eles compartilham um mesmo destino. Mesmo que a baixa densidade social e a incompletude

das informações sejam características importantes do sistema internacional porque ele é anárquico, Wendt nos diz que essa é apenas uma parte da história:

[Os] estados contemporâneos tem interagido há dezenas, até mesmo centenas de anos, durante os quais acumularam conhecimento considerável sobre os interesses um do outro. Eles conhecem algo sobre as suas queixas e ambições, e, assim, se são estados de *status-quo* ou revisionistas. Eles conhecem algo sobre os seus estilos de resolução de disputa. E eles conhecem algo até mesmo sobre as condições sob as quais essas condições podem mudar. Esse conhecimento não é perfeito ou completo, mas tampouco é completamente incerto ou irrelevante (2003a, p. 108).

Embora Wendt afirme que a natureza da agência corporativa faz com que os estados tendam a construir os seus interesses de maneira instrumental em um sistema internacional que é anárquico, a internalização nos mostra que os estados também podem exercer controle sobre esse constrangimento material, mesmo que o seu poder para o fazer seja relativo (2003a, p. 241). A hipótese construtivista demonstra, assim, que a intencionalidade e a socialização seriam fundamentais para que os estados não apenas construam os seus interesses coletivamente, mas para que reflitam também sobre quem eles são e sobre o mundo no qual desejam viver.

CAPÍTULO 2

O POLÍTICO, A POLÍTICA E A SOBERANIA

À primeira vista, a proposta de refletirmos sobre a soberania na teoria construtivista de Alexander Wendt pode parecer não fazer muito sentido. Afinal, o autor deixa claro que a soberania é uma propriedade estatal independente do sistema internacional, e que quando ela se torna sistemicamente relevante, é apenas em estruturas anárquicas específicas. Nesse sentido, poder-se-ia argumentar que a soberania não é o real objeto da sua teorização, e, assim sendo, não seria justo analisar o texto de Wendt nesses termos. Protestos desse tipo são cabíveis, desde que estejamos falando sobre a mesma coisa quando invocamos esse conceito tão recorrente nas RI, mas ainda assim tão pouco teorizado em trabalhos que se lançam a explicar fenômenos que se diz serem inseparáveis da soberania.

Para evitar esse tipo de confusão, penso ser importante especificar desde já que o que entendo por *problema político da soberania* tem a ver com as pressuposições de que a soberania é uma propriedade essencial ou historicamente adquirida dos estados, mas apenas na medida em que tais pressuposições funcionam produtivamente como instâncias discursivas de um princípio que deveria responder definitivamente a um problema que é, por definição, irresolúvel: o problema da comunidade política soberana. Analisar a soberania nesses termos é tratá-la como uma construção social. Nesse sentido, Wendt parece estar certo quando diz que pensar em constitutividade exige levar questões de ontologia a sério. No entanto, os comprometimentos do autor com a identidade disciplinar de ambas as ciências sociais e das RI impedem que, dentro da ontologia por ele proposta, os aspectos políticos da possibilidade da soberania e do papel que ela desempenha na construção social da realidade política contemporânea sejam levados a sério por análises que se dizem preocupadas com a investigação da política no seu escopo global.

Em vista disso, este capítulo é dividido em três partes. Na primeira delas, proponho a reformulação dos pressupostos ontológicos da investigação social nos termos pós-estruturalistas da contingência radical. Fazê-lo nos permitirá conceber tanto a agência quanto a estrutura social como efeitos discursivos, de modo que possamos falar de

estabilidade e mudança social sem excluir da teorização a proposição de que identidades *sempre* são construções sociais, especialmente quando falamos de subjetividade. Na segunda parte, desenvolvo as implicações dessa ontologia para o que viemos a conhecer como “política” na cultura moderna. O propósito é demonstrar que reivindicações sobre a política são constitutivamente dependentes da natureza radicalmente contingente da sua própria realidade. É essa natureza contingente que pretendo captar com o conceito do *político*, e com a ênfase no movimento discursivo da estabilização do político em ordem política. Já na terceira sessão, proponho uma reflexão sobre soberania orientada pela ontologia aqui proposta. Fazê-lo exigirá problematizar a soberania à luz da performatividade do discurso para que fique clara a sua inseparabilidade do político se ela deve ser reproduzida como a resposta definitiva ao problema da possibilidade da comunidade política. É nesse contexto que o sistema de estados e a sua teorização surgem como elementos integrais ao problema político da soberania, e, assim sendo, às condições de possibilidade e impossibilidade da sua própria realidade.

2.1. Por uma ontologia pós-estruturalista da realidade social

Em seu famoso livro *As Palavras e as Coisas* (2000), o filósofo Michel Foucault problematiza, entre outras coisas, a ideia amplamente difundida no pensamento ocidental de que os objetos do conhecimento existem de maneira referente no mundo, os quais caberia ao cientista revelar. O filósofo ainda destaca que, na modernidade, essa noção mais ou menos geral é especificada pela emergência do “homem” como um princípio de racionalização que seria subjacente à ordem das coisas humanas, o que o colocou na posição até então inexistente de objeto que deve ser conhecido pelo recurso ao método científico que ele, enquanto um sujeito que conhece, deve empreender.

Foucault nos mostra que a ideia do objeto como algo que deve sempre referir-se a um princípio de racionalidade subjacente, princípio este que ordenaria os assuntos dos homens e que existiria como positividade no mundo à espera de teorização, é uma ficção moderna, indissociável da emergência dessa figura do homem no discurso moderno como um ser que é potencialmente racional e que deve fazer das suas próprias ações objeto da sua racionalidade (2000, p. 475-536). Ele propõe, nesse sentido, que deixemos de pensar no objeto como aquilo que deve se referir a algo que existe em si mesmo para que o apreciemos nos termos de um objeto discursivo – uma positividade que, em vez de óbvia

ao sujeito, só pode existir como um efeito da *problematização* pelo saber que se propõe a conhecê-lo como obviedade.

Podemos dizer, ademais, que o caráter circular da lógica da produção discursiva reside na sua natureza performativa. Nas palavras de Judith Butler, a performatividade envolve “a antecipação de uma resolução autoritativa de significado” que é ela própria “o meio pelo qual aquela autoridade é atribuída e instalada”. De acordo com a filósofa, essa “antecipação conjura o seu próprio objeto”. Para que isso seja possível, discursos também devem ser iteráveis: sempre que uma prática é orientada por um arranjo discursivo mais amplo, ela é uma instância da ordem avançada por esse discurso, ao mesmo tempo em que é uma modificação dessa mesma ordem, e, por isso mesmo, um foco simultâneo de produção da sua estabilidade e instabilidade²⁶. Assim, Butler chama a atenção para o fato de que “a performatividade não é um ato singular, mas uma repetição e um ritual, o qual alcança os seus efeitos pela naturalização no contexto de um corpo, entendido, em parte, como uma duração temporal sustentada culturalmente” (2010, p. XV).

Dentre os efeitos da performatividade, talvez os mais importantes sejam a produção do sujeito e do objeto de um discurso, ambos indissociáveis desse mesmo discurso por meio do qual tornam-se possíveis na sua relacionalidade. Isso porque, a natureza performativa do discurso e o seu poder constitutivo apontam para a impossibilidade do conceito de estrutura social, e, com isso, para a impossibilidade da presença de qualquer sistema resoluto que existiria como a moldura resolvida em cujo interior entidades de dois tipos, as estruturas e os atores sociais, se relacionariam causal e/ou constitutivamente. Daí a famosa e emblemática proposição de Jacques Derrida de que “há apenas contexto, nada existe fora de contexto” (1988, p. 152). Não existiria qualquer coisa, qualquer ponto seguro de apoio, fora da malha textual do discurso que invoca e institui um princípio de significado a partir do qual pode-se dizer que o que se diz é, de fato, significativo²⁷.

Portanto, o caráter performativo do discurso se refere à articulação de um determinado princípio de significado capaz de ordenar os processos de significação dos elementos de um sistema social, bem como do seu relacionamento entre esses elementos – entre sujeitos e objetos, ou agentes e estruturas sociais. Processos de significação

²⁶ O conceito de iterabilidade tem a ver com repetição, mas ele também destaca o aspecto ao mesmo tempo singular e generalizável de toda repetição.

²⁷ No sentido de ser imbuído de significado e, por isso, digno de relevância.

correspondem a práticas que são continuamente iteradas e ritualizadas, e que servem ao fim de fixar os modos normais de ser e agir no mundo. Esses processos são possíveis graças a uma série de enquadramentos e problematizações de um suposto objeto e do seu relacionamento problemático com o sujeito, o qual corporifica o princípio de racionalidade que, apesar de proposto como um foco de autoridade presente em si mesmo (uma positividade), é, na verdade, constituído na relacionalidade do próprio discurso que forja o sujeito, o objeto, e a natureza hierárquica do seu relacionamento. É precisamente a partir daí que podemos começar a falar da realidade social nos termos de práticas de significação, ou de práticas discursivas, por meio das quais fazemos sentido do mundo e de nós mesmos enquanto seres capazes de refletir, e então agir, sobre esse mundo.

É importante notarmos que pensar na realidade social nesses termos indica um entendimento radicalmente distinto da finalidade da própria ontologia. Jason Glynos e David Howarth pontuam que uma ontologia pós-estruturalista é preocupada com a análise das condições de possibilidade sem as quais não poderíamos constituir um fenômeno como um objeto a ser conhecido por um sujeito (2007, p. 109). Nesse sentido, e diferente, por exemplo, do que Wendt entende, a ontologia não tem a ver com a descoberta das coisas do mundo, embora ela siga inevitavelmente atrelada à questão do real. Para esse tipo de análise, a realidade é extremamente importante, não obstante, não há nada sobre ela que simplesmente exista resoluto e à espera de descoberta, seja na interioridade absoluta do sujeito ou nas profundezas das estruturas sociais.

Em virtude da magnitude da diferença nesse entendimento do que estaria em jogo no estudo da ontologia, parece ser igualmente importante pensarmos sobre as condições de possibilidade para falarmos em performatividade. Acredito ser este o caso não apenas do ponto de vista da clareza e precisão conceituais indispensáveis à exigência da coerência de qualquer texto acadêmico, mas especialmente porque essa é uma reflexão sobre a realidade humana que não caiu de paraquedas nas humanidades – onde inclui tanto a filosofia quanto as ciências ditas humanas. É preciso não haver dúvidas de que a centralidade da linguagem no pós-estruturalismo não é uma exclusividade dessas análises. À bem da verdade, muitas delas se apoiam nos *insights* sobre a relação entre linguagem e realidade avançada inicialmente por teóricos estruturalistas. Assim, podemos dizer que, de modo geral, o que muda do estruturalismo para o pós-estruturalismo é o esforço dos pensadores associados ao último para levar as contribuições do primeiro às

suas conclusões lógicas. Ou, dito de outro modo, para que os *insights* sobre a relação entre linguagem e realidade também sirvam à reflexão sobre as questões do Ser²⁸.

Nesse contexto, um entre outros pontos possíveis de entrada para esse novo entendimento sobre a relação entre linguagem e realidade é a teoria estruturalista da linguística de Ferdinand Saussure. O seminal *Curso de Linguística Geral* (1995 [1916]) foi uma das obras que tornou possível a afirmação, hoje banal, de que o significado das coisas é socialmente construído. Esse tipo de teorização foi fundamental para rearticular a maneira como até então se pensava sobre a estrutura, um termo que, como Derrida destaca, não é era necessariamente novo na virada do século XIX para o XX (2002, p. 351). O que há efetivamente de novo é o aparecimento da *estruturalidade* como ponto de partida para a análise da estrutura. Na sua desconstrução do estruturalismo, Derrida pontua que a emergência da estruturalidade no discurso das ciências sociais foi uma importante ruptura, pois até então pensava-se sobre a estrutura unicamente em função do seu centro, do princípio de significado que acreditava-se ordenar, de fora para dentro, o relacionamento entre os elementos de uma estrutura²⁹. A problematização da estrutura refletia a, assim, a busca, de “palavra” em “palavra”, para se determinar o que as coisas realmente significavam. Ou, nos termos mais técnicos da própria linguística, até então pensava-se naquilo que era significado por um discurso como algo que existia em si próprio, o que Derrida chama de *transcendental signified*.

Segundo a lógica do centro, variações entre signos que representariam um *signified* são pensadas em função da suposta pureza do significado que é considerado uma origem que transcende a própria linguagem e a torna possível. O relacionamento estrutural entre os elementos *signo* e *signified* era pensado hierarquicamente, de modo

²⁸ Daí podermos dizer que se o “pós” em “pós-estruturalismo” deve significar alguma coisa, é precisamente o esforço de ir além da reflexão estruturalista sobre estrutura, e, por conseguinte, sobre o sujeito à ela incorporado, contudo, sem aderir a um escapismo acerca dos problemas intrínsecos a essas e outras categorias que nos acompanham desde os primórdios da tradição filosófica do Ocidente, e que chegam ao seu apogeu no modernismo das ciências humanas.

²⁹ A noção de centro é fundamental, pois ele funciona como princípio ordenador da estrutura com o intuito de produzir coerência, e, assim, tornar o significado acessível aos seres humanos. Derrida destaca, ainda, que o princípio de significado de uma estrutura, para funcionar dessa maneira, deve operar como um ponto de transcendência. Isso significa que, apesar de ter de estar situado dentro da estrutura para organizar qualquer coisa, o centro também tem de vir de fora – é a sua exterioridade que lhe atribui a autoridade de representar o significado que, por ser transcendental, existiria fora da estruturalidade da estrutura, sendo apenas representado por ela. Dessa forma, Derrida chama a atenção para como o centro, “porque pode estar dentro ou fora, pode também ser indiferentemente chamado de origem ou fim, arché ou telos”. Seria essa ambiguidade que tornaria possíveis as repetições, substituições, transformações, e permutações caracterizadas pela noção de estruturalidade, entendidas linearmente como a busca pela “história do significado – isto é, em uma palavra uma história – cuja origem pode ser sempre re-despertada ou cujo fim pode ser sempre antecipado na forma da presença” (Derrida, 2002, p. 352-353).

que o “jogo” entre os elementos da estrutura, que remete à sua estruturalidade, era também hierarquizado. Com o surgimento do estruturalismo, temos uma reformulação dessa lógica, onde a estruturalidade passa a ser analiticamente privilegiada em detrimento do centro, e a possibilidade do centro – do *signified* – é submetida ao jogo dos elementos diferenciais que caracteriza a noção da estruturalidade. Para Derrida, esse foi

o momento quando a linguagem invadiu a problemática universal, o momento quando, na ausência de um centro ou origem, tudo tornou-se discurso – desde que possamos concordar sobre essa palavra – isto é, um sistema no qual o *signified* central, o *signified* original ou transcendental, nunca é absolutamente presente fora do sistema de diferenças. A ausência do *transcendental signified* estende o domínio e o jogo de significação infinitamente (2002, p. 354).

Nesse sentido, podemos dizer que, ao relativizar a transcendência do significado e submetê-lo à própria lógica discursiva, Saussure sugere que o significado das coisas não é uma mera extensão do que as coisas são, pois ele não se apresenta de maneira direta aos nossos sentidos, não importa o quão racionais postule-se que os seres humanos são. Não é que o linguista disputasse a existência de coisas referentes no mundo. O que está em jogo, em vez disso, é o reconhecimento de que o sistema da linguagem é ele próprio condição de possibilidade para a articulação do significado como algo aparentemente presente no discurso, o que difere da definição da linguagem como um meio transparente de veiculação de significados. A partir do estruturalismo, a linguagem passou a ser concebida nos termos de um sistema social de elementos diferenciais. Aqui, um significado passível de enunciação é contingente em relação ao jogo de diferenças da própria estrutura. Não mais o sujeito com os seus poderes racionais de julgar a verdade a ser proclamada, mas o contexto social que torna qualquer julgamento desse tipo possível.

No entanto, a ênfase na estruturalidade não significa que o centro deixa de ser fundamental para a possibilidade da coerência do significado, e, dessa forma, para a linguagem e a enunciação. Nem mesmo Derrida, com toda a radicalidade da sua interpretação do estruturalismo, discorda da importância do princípio organizador de estruturas de significação. Como ele próprio disse, “até mesmo hoje a noção de uma estrutura sem qualquer centro representa o próprio impensável” (2002, p. 352). Não obstante, a questão torna-se a de onde vem esse centro. Até então acreditava-se que o significado vinha do voluntarismo de um sujeito capaz de acessar, de erro em erro, por meio da linguagem, a real substância das coisas. A estruturalidade era reduzida ao centro. Enquanto ruptura, o estruturalismo sinaliza para a inversão dessa lógica de submissão. O

centro segue a “orientar e organizar a coerência do sistema”, e, assim, a autorizar “o jogo dos seus elementos no interior de uma forma total” (Derrida, 2002, p. 352). Contudo, o seu poder de fazê-lo é consequência da estruturalidade que estabiliza esse sistema de significação na forma de um signo que aparenta possuir um princípio de significado.

O significado passou a ser visto como uma função da diferença, e não mais como algo que existe em si mesmo. Por conseguinte, o significado indicaria uma falta que deve ser suprida pelo jogo que marca a estruturalidade de qualquer estrutura, uma falta à qual o *signifier* precisa estar pronto para responder se o semblante da presença do significado em si mesmo deve ser construído e sustentado socialmente. Porque a inexistência do centro não o torna menos necessário, é preciso que ele seja o tempo inteiro suplementado por aquilo que o *signifier* indica ser o conteúdo supostamente original do *signified*. A estruturalidade implica, portanto, uma situação de abundância: se o centro é necessário, mas ausente, isso indica que o *signifier* ao qual se recorre adiciona algo na estrutura de significação dentre outros “algos” possíveis (2002, p. 367). É como se houvesse uma miríade de *signifiers*, flutuando, sem qualquer objeto referente, passíveis de serem a qualquer momento cooptados e integrados a um discurso no qual serviriam ao fim da suplementação para governarem os significados de um determinado sistema³⁰.

Isso tudo sugere que essa nova reflexão sobre a estrutura foi mais que uma mera reconceptualização. Pensar na estruturalidade enquanto um jogo de diferenças expressadas como presenças e ausências é propor que a verdade de qualquer signo é produzida no discurso, onde ela funciona precisamente como aquilo que o antecederia e torná-lo-ia possível. É isso o que se quer dizer quando se propõe que o significado, ou valor simbólico, é produzido retroativamente, pela performatividade do próprio discurso, entendido, agora, a partir das lentes de sistemas de significação. É nesse sentido que Derrida assinala que o pensamento estruturalista foi responsável pelo grandioso feito de colocar a questão do significado no centro de toda reflexão (2002, p. 351). Como o filósofo francês pontua, a linguagem adquire, nessa mesma época, o estatuto de “estrutura das estruturas”, e tudo isso ao mesmo tempo em que o signo que reside no centro dessa

³⁰ Desprovido de base transcendental, o *signifier* não possui, nele mesmo, qualquer valor simbólico. É nesse sentido que Jean Claude Lévi-Strauss introduz a noção de que *signifiers* flutuam à espera de serem cooptados por um discurso para servirem ao fim da significação, e argumenta que é precisamente porque isso acontece dessa forma que o pensamento simbólico é possível. Sobre o conceito de *floating signifiers*, ver Lévi-Strauss, 1987. Sobre a trajetória do conceito desde a sua formulação por Lévi-Strauss até o *master signifier* de Lacan, ver Mehlam, 1972. Para uma releitura contemporânea onde o conceito é agora definido como *empty signifier*, ver Laclau, 2007.

estrutura surge como algo que “não possui uma verdade presente” (Derrida, 2002, p. 354). O feito é grandioso porque a emergência da linguística como ciência social positivou a linguagem como uma estrutura social que é subjacente a *toda e qualquer* esfera onde os seres humanos existem e interagem em sociedade, inclusive aquela da comunidade política (Foucault, 2000).

Dessa forma, ao colocar a questão do significado e da linguagem no centro da reflexão científica sobre a sociedade, o estruturalismo contribui para perturbar o edifício de uma tendência, relativamente generalizada no pensamento ocidental, de se privilegiar a presença como ponto de partida para o pensamento e a ação. O que nos interessa, aqui, é que essa tendência atravessa as categorias filosóficas herdadas pelas ciências sociais, as quais orientam a teorização dos fenômenos do homem nestes mesmos termos³¹. Cabe notar, ainda, que esse potencial crítico é limitado dentro do próprio estruturalismo, onde se propõe a teorização social da linguagem apenas na medida em que isso serviria à ambição metafísica de aperfeiçoar o conhecimento efetivo das coisas de um mundo mais amplo, e que continua a ser definido nos termos da presença de uma multiplicidade de sujeitos, que, como o centro, estariam, ao mesmo tempo, dentro e fora das estruturas nas quais eles estão socialmente incorporados. Na esteira dessa zona cinzenta entre ruptura e continuidade, é razoável propor que a relevância da problematização do significado a partir da estruturalidade das estruturas reside no fato de que ela desconstrói a normativa da presença porque o estruturalismo também desconstrói a si próprio no processo de reformular a teorização da linguagem.

Assim, o que o estruturalismo não faz, mas torna possível ser feito, é levar a ênfase na estruturalidade ao seu limite lógico, para que pensemos, também, sobre a natureza discursiva do sujeito que é capaz de falar e construir significados no mundo. Isso porque, dizer que um sistema linguístico é um sistema de significação, e não de significados, é

³¹ Derrida chama essa tendência de “metafísica da presença”, a qual pode ser resumida como uma insistência em se “retornar ‘estrategicamente’, ‘idealmente’, a uma origem ou a uma prioridade considerada simples, intacta, normal, pura, padrão, autoidêntica, para então pensar em termos de derivação, complicação, deterioração, acidente, etc.” (1988, p. 236). Dessa forma, o privilégio concedido ao centro nas análises sobre estrutura corresponderiam a essa tendência mais geral, o que expande o potencial crítico das reflexões estruturalistas. Essa é uma tendência que Derrida observa nos textos de Platão à contemporaneidade, inclusive onde se acreditava combater a própria metafísica, e que seria visível onde quer que se recorra aqueles “nomes relacionados aos fundamentos, aos princípios, ou ao centro [que] sempre designaram uma presença invariável – *eidōs, arché, telos, energia, ousia* (essência, existência, substância, sujeito), *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, e assim em diante” (2002, p. 353, grifado no original). Em suma, discursos metafísicos definem o “Ser como presença em todos os sentidos dessa palavra” (Derrida, 2002, p. 353).

propor que a exigência estrutural de suplementação, é, ela própria, a condição de possibilidade da proposição de quaisquer presenças ou ausências que poderiam vir a ser negociadas em um sistema de significação para serem então instituídas como significados. Quando aplicamos essa lógica à ontologia, a antecedência não da estrutura ou do agente, mas da lógica estrutural do suplemento que atravessa ambos, nos diz que o próprio “Ser deve ser concebido como presença ou ausência baseado na possibilidade do jogo [de suplementação] e não o contrário” (Derrida, 2002, p. 355).

É precisamente essa antecedência da suplementação que anima o pós-estruturalismo, e é com ela em mente que podemos propor uma reflexão sobre ontologia que avance um pensar diferentemente sobre a realidade social. Essa “ontologia pós-estruturalista” começaria pela proposição de duas premissas fundamentais (Glynos & Howarth, 2007). A primeira diz respeito à natureza discursiva de todo sistema de relações sociais³². Dizer que práticas e regimes sociais são discursivos nada mais é do que propor a centralidade da construção e da articulação de significados na textualidade dos sistemas sociais. Aqui, a possibilidade da reivindicação de qualquer identidade de significado será sempre dependente do seu relacionamento, possível apenas no discurso, com os diferentes elementos de um sistema social (Glynos & Howarth, 2007, p. 109).

Em segundo lugar, todo campo de relações discursivas é radicalmente contingente. As identidades dos seus elementos são inerentemente relacionais e instáveis. Glynos e Howarth pontuam que, “enquanto o significado é holístico, no sentido de que a identidade de um elemento depende do seu relacionamento com outros elementos em uma estrutura social mais ampla, estruturas nunca são fechadas” (2007, p. 127). Aqui, “cada estrutura é marcada por uma impossibilidade [...] que previne a constituição completa do significado”. Da mesma forma, todo sujeito incorporado a uma estrutura é “uma construção ou entidade discursiva, cuja identidade depende do seu relacionamento com outros sujeitos e objetos”, com a estrutura ela própria (Glynos & Howarth, 2007, p. 127).

A abertura das estruturas sociais é uma característica *radical* – ela indica uma contingência que existe no nível mais básico da ontologia, e que, por isso, nunca pode ser completamente encerrada. A suplementação de um determinado *signifier* corresponderia, portanto, a uma série de práticas que funcionam continuamente para instituí-lo como um princípio autoritativo de significado, e que, ao fazê-lo, estabilizam os contornos de uma

³² Daqui para frente, os termos *sistema social* e *sistema de significação* serão utilizados de maneira intercambiável.

ordem social específica (Glynos & Howarth, 2007, p. 131). Paralelamente, esse princípio de significado é autoritativo porque ele é invocado para comandar a ação daqueles e a ele sujeitos em uma determinada espaço-temporalidade, e que formam nela, por meio dessas práticas discursivas de instituição de significado e de delimitação do domínio social, uma estrutura de significação específica.

Em vista do excesso de significados que impede o imediatismo de qualquer reivindicação de representação, podemos pensar naquilo que Derrida chama de “indecidibilidade estrutural”, ou de “aporia”, para apontar o caráter radicalmente impossível de qualquer reivindicação de presença, quer de estruturas sociais, quer do próprio sujeito (1981). Porque há, de um lado, uma infinidade de possibilidades sobre as quais se deve decidir, e, de outro, a inexistência de qualquer base exterior ao próprio discurso a partir da qual decisões são possíveis, a realidade social é aquela de um impasse intransponível. Sujeitos e estruturas que compõem sistemas sociais são impossíveis não no sentido de que não haveria, sob quaisquer circunstâncias, significados, mas porque eles dependem constitutivamente do controle fornecido pela suplementação para serem afirmados como tal. Se não fosse pelo semblante de encerramento promovido pela suplementação do *signifier*, os sujeitos de um determinado sistema social não possuiriam quaisquer bases relativamente sólidas a partir das quais poderiam *decidir*, entre um e outro significado igualmente possíveis, sobre o que as coisas são, e, assim sendo, sobre quem eles são diante desse mundo de coisas em relação ao qual devem agir diariamente.

Estruturas sociais são abertas na radicalidade do seu Ser, e à revelia de quaisquer reivindicações de estabilidade. Por seu turno, pensar na estrutura nesses termos acarreta sérias implicações para o sujeito: a impossibilidade radical das estruturas sociais indica uma impossibilidade radical que também é constitutiva do sujeito. De um lado, temos uma concepção de estrutura que é contingente no seu âmago, e, de outro, um sujeito que é “essencialmente incompleto” (Glynos & Howarth, 2007, p. 127). Portanto, uma análise pós-estruturalista nos diz que o que está em jogo nas relações sociais é essa negatividade irreduzível que vincula estruturas e sujeitos em sistemas sociais, a qual, para manter a sua aparência de positividade, depende da suplementação por meio de práticas de significação que buscam determinar os limites espaço-temporais de um determinado domínio de existência (Glynos & Howarth, 2007, p. 110).

Nesse sentido, práticas sociais funcionam discursivamente para desenhar as fronteiras de inclusão e exclusão que permitem significar, dentre uma miríade de práticas,

muitas delas incertas e ambíguas do ponto de vista de um princípio instituído de significado, quais delas fariam parte de um domínio de existência que seria a extensão do sujeito, e todas as outras que devem ser dele excluídas (Glynos & Howarth, 2007, p. 106). À luz da impossibilidade da presença, fica claro que, apesar de a decisão ter de ser tomada e valores serem atribuídos, não há qualquer base de legitimidade – salvo aquela discursivamente construída – para justificar essa prática de significação que distingue o Eu/Nós dos Outros. Sem o desenho da linha que constitui, em um só golpe, o Eu e o Outro, o Eu é impossível. Logo, uma ontologia pós-estruturalista nos mostra que o traço do Outro contra o qual me defino sempre residirá no interior do domínio no qual positivo a identidade que expressaria a realidade do meu Ser (Derrida, 1991, p. 03-27).

Em uma longa e elucidativa passagem, Ernesto Laclau coloca a questão da contingência radical e do que ela implica para o relacionamento entre o sujeito e a estrutura de maneira pontual:

se o sujeito fosse uma mera *subject-position* no interior da estrutura, a última seria completamente fechada e não haveria qualquer contingência [...]. Contingência significa a *externalidade* da força articulatória *vis-à-vis* os elementos articulados, e essa externalidade não pode ser pensada como uma separação real de níveis no interior de uma totalidade inteiramente constituída porque isso não é externalidade. Então, como explicar a externalidade emergindo no interior da estrutura de uma maneira que não seja o resultado de uma diferenciação positiva dos seus níveis constitutivos? Isso só pode acontecer se a estrutura não é inteiramente reconciliada consigo mesma, se ela é habitada por uma falta original, por uma indecidabilidade radical que precisa ser constantemente suplantada por atos de identificação. Se eu preciso me identificar com algo, é porque eu não possuo uma identidade completa em primeiro lugar. Esses atos de identificação só podem ser pensados como resultados da falta na estrutura, e [por isso] possuem o traço permanente daquela falta (2007, p. 92).

Isso significa, entre outras coisas, que toda reivindicação de identidade é, ao mesmo tempo, uma reivindicação de presença e uma construção social. Isso vale tanto para as “formas da subjetividade” de um determinado sujeito quanto para a subjetividade que se diz ser diferentemente representada em contextos sociais diversos. É precisamente nesse sentido que podemos falar do sujeito nos termos lacanianos da “falta”. Essencialmente incompleto, o sujeito deseja ser pleno. No entanto, a satisfação desse desejo só pode ocorrer por meio do contínuo engajamento em relações sociais de significação, o que Laclau chama de atos de identificação. Nesse sentido, a sociedade funciona como o Outro o qual, na medida em que é constituído por uma multiplicidade de indivíduos incompletos, é, ele próprio, igualmente incompleto. Se esse não fosse o caso, não haveria espaço onde a relação de identificação poderia ocorrer.

A concepção do sujeito inerentemente incompleto também indica, como Jenny Edkins e Véronique Pin-Fat assinalam, que a possibilidade da identidade depende de uma situação de interpelação: do ato no qual, para engajar em identificação, o sujeito se questiona sobre o que a sociedade exigiria dele. É por meio dessa antecipação da falta na estrutura social que o sujeito pode transformar-se naquilo que ele acredita poder completar a sociedade. O sujeito pergunta para si mesmo o que é que falta no Outro, uma falta que ele, na posição de sujeito que não é ciente da sua própria negatividade, viria a suplementar. Porque o sujeito entende que a suplementação fluiria da sua subjetividade para o mundo social, essa dupla-prática de significação ocorre de maneira contínua para produzir ambos, até que instabilidades nesse relacionamento o coloque de frente com a sua impossibilidade. Em um ato que não ocorre intencionalmente, mas que depende, em certo sentido, de intencionalidade, o sujeito rotineiramente suplementa a si próprio. Isso indica que o sujeito só pode se conhecer como o suposto portador da subjetividade na medida em que ele “ocupa um certo lugar – como cidadão, consumidor, intelectual – na ordem social” (Edkins & Pin-Fat, 1999, p. 04). O que temos, por conseguinte, é um relacionamento social baseado em uma representação fantasiosa na qual, ao positivar a sua presença como Ser na ordem social, o sujeito articula, de diferentes maneiras, um desejo irreconciliável por plenitude, e que funciona retroativamente para produzir o efeito dessa plenitude. É assim que “o sujeito busca um lugar no social, um lugar que confirmará a sua existência como sujeito” (Edkins & Pin-Fat, 1999, p. 04).

É nesse sentido que Lacan fala do sujeito nos termos da “falta no Outro” (Stavrakakis, 2002), e é também nesse sentido que Laclau, ao recorrer à psicanálise lacaniana, afirma que o sujeito “só pode existir como uma vontade transcendendo a estrutura”. Não obstante, “essa vontade não possui qualquer local de constituição externo à estrutura”. Ela não é, em suma, o produto de uma fagulha pré-social inerente ao próprio sujeito, mas o “resultado da falta da estrutura de constituir a si própria”. Da mesma forma, atos de identificação não são a mera performance – entendida enquanto veiculação – de uma identidade que simplesmente existe. É a contingência característica de uma impossibilidade radical que explica a necessidade da identificação. Para Laclau, “a contingência é mostrada dessa maneira: como uma distância inerente da estrutura para consigo mesma. (Essa é, na verdade, a matriz de toda a visibilidade e de toda a representação: sem essa distância, nenhuma visão seria possível)” (2007, p. 92). Em vez de o desejo provar alguma tese sobre a autonomia, o que temos é a lógica inversa,

conforme sugerida por Foucault, de que o poder, ao contribuir para a instituição de práticas de subjetivação na forma de ordens sociais, produz, entre outras coisas, os sujeitos da ação social e as suas respectivas condições de autonomia naqueles contextos onde a sua conduta é autorizada de maneiras específicas (1988).

Essa ontologia nos mostra que “a ordem social só passa a existir porque a positivamos antecipadamente, pressupondo que ela já existe, e, fazendo isso, nós somos constituídos como sujeitos” (Edkins & Pin-Fat, 1999, p. 05). Portanto, a subjetividade e a ordem social são mais do que simplesmente relacionadas conceitualmente, pois os efeitos das suas realidades individuais dependem da sua positivação conjunta, e da contínua articulação do seu relacionamento pelas práticas sociais desses sujeitos. De todo modo, o importante de o leitor manter em mente daqui em diante é a proposição de que “o sujeito é constituído como sujeito dentro do simbólico apenas no encobrimento do real traumático por meio da fantasia social” (Edkins & Pin-Fat, 1999 p. 09). Por meio, em outras palavras, daquelas narrativas nas quais o sujeito pode reafirmar a sua identidade ao enquadrá-la como algo que está sempre em risco, e cuja realização absoluta enfrenta algum tipo de obstáculo que seria a ela externo. Nessas narrativas, a impossibilidade da identidade é, em certo sentido, reconhecida, mas apenas na medida em que o sujeito é capaz de externalizar a sua causa. Em vez de ser considerada um traço da sua radicalidade, o sujeito representa a possibilidade da sua impossibilidade nos termos de uma externalidade que, como um espectro, ameaça invadir o domínio (supostamente) já estabelecido do seu Ser para assombrá-lo, e eventualmente levá-lo ao colapso.

Além da dupla-premissa de que fenômenos sociais são discursivos e radicalmente contingentes, Glynos e Howarth ainda argumentam que a instituição de qualquer realidade social sempre implicará a articulação de quatro dimensões: a social, a política, a ideológica e a ética. Dependendo do que está acontecendo em alguma prática ou regime de práticas sociais, essas dimensões podem ser articuladas de diferentes maneiras, de modo que umas são enfatizadas ao mesmo tempo em que outras são relegadas a um plano secundário³³. Muito poderia ser dito sobre as diferentes possibilidades de esses tipos de conduta serem articulados, e Glynos e Howarth exploram essas possibilidades de maneira

³³ Enquanto as dimensões social e política dizem respeito, respectivamente, à instituição e à transformação de ordens sociais, as dimensões ideológica e ética tem a ver com as diferentes modalidades de respostas aos momentos em que a autoridade de um princípio de significação é deslocado (Glynos & Howarth, p. 111-113). Dessa forma, as práticas articuladas em um sistema social podem ser, grosso modo, sociais ou políticas, e na condição de sociais ou políticas, elas ainda podem ser éticas ou ideológicas.

detalhada. No entanto, para os fins aqui propostos, basta reconhecermos que essas dimensões operam sempre de maneira conjunta. Isso significa que, mesmo que teóricos se preocupem com as práticas sociais dos atores para mostrar como os sujeitos de uma determinada ordem “estão absorvidos nas suas práticas”, e qual a relação disso com a sustentação de certas identidades e práticas sociais, essa ordem relativamente estável das coisas é sempre política (Glynos & Howarth, 2007, p. 112).

Nesse contexto, é preciso que fique claro que quando falamos de política, não estamos falando do que veio a ser considerado, no mundo contemporâneo, como sendo o domínio da política. O político diz respeito a um *momento estrutural* no qual o sujeito é confrontado pela impossibilidade da ordem social na qual ele se conhece como sujeito, e, assim sendo, pela impossibilidade do seu próprio Ser. É um entendimento que remete ao conceito do “evento” na filosofia de Derrida, do “acontecimento” em Foucault, e do “deslocamento” proposto por Laclau. Independentemente da nomenclatura, o político indica um momento de ruptura da rotina que caracteriza a iteração das práticas sociais, de modo que a sensação de normalidade e certeza é de alguma maneira deslocada, e, de repente, as coisas deixam de fazer tanto sentido como um dia fizeram. O momento do político aponta, assim, para a articulação pública de um sentimento generalizado de inadequação. No registro do político, as verdades de outrora soam cada vez mais problemáticas, e o sujeito, que, como vimos, depende da coerência para viver a sua vida, é exortado a fazer algo sobre isso. É aqui, no momento do político, que a contingência é revelada e a mudança torna-se possível, pois o deslocamento implica a desestabilização das bases de legitimidade daquele princípio que funcionava com relativo sucesso para governar conduta de uma determinada maneira em um sistema social específico.

Esse entendimento da mudança social é importante, pois o deslocamento não ocorre porque já existe um novo princípio de significação esperando na fila do processo histórico. Se o recurso a termos como “evento” ou “acontecimento” contribui para o esclarecimento do que o político implica, arrisco dizer que é precisamente devido a ideia de espontaneidade que frequentemente os acompanha. A autoridade é deslocada porque ela torna-se incapaz de reproduzir a suplementação de maneira eficiente. Portanto, o poder de um princípio de significado instituído é sempre proporcional à sua habilidade de manter o excesso de significados sob controle e impedir a erupção de práticas de significação (ou identificação) que coloquem a sua verdade em cheque e tornem visível a radicalidade que lhe é constitutiva. Já a mudança ocorre quando esse excesso que era

até então controlado com relativo sucesso é reintroduzido na sociedade na forma de uma proliferação que leva a um contexto generalizado de crise de representação no qual os indivíduos perdem o porto seguro das respostas prontas (Ashley & Walker, 1990). O político implica, dessa forma, aqueles presentes problemáticos nos quais é preciso pensar. Em uma ontologia assim definida, para ser sujeito – enfim, para viver – é preciso (re)construir a coerência por meio do esforço ativo e sempre criativo da reflexão. O momento estrutural do deslocamento é um fenômeno político, público em caráter e contestatório em escopo. Ele “captura o aspecto das relações sociais no qual sujeitos articulam a sua experiência de deslocamento (re)ativando as fundações contingentes e – questionando – relações sociais existentes em nome de um princípio ou ideal” (Glynos & Howarth, 2007 p. 112-113).

Aqui começam a ficar claras duas contribuições importantes, e inter-relacionadas, de uma análise pós-estruturalista. A primeira diz respeito ao caráter político da subjetividade, e a segunda à questão da mudança estrutural. Quando há o momento político do deslocamento e o sujeito responde a ele engajando em novas práticas de identificação, estamos falando da sua emergência como um sujeito radical, ou o que Glynos e Howarth chamam de “sujeito da identificação”. Nesse sentido, essas práticas de identificação são políticas, em primeiro lugar, porque elas indicam a reativação da contingência tornada visível, contribuindo, assim, para o fenômeno da mudança social; e, em segundo, porque o princípio ou ideal reivindicado, para ser novo, deve estar situado fora da ordem social questionada. Em suma, esse novo *signifier* deve ser considerado ilegítimo do ponto de vista da ordem contestada ao mesmo tempo em que ele é amplamente considerado legítimo em direito próprio. Práticas de identificação são políticas porque, como Laclau enfatiza, elas “só podem ser a sua fundação em si mesmas” (1990, p. 44). É aqui, no tempo político inaugurado no espaço da ordem questionada, que o sujeito se encontra em uma posição de responsabilidade, pois exige-se dele que uma decisão seja tomada acerca do vazio do qual não se pode fugir em momentos agudos de crise de significação (Glynos & Howarth, 2007 p. 129; Manning, 2004).

O “impossível” implica, dessa forma, a contínua necessidade de identidades serem instituídas por processos de delimitação e sustentação do social, ao mesmo tempo em que essa necessidade também é a condição de possibilidade de identidades serem destituídas e darem vez para a mudança. Em uma análise pós-estruturalista, os seres humanos são senhores dos seus próprios destinos não porque a (re)descoberta da nossa racionalidade

“matou” Deus e agora podemos finalmente fazer jus à essa positividade que o discurso político moderno insiste em colocar no centro das suas narrativas. Em vez dessa nova-velha-narrativa que busca nos colocar na posição de “donos dos nossos próprios narizes”, é precisamente a abertura radical, inerente à nossa temporalidade, que nos fornece não apenas os meios linguísticos da articulação de representações sobre o mundo, mas a instabilidade e arbitrariedade intrínsecas a qualquer representação – a possibilidade, portanto, de se contestar, refletir, e agir criativamente no presente.

É claro que essa “passagem” entre um regime e outro não é tão tranquila ou racional quanto possa parecer. Outra parte crucial de uma ontologia pós-estruturalista reside no caráter conflitivo e violento de toda significação. O deslocamento e a identificação ocorrem em um contexto de disputa para determinar qual seria, de fato, o princípio que rege ou deveria reger a vida em um determinado domínio de associação humana. Afinal, a impossibilidade constitutiva implica que uma significação específica só pode comandar ação se ela é amplamente aceita por aqueles a ela sujeitos como a representação de uma verdade que existe antes e para além de qualquer representação. O que movimenta a história, portanto, é a disputa pela hegemonia da significação – pelo poder relativamente incontestado de mobilizar a ação social pela inscrição do que conta como significativo, legítimo, natural, óbvio (Laclau & Mouffe, 1985). Assim, reivindicações de identidade e subjetividade não seriam mais do que os significados “vencedores” em disputas hegemônicas acerca da especificidade do conteúdo de um princípio essencialmente vazio de significação (Glynos & Howarth, 2007, p. 131).

2.2. O político da política

Nos últimos parágrafos da sessão anterior, começamos a falar mais diretamente sobre o político. Para o leitor familiarizado com reivindicações de que a política tem a ver com o estado, seja no seu relacionamento com a sociedade ou com outros estados, esse entendimento do político pode soar estranho. Peço gentilmente para que esse sentimento de estranheza seja mantido, pois ele próprio é uma instância do que aqui temos chamado de político. Isso porque, de acordo com essa “outra” definição, para se agir politicamente no mundo é indispensável que nos tornemos, para utilizar a expressão que dá nome a um dos livros de Julia Kristeva, “estrangeiros a nós mesmos”. É preciso, em outras palavras, que nos coloquemos em uma posição de exílio ante as bases familiares

sobre as quais fazemos sentido de nós mesmos e das realidades nas quais nos construímos como sujeitos³⁴. É a prática do distanciamento, representada na alegoria ao exílio dos nossos imaginários consolidados, que evidencia a contingência radical que nos permite exercer a nossa capacidade reflexiva. Dessa forma, o tempo do político indicaria, para utilizarmos agora as palavras de Foucault, nada “mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar” (2000, p. 473).

Assim, em vista do objetivo de reflexão sobre a soberania como um problema político e a sua relação com a política internacional, é importante distinguir entre o *político* sobre o qual falamos na sessão anterior e a *política* propriamente dita. Vimos que o político tem a ver com a impossibilidade radical dos sujeitos e das estruturais sociais, e, enquanto um momento, ele indica aquelas práticas de contestação que deslocam a posição de autoridade de princípios de significação que funcionam para diferenciar os tempos e espaços da vida em comunidade. Já a política pode ser compreendida nos termos daqueles contornos espaço-temporais institucionalizados da vida em comunidade política. Ela indica, nesse sentido, um tipo de ordem social na qual os seres humanos se encontram em uma posição coletiva de sujeição à autoridade exercida pelo estado. Pensar na política como uma ordem social implica que toda e qualquer delimitação de quais seriam o tempo e o espaço da comunidade política, e, por conseguinte, do estado, é indissociável do seu caráter radicalmente contingente, e, assim sendo, político.

É preciso que essa distinção fique clara, pois o que está sendo dito é que a política possui ela própria uma lógica política de suplementação (orientada pelo político) sem a qual a sua instituição histórica seria impossível. Isso significa que qualquer que venha a ser a delimitação do tempo e do espaço da comunidade política, ela sempre será articulada em torno de um ato de função que delimitará a forma e o conteúdo do relacionamento de identificação entre os seres humanos e a autoridade exercida pelo estado, o que implica, por sua vez, que os arranjos dos enquadramentos do pertencimento à comunidade são historicamente variáveis. Independentemente do que possamos vir a fixar como a origem da política, como aquilo que determina a identidade indispensável à noção de comunidade, e, assim, dá sentido ao que o estado deve fazer ou deixar de fazer – esse

³⁴ Ver Kristeva, 1991. Nietzsche foi talvez um dos primeiros pensadores a enfatizar como a política, na sua relação com a potência e a criatividade humanas, exige, para levar ao novo, a importância do silêncio enquanto um esforço para nos distanciarmos, e, assim, criarmos tempo para o engajamento político. Ver Nietzsche, 2005. Sobre a reformulação da amizade política na filosofia nietzschiana e a sua importância para reflexão política sobre a política, ver Derrida, 1997.

princípio inexistente para além das fronteiras discursivamente construídas da identidade e da diferença sem as quais a experiência humana seria ininteligível, e, por isso, o seu poder de organizar a realidade e governar conduta sempre dependerá de atos arbitrários de institucionalização que tem por objetivo esconder a radicalidade da sua verdade infundada.

Nesse sentido, sempre que se diz que a política é isso ou aquilo, que ela ocorre aqui ou ali, desse ou daquele jeito, e que ela não pode ser mais do que isso, pressupõe-se que essa questão sobre a possibilidade da comunidade política já foi respondida de maneira positiva, e que a positividade dessa resposta indica a sua verdade originária e definitiva. De toda forma, acredita-se que alguém estava certo na sua avaliação da natureza das coisas políticas, e que, por isso, as fronteiras que delimitam o “onde” e o “como” – o espaço e o tempo – da política estão de alguma forma dadas à nossa experiência, quer nós levemos esse diagnóstico a sério e orientemos as nossas ações de acordo com as suas prescrições, ou não. Não obstante, a distinção entre o político e a política, e o entendimento de ambos de acordo com uma ontologia negativa, significa que esse tipo de reivindicação deseja, mas nunca pode superar as bases de contingência que caracterizam a experiência humana.

Podemos dizer, assim, que o político é a condição de possibilidade da política. Sem a contingência manifestada pela ideia do político, não há abertura para que quaisquer reivindicações sejam possíveis em primeiro lugar. Aqui, é importante notarmos que, como Leo Strauss nos relembra, “toda ação política é [...] guiada por algum pensamento do melhor ou do pior”. Seja na reflexão sobre ela, o que não deixa de ser um tipo de ação, ou na sua prática efetiva nas trincheiras do presente histórico, a política sempre envolve considerações normativas. “Toda ação política mira para a preservação ou para a mudança. Quando desejando preservar, nós queremos prevenir a mudança para o pior; quando desejando mudar, nós queremos fazer algo melhor acontecer” (Strauss, 1957, p. 343). A política é atravessada pela temporalidade e pela possibilidade do novo, de modo que o melhor possível possa vir a ser realizado, o que quer que isso signifique. É a esse fim supremo da *eudaimonia* – que pode ser traduzida como concórdia, felicidade, bem-estar, ou um estado de florescimento humano – que Aristóteles entende servir todo pensamento e ação, os quais, para ele, são indissociáveis da vida ética na *polis* (1984).

Pelo menos duas observações devem ser feitas sobre o político e a política. Em primeiro lugar, embora o político seja a condição de possibilidade da política, não há aí

uma relação de redutibilidade. Onde quer que experiências comunitárias sejam enquadradas nos termos do pertencimento, e, por conseguinte, de exclusão, o político estará presente. Em segundo lugar, a ideia de que a abertura à mudança opera no nível ontológico nos diz que quaisquer reivindicações sobre como a socialidade *deve* ser organizada, especialmente a da política, são radicalmente contingentes. Ou seja, os princípios invocados para determinar quem pertence ao que – e, conseqüentemente, quem é diferente e deve ser excluído de um determinado espaço e tempo de associação – sempre serão construídos na malha discursiva onde são invocados para efetivar uma diferença que se acredita já ser de alguma maneira presente.

Em vista disso, o político nos mostra, entre outras coisas, que é preciso decidir. Confrontado com a possibilidade do vazio, o sujeito não pode se dar ao luxo de não tomar uma decisão. *Toda ordem social, já instituída ou por vir, política ou de qualquer outro tipo, implica uma ética de decisão, por mais indecível que essa decisão possa, de fato, ser* (Edkins, 1999, p. 04; Edkins & Pin-Fat, 1999, p. 09; Stavrakakis, 2002, p. 20; Manning, 2004, p. 64; Glynos & Howarth, 2007, p. 114). No que diz respeito à comunidade política, qualquer tentativa de apontar qual seria a origem da sua identidade e do seu relacionamento com a autoridade política avança, inevitavelmente, uma decisão anterior acerca do ato de decidir. Essa ética da decisão é importante, pois é ela que permite que as novas identificações propostas por práticas políticas venham a ser instituídas. É precisamente nesse sentido que o político é tornado política. Quando isso acontece, passamos a falar de uma identidade socialmente estabelecida, mas que, para seguir como tal, depende que aqueles a ela sujeitos desenhem os limites implícitos à decisão nas suas ações cotidianas. O que uma ontologia negativa nos diz de novo é que essas decisões só podem ser tomadas “em um terreno contingente e ‘indecível’, o que envolve atos radicais de poder e instituição” (Glynos & Howarth, 2007, p. 114).

Portanto, a maneira específica como a identidade da política é concebida e instituída estabelece o parâmetro contra o qual juízos de valor são possíveis, de modo que os sujeitos possam olhar para as ações dos outros e discernir entre quais delas pertenceriam ao domínio no qual eles se identificam como sujeitos, as quais seriam, por conseguinte, idênticas às suas próprias. Essa lógica de diferenciação entre o que faria parte de um domínio coletivo onde o Eu existe enquanto parte de um Nós e um domínio

outro de diferença é que torna a coerência subjacente à noção de comunidade possível³⁵. Dessa forma, o que nos interessa de maneira mais imediata nessa problemática da identidade é o fato de que não pode existir algo como *a* política, pelo menos não em qualquer sentido que a defina em função de um princípio situado além dos espaços e dos tempos onde ela é discursivamente possível. Assim entendida, a política é contingente em relação à instituição dessa decisão por meio da qual pode-se distinguir rotineiramente entre identidade e diferença. É graças à essa decisão infundada que funda autoridade que se poderia traçar continuamente os contornos da comunidade de súditos, do estado, e do relacionamento autoritativo que os vincula um ao outro.

Em vista disso, o argumento é o de que essa ética da decisão varia historicamente. Dessa forma, quando houver uma ruptura na maneira como a identidade e a diferença das coisas políticas é articulada, falaremos da emergência de uma *nova política*, pois o regime das práticas sociais ditas políticas – que não são as mesmas que aqui chamamos de práticas políticas – passa a ser organizado por um novo princípio de significação que autoriza o ato de decidir sobre pertencimento e tudo o que ele pode vir a implicar para as vidas das pessoas. Nesse sentido, por mais que o problema da possibilidade da similitude que garante a concórdia característica da vida em comunidade política seja pelo menos tão antigo quanto a filosofia platônica, as respostas sobre como essa identidade deve ser pensada e articulada variaram significativamente ao longo desses mais de dois mil anos.

Ademais, é preciso que fique claro que a relevância do político não reside apenas no papel que ele desempenha para a possibilidade da mudança, mas também no fato de que o fenômeno da estabilidade é igualmente contingente em relação ao papel constitutivo do poder e da violência. Pois quando falamos de instituição no contexto da falta, ela deve ser entendida nos termos do conflito, e não do produto do consenso. A importância atribuída ao consenso é ela própria característica da tendência metafísica de privilegiar a presença, a qual aparece de maneira mais explícita nas considerações normativas da filosofia e teoria políticas desde os antigos, mas é encontrada onde quer que a linguagem seja concebida nos termos de uma universalidade que “é fundada na, e garantida pela, natureza humana”, e a razão seja concebida como “o princípio subjacente à possibilidade

³⁵ Ernesto Laclau e Chantal Mouffe falam desse processo em referência aos conceitos de lógicas políticas de equivalência e diferença. Enquanto práticas orientadas por lógicas de equivalência servem para mobilizar uma determinada totalidade por meio da construção de um imaginário comum, práticas de diferença opõem essa totalidade a um domínio construído como uma diferença radical, o que contribui para a possibilidade da equivalência e vice e versa (1985, p. 130).

de interações subjetivas” (Epstein, 2013, p. 502). Para o pós-estruturalismo, por seu turno, a linguagem é o campo de batalhas onde reivindicações de racionalidade e o direito da representação são objetos de disputa. Assim, as práticas de instituição aqui apontadas estariam mais próximas de atos de imposição. É claro que a proposição de que o sujeito só pode existir em práticas de identificação exige que nuancemos esse entendimento do instituído como algo que é imposto. Isso porque a *subjetivação* indica haver também uma importante dimensão de *sujeição* do indivíduo às estruturas normativas do poder³⁶.

É com isso em mente que Glynos e Howarth nos dizem que atos de instituição dependem do contínuo e produtivo “esquecimento das suas origens ignóbeis” (2007, p. 106). Por origens ignóbeis, esses dois autores estão falando precisamente do fato de que a presença de qualquer princípio de significação depende das práticas de delimitação por meio das quais o excesso pode ser suplementado no discurso e esse princípio ter assegurada a sua autoridade para comandar. Isso tudo é uma função de atos de decisão que são indissociáveis da arbitrariedade do exercício do poder, e não de uma suposta verdade que seria representada por um princípio, o qual ninguém, em sã consciência, ousaria contestar. A ênfase na contingência radical nos diz, assim, que o máximo que uma reivindicação pode fazer para vir a ser instituída como verdade sobre as coisas de ordem política é controlar o momento político que lhe deu vida.

Da mesma forma, esse controle não ocorre apenas quando se responde à abertura do político com novas práticas de identificação. Na medida em que a falta à qual se responde não pode ser definitivamente suprida, a instituição de uma ou outra ordem indica um esforço contínuo que tem como objetivo estratégico apagar quaisquer traços dessa decisão originária, de modo que seja amplamente aceito que o problema das origens e princípios da política foi devidamente solucionado, e que agora nos encontramos em um daqueles momentos a serem conservados pela normatividade inerente à ação política. Independentemente da aparência de verdade e razoabilidade de uma reivindicação, ambas a sua verdade e razoabilidade dependem do sucesso de práticas discursivas para normalizarem o seu jogo de identidades e diferenças, o que, por sua vez, exige o

³⁶ Na medida em que o sujeito depende da ordem social para se conhecer como um ser que possui identidade, e, assim sendo, é capaz de agir significativamente no mundo, o poder não pode ser visto apenas de maneira proibitiva. Como Foucault pontua, o poder funciona porque ele também produz, sobretudo subjetividade. Dessa forma, é pela sujeição do seu discurso aos padrões de conduta chancelados pelo ordenamento social que o indivíduo pode construir-se como sujeito, o que, por seu turno, indica que o discurso não pode ser visto como essa superestrutura que determinaria a vida dos seres humanos, pois a lógica dupla da sujeição e da subjetivação exige liberdade. Sobre a construção do indivíduo como um sujeito ético e a relação entre poder e liberdade, ver Foucault, 1984, 1997, 2010 e 2011.

obscurcimento do caráter político desse jogo. O resultado é o apagamento da arbitrariedade e da violência no seio da fundação de qualquer ordem política. Por mais que o termo *fundação* possua a forte conotação temporal daquilo que está na *origem* de algo, tanto a ideia da fundação quanto a da origem só podem ser assim enquadradas porque funcionam no presente do discurso no qual são invocadas para fundar e originar, retroativa e incessantemente, aquilo que elas supostamente deveriam representar.

Isso tudo sugere que o que viemos a chamar de “práticas políticas”, como, por exemplo, as práticas de política internacional, são sociais em caráter, pois elas apontam para a construção da realidade social que é assim sedimentada no/pelo discurso. Com isso em mente, podemos seguir o filósofo Claude Lefort e dizer que o político não reside

no que chamamos [convencionalmente] de atividade política, mas no movimento duplo por meio do qual o modo de instituição da sociedade aparece e é obscurecido. Ele aparece no sentido de que os processos pelos quais a sociedade é ordenada e unificada através das suas divisões se torna visível. Ele é obscurecido no sentido de que o *locus* da política (o *locus* no qual partidos competem e no qual uma agência geral de poder toma forma e é reproduzida) torna-se definido como particular enquanto o princípio que gera essa configuração global é dissimulado (1988, p. 11).

É em virtude desse movimento duplo de fundação e esquecimento que o problema da comunidade política se mostra, ele mesmo, político. Richard Ashley e R. B. J. Walker propõem, na esteira do que diz Lefort, que esse é o caso, pois reivindicações sobre a origem ou a razão de ser da política só podem ser articuladas como uma identidade-presente se a realidade da sua contingência é removida do plano explícito da própria articulação (1990, p. 384-385). Esse princípio de identificação deve ser positivado como uma fundação que antecede, e justifica, o jogo de presenças e ausências, quando, na verdade, a sua positivação como tal é um efeito da lógica de suplementação que funciona discursivamente para manter um semblante de autoridade que só pode ser sustentado social e violentamente. Isso sugere que não basta propor a linha que separaria o Eu/Nós dos Outros. É preciso, ainda, torná-la segura, e fazê-lo exige inscrever essa prática de diferenciação do tempo e do espaço políticos como um procedimento legítimo, necessário para assegurar a produção de uma presença que já estaria presente (Ashley, 1988; 1995).

É razoável argumentarmos, assim, que é em vista do caráter político desse problema que Foucault argumenta que a verdade é a questão política por excelência. O filósofo francês nos alerta não apenas que “a verdade é deste mundo”, mas também, e principalmente, que “ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz

efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 2012, p. 52). O caráter mundano da verdade sugere, dessa forma, que ela pertence à ordem do político, que é, por seu turno, a ordem da falta. Nesse sentido, a verdade sobre a realidade da política é a de que ela nunca pode remeter a um princípio de autoridade que existe em si mesmo, descolado do mundo no qual ele é invocado (Žižek, 2008, p. 193-197). A verdade é sempre política – politicamente possível e impossível, e, assim sendo, indissociável da delimitação que transforma o político, com todo o seu potencial crítico e perturbador, na ordem e estabilidade ansiadas na ideia da política como aquilo que ocorre em uma comunidade autoidêntica, esculpida no tempo e cravada no espaço. Logo, toda e qualquer reivindicação do que seria a política envolve a articulação de uma política da verdade.

A política exige, em outras palavras, a despolitização do político. Assim entendida, ela remeteria aos “procedimentos por meio dos quais a agregação e o consentimento coletivo são atingidos” (Manning, 2004, p. 63). Para Jacques Rancière, essa despolitização do político que viemos a chamar de política indica o processo de “adequação de funções, lugares, e maneiras de ser, [onde] não há espaço para o vazio”. Ele nos diz, ainda, que é por isso que “é a exclusão do que ‘não há’ que é o princípio-policial no coração das práticas estatais³⁷” (2001, parágrafo 20). A política depende da determinação do espaço e do tempo adequados do que pode ou não pode ser feito, de modo que ela funcione para circunscrever o normativismo que caracteriza a ação política a uma constelação de possibilidades e impossibilidades firmada no horizonte do real.

O problema político da política indica, assim, que é preciso “contingenciar” o político no seu âmago ao atribuir-lhe fronteiras no espaço, de modo que a temporalidade que lhe caracteriza seja submetida ao tempo da suposta coerência em comunidade. A política nos diz, para utilizar novamente as palavras de Rancière, “que não há nada a ser visto na estrada, que não há nada a ser feito além de seguir em frente” (2001, parágrafo 22). Daí segue que os únicos meios de mudança possíveis na ordem da política são aqueles que são nela considerados legítimos – os quais, por seu turno, não podem promover mudanças no sentido político do termo, de modo a transformar sistemas sociais. Fica claro, portanto, que o político é inseparável do “estabelecimento daquela mesma ordem social que delimita uma representação particular, [e] historicamente específica do

³⁷ Para Rancière, isso depende da “partição do sensível”, que ocorre em dois sentidos muito semelhantes às lógicas de diferença e equivalência propostas por Laclau e Mouffe, as quais mencionei anteriormente, na nota de rodapé número 35. De um lado, a partição é o “que separa e que exclui”, de outro, ela é o que “permite a participação” (Rancière, 2001, parágrafo 20).

que conta como política”, e que uma consequência importante dessa prática de diferenciação espaço-temporal é que ela define “outras áreas da vida social como não sendo política” (Edkins, 1999, p. 02).

Em vista do seu potencial conservador e da exigência da despolitização, Erin Manning propõe que enquanto a política remete às “maneiras de viver e falar que definem a organização perceptível do tempo e do espaço”, o político irrompe o espaço institucionalizado para criar tempo para o impossível (2004 p. 64). Visto como um momento estrutural que aponta para a possibilidade do impossível, o político traz em si a abertura para que o espaço da comunidade política, e, por conseguinte, da própria história, sejam reescritos. Dessa forma, podemos relacionar o “político da política” aos conceitos da política da verdade, da identidade e da diferença, e da ética da decisão para esclarecermos o que significa falar de mudança social de acordo com a ontologia proposta na sessão anterior e, por conseguinte, para que possamos começar a abordar efetivamente as implicações da soberania para a política contemporânea nos parágrafos porvir.

2.3. O problema político da soberania

Conforme sugerido até aqui, a mudança ocorre quando há o deslocamento entre um tipo e outro de práticas ou regimes de práticas sociais (Glynos & Howarth, 2007, p. 103). No que diz respeito à política conforme definida acima, a mudança ocorre quando uma nova política da verdade é articulada, o que exige uma nova ética da decisão por meio da qual a identidade-em-comunidade política pode vir a ser articulada e a suplementar um novo princípio de significação que estabeleça os parâmetros de legitimidade da delimitação da realidade da política. Nesse sentido, podemos argumentar que a modernidade corresponde a um regime distinto de outros porque ela oferece uma nova resposta ao velho problema da possibilidade da comunidade política, e, com isso, as práticas discursivas a ela associadas pressupõem uma forma distinta de decidir entre reivindicações de identidade e diferença que era inconcebível tanto no contexto europeu da Cristandade, quanto na *polis* grega e na *civitas* romana³⁸.

³⁸ Cabe notar, ainda, e minha expectativa é de que isso fique claro pelo leitor nos parágrafos a seguir, que, ao falar da modernidade, o faço nos termos de uma experiência que considero ser fundamentalmente moderna. Esse enfoque no contexto europeu traduz uma série de escolhas que tiveram de ser feitas em consideração dos objetivos aos quais me proponho com a análise aqui ambicionada. Digo isso porque a política da soberania surge no contexto da crise da autoridade medieval nesse continente, e acredito que pensar nas relações dos estados europeus para com o resto do mundo à luz das dificuldades enfrentadas

Para Richard Ashley, a lógica de suplementação subjacente à resposta modernista ao problema da comunidade política gira em torno de “uma interpretação específica, historicamente fabricada, amplamente circulada, e praticamente efetiva do homem enquanto ser soberano” (1989, p. 269). Por mais que se possa argumentar que a soberania não é uma novidade moderna, veremos a seguir que o que está em jogo é um entendimento relativamente recente do que significa ser soberano, e, por conseguinte, das competências do estado enquanto uma entidade que supostamente possui soberania. Isso significa, entre outras coisas, que a modernidade corresponde a uma política distinta para determinar o que conta como uma existência devidamente política. O que muda, aqui, é o surgimento e o desenvolvimento até os dias atuais de uma lógica de diferenciação que é orientada por uma ética de exclusão. É precisamente nesse sentido que podemos dizer que a modernidade é organizada por uma *política da soberania*, a qual possui as suas próprias reivindicações de verdade a partir das quais nos tornaríamos aptos para decidir legitimamente sobre questões de identidade e diferença, e, assim sendo, de inclusão, exclusão e violência na contemporaneidade. A modernidade é, nesse sentido, ela própria uma formação cultural radicalmente aberta e contingente.

Há pelo menos duas maneiras de fazermos sentido dessa ruptura que marca o florescer da modernidade. Talvez seja prudente começarmos pela alternativa mais próxima da nossa realidade: a da emergência das ciências sociais no limiar do século XIX. Foi mais ou menos nessa época que a vida humana passou a ser problematizada pelo prisma do Social (Foucault, 2000; Bartelson, 2015; Owens, 2015). Não que não se falasse da sociedade antes. Contudo, houve nesse período uma reformulação importante. O viver

para se rearticular as bases da autoridade política indica um caminho crítico e potencialmente profícuo para se pensar tanto na dominação colonial que se inicia por volta da mesma época, quanto na manutenção de concepções masculinizadas da política que vem desde a Antiguidade e são rearticuladas no princípio moderno da soberania. Assim, peço que o leitor não tome minha atenção à Europa como insensibilidade para com o papel que o colonialismo desempenhou nesse processo de “reconstrução” da comunidade política, tampouco para o papel de masculinidades nesse e em outros processos que marcam a experiência modernista. Da mesma forma que minhas escolhas não são o mesmo que indiferença, elas também não indicam que compartilho da “ingenuidade” assustadoramente corrente de equivaler a história do Ocidente à uma suposta história do mundo. O argumento não é de que o que será dito causou a modernidade e a concepção moderna do estado que hoje muitos dizem corresponder à totalidade do mundo, mas que a modernidade indica uma série de tentativas para lidar com um amplo e complexo contexto de crise no seio da vida europeia – e, em certo sentido, da tradição filosófica que a informa – sobre a natureza das reivindicações de universalidade do divino, de um lado, e da particularidade que até então denotavam o Ser do homem e da comunidade política, de outro. Podemos arriscar dizer, assim, que o próprio colonialismo pode ser lido como uma tentativa de lidar com essa crise, e que, como qualquer outra investida desse tipo, funcionou retroativamente, nas narrativas do historicismo moderno, para fundamentar as bases infundadas da presença de tudo aquilo que a modernidade deseja representar, mas que, como eu já sugeri, nunca pode, de fato, fazê-lo.

em sociedade passou a ser entendido de acordo com a lógica universalista da socialidade, expressa nos princípios organizadores supostamente intrínsecos às diferentes esferas de associação humana. Esses princípios, por seu turno, seriam derivados da própria interação entre os indivíduos daquele sistema, isto é, da própria condição da sua socialidade³⁹.

Em vista da natureza discursiva de todo objeto do conhecimento, especialmente do conhecimento científico e das suas alegações de objetividade e neutralidade, é razoável propor que essa reformulação fez mais do que simplesmente ressignificar, a não ser, é claro, que tenhamos o cuidado de lembrar que toda prática de significação é, por definição, política. No caso da sociedade, esse argumento é ainda mais pertinente, pois o Social veio a tornar-se, graças à essa reformulação, mas não apenas a ela, a base pré-política da delimitação da política na vida moderna. A política passou a ser entendida, assim, como um entre outros domínios de associação, que, em conjunto, derivam do Social que marcaria a experiência histórica dos seres humanos. Dessa forma, os domínios de práticas sociais chamadas de política seriam organizados por princípios característicos deles próprios, e que poderiam ser conhecidos pelo estudo das relações entre os indivíduos que compõem esses ordenamentos sociais. Princípios os quais definiriam, por exemplo, o que é a política, e o fariam à exclusão de todos aqueles outros domínios onde essas características ditas essenciais à política não corresponderiam às propriedades elementares da interação social. Isso é presente, por exemplo, quando se diz que questões políticas e econômicas influenciam conjuntamente a maneira como os estados se relacionam de modo geral na realidade contemporânea. Não obstante, quando se pretende analisar as tendências da economia mundial, o argumento é de que as tendências da política internacional explicariam pouca coisa sobre esse tipo de fenômeno, e vice e versa.

Patricia Owens observa, nesse sentido, que o entendimento de que as relações sociais são “um campo geral da interação humana sobre o qual todo resto foi baseado”, e que parte da “noção de que forças sociais sustentam todas as outras instituições da vida humana”, é surpreendentemente recente (2015, p. 656). Na medida em que se diz que *existem* diferentes domínios sociais, cada qual com as suas próprias lógicas internas de interação, parece natural presumir que cada um desses domínios deve ser explicado pela

³⁹ Para citar, à título de ilustração, um dos exemplos elaborados por Foucault na tentativa de demonstrar esse tipo de ruptura, a partir do século XVIII, não mais se falaria de uma análise das riquezas e das relações de troca de acordo com a teoria dos valores intrínsecos aos objetos, mas de uma ciência econômica pautada pela teoria da produtividade – é na ação da produção que se deveria buscar a medida para determinar preços adequadamente, e não no que o que se produz valeria *a priori*.

sua individualidade. Logo, essa nova concepção do Social não indica a mera adequação de uma ou outra ciência social em desenvolvimento para captar o seu conceito-objeto. Mais do que isso, meu argumento é de que esse movimento é sintomático das tentativas modernistas de se responder ao problema da possibilidade da vida em comunidade política. Retomarei essa questão adiante, pois ela é o nosso segundo ponto de entrada para falar da política da soberania. Por hora, basta dizer que, na contemporaneidade, a realidade do mundo – do que ele foi, é, e pode vir a ser – é submetida ao privilégio ontológico e epistemológico concedido ao Social. É com os desdobramentos políticos dessa reformulação em mente que Foucault argumenta que a política moderna da verdade “é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem” (2012, p. 52). Aqui e agora, no mundo desencantado das conquistas racionais⁴⁰, não há espaço para qualquer reivindicação de conhecimento que não seja científica. No nosso presente, a ciência “é a forma dominante de prática política” (Edkins, 1999, p. 12).

Em vista do papel crucial que as ciências sociais vieram a desempenhar para a possibilidade da articulação do projeto político moderno, Slavoj Žižek coloca a problemática da reificação do Social de maneira talvez ainda mais precisa:

Na teoria social, frequentemente se concebe a dimensão política como secundária em relação ao Social como tal: na sociologia positiva, como um subsistema por meio do qual a sociedade organiza a sua autorregulação; no marxismo clássico, como a esfera separada da Universalidade alienada que resulta da divisão de classe de uma sociedade (com a implicação subjacente de que uma sociedade sem classes implicaria o fim do Político como uma esfera separada); mesmo na ideologia de alguns dos “novos movimentos sociais”, o Político é delimitado como o domínio do Poder Estatal contra o qual a sociedade deve organizar os seus mecanismos regulatórios autodefensivos (2008, p. 193-194).

O divórcio entre o Social e a política exerce uma importante função constitutiva da maneira como viemos a produzir a nossa realidade – ele incentiva os sujeitos dessa realidade a falarem sobre a “verdade” da política (Ashley, 1989, 1995). É importante aqui retomarmos a distinção entre “político” e “política”, pois o discurso moderno não coloca a verdade do político no seu centro. A verdade sobre a qual se discute é, em vez disso, a da política. Estimula-se, assim, o engajamento crítico com discursos que reivindicam dizer a verdade sobre onde e como a política deve acontecer, sobre onde e como ela serviria verdadeiramente à sociedade que a fundaria e tornaria a experiência política possível. Por mais que em retrospecto pareça óbvio dizer que a política – e, com ela, o

⁴⁰ Sobre o desencantamento do mundo, ver Weber, 2004, p. 17-52.

estado – remete ao fato de que a “sociedade deve ser defendida⁴¹”, essa reivindicação foi introduzida por um discurso mais recente do que tendemos a admitir. Por certo que, submetida ao Social, a concepção da comunidade política ainda designa a ideia de que sociedades são formadas quando as pessoas compartilham certos valores. No entanto, o que muda é o entendimento de que agora a sociedade *extrapola* a política – uma mudança que não indica pouca coisa, e que é fundamental para como viemos a pensar e agir politicamente no mundo.

A especificidade desse entendimento das coisas políticas reside em uma nova concepção acerca de como seria possível conhecer a identidade que caracterizaria a ordem e a unidade na comunidade estatal (Lebow, 2012). Aqui, nesse novo regime, a decisão entre identidade e diferença se dá de maneira exclusiva: sujeitos se conhecem como tal porque sabem que existem em uma posição de diferença em relação aos seus pares. Essa é uma lógica de uma diferenciação que tem por objetivo traçar os contornos espaciais dentro dos quais se poderia falar de essencialidade, do que haveria de positivamente distinto na *raiz* do Ser. Consequentemente, a diferença é entendida de acordo com a mesma lógica de radicalidade. O apelo à essa lógica sistêmica de problematização estabelece, ainda, que a homogeneidade e os traços fundamentais de um indivíduo ou entidade podem ser conhecidos em contraste com a heterogeneidade que ocorreria ao nível da externalidade do sistema mais amplo do qual esse indivíduo ou entidade faz parte. A possibilidade da comparação do Eu com o não-Eu aparece, assim, como condição indispensável para a possibilidade de o Eu/Nós de diferentes “culturas”, “sociedades” ou “civilizações” positivarem o seu particularismo diante dos demais (Helliwell & Hindess, 1999). O excepcionalismo ante a diferença, e não mais a produção da identidade em si mesma, torna-se o aspecto central da reflexão modernista sobre a identidade e a possibilidade da comunidade política. Por conseguinte, se há identidade ou diferença entre dois ou mais elementos, sejam eles indivíduos ou estados, essa condição seria característica dos próprios seres em questão. Distinguir, por seu turno, seria tornar conhecida uma identidade/diferença que já existiria, como em um ato de revelação das coisas como elas são⁴².

⁴¹ A referência vem de *Il Faut Défendre la Société*, título dado por Foucault aos cursos que ministrou entre 1975 e 1976 no Collège de France. No advento da publicação da compilação dos cursos no Brasil, o título foi traduzido como *Em Defesa da Sociedade*. Para a edição brasileira, ver Foucault, 2010.

⁴² Essa é uma maneira de conhecer identidade que era inconcebível, por exemplo, no mundo Antigo. Para os gregos a concórdia indispensável à comunidade política era pensada segundo o conceito da amizade, do amor entre amigos [*philia*]. Por meio da *philia*, os homens poderiam vir a conhecer uns aos outros enquanto

Mas, afinal, *o que tornou possível* esse novo entendimento da realidade que privilegia o caráter social da experiência humana ante a política? Levando em conta a nossa ontologia, não podemos falar de causas. Em vez disso, devemos procurar os traços dos momentos políticos que inauguraram e ampliaram os espaços para a reflexão crítica e o engajamento com o novo. Como Owens ressalta, esses “novos discursos sociais não foram simplesmente descobertos [...], mas emergiram em um contexto bem específico e para propósitos precisos” (2015, p. 658). Embora o contexto historicamente delimitado da emergência das ciências sociais envolva não apenas aqueles acontecimentos aos quais a ciência deveria responder com soluções, mas também os desafios enfrentados por esses discursos para se afirmarem como ciência, é preciso ter o cuidado para levar em conta que mesmo esses contextos são, em certo sentido, expressões do que podemos dizer ser um problema que vinha animando, de maneira mais ou menos geral, a reflexão europeia sobre a política desde meados do século XVI, e que, talvez de maneira mais expressiva depois do século XIX, passou a animar também a vida daqueles inseridos em um presente que agora é conhecido como um mundo de estados soberanos. É o que chamo de *problema político da soberania*.

reflexo um do outro. Para os antigos, a amizade indicava que os amigos são, ao mesmo tempo, seres individuais e semelhantes. Era o exercício da amizade, ele próprio sempre uma questão ética, que tornava a semelhança no interior da comunidade política uma possibilidade – ele era considerado a cola que une a comunidade, da mesma forma que era o meio pelo qual os homens poderiam acessar a virtude exigida do cidadão que expressa a sua cidadania na esfera pública onde a amizade é possível e desejável para a promoção do bem comum. É nesse contexto que podemos pensar na proposição pré-moderna de que a política exige o tempo infinito da amizade. A amizade entre dois seres é coisa rara, e, por isso, ser um amigo é um esforço para vida toda. Consideradas as especificidades da amizade entre concidadãos, esse esforço deve ser ainda maior. Daí a reflexão de Aristóteles sobre a amizade política e a classificação dos regimes políticos onde essa amizade seria mais eficientemente realizada – onde ele propõe que a democracia seria o pior tipo possível de governo dada a dificuldade de se convergir as diferenças internas da sociedade sob o consenso do que seria melhor para a *polis*, e não para todos. Aqui, na aurora do pensamento ocidental sobre a política, a comunidade não pode existir fora do esforço contínuo para conhecer o Outro-semelhante do amigo/concidadão. É nesse sentido que também podemos pensar na definição do homem como um animal político que acompanha até hoje as nossas reflexões sobre a necessidade da comunidade política, por mais que, no pensamento moderno, tenda a prevalecer a ideia de que somos, antes, animais sociais. Para os antigos, de modo geral, ou pelo menos para os “pais” da filosofia ocidental, não há nada para os homens fora da política. Sair da política é sair do Tempo, o que, por sua vez, é uma impossibilidade, pois apenas os Deuses vivem no não-tempo. Dessa forma, a temporalidade indica uma imperfeição essencial, mas ela também é o que permite que os seres humanos se aproximem da perfeição divina, do bom e do belo, pelo exercício da virtude, que é o cultivo de uma vida ética na esfera pública da cidade onde se poderia ser um bom cidadão, e, assim sendo, um homem. Apesar de a identidade sempre exigir diferença, e de isso não ter sido diferente nas articulações da comunidade política prévias àquela da modernidade, esse relacionamento por meio do qual o amigo/concidadão é construído na contemporaneidade se dá de maneira radicalmente diferente, mesmo que categorias como as do amigo e do inimigo tenham sido mantidas. Para uma releitura crítica dessa tradição, bem como das suas implicações para a política na modernidade, ver Derrida, 1997; e Ortega 2002 e 2009. Ver também o seminal *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, 1984), de onde tirei as proposições sobre a relação entre a amizade, a política e a virtude.

Para fazermos sentido do que esse problema significa para o que viemos a conhecer como as conquistas da modernidade, é importante considerarmos o contexto dos desafios à organização hierárquica da autoridade política que caracterizou a vida na Idade Média. A ordem medieval era hierárquica porque o universalismo que caracterizava alegações sobre a condição humana era enquadrado em relação ao divino. Isso significa que a origem e a finalidade da comunidade política são concebidas da mesma maneira – ambos homem e estado são sujeitos à máxima do poder sublime do divino. A verticalidade da autoridade reside, portanto, na submissão tanto da universalidade da experiência humana quanto do particularismo da autoridade política estatal à autoridade superior de Deus para decidir sobre pertencimento e exclusão⁴³.

Em uma análise à luz do político, a dissolução das estruturas desse edifício divino-político não surge como algo que ocorreu para dar lugar a um edifício outro, que já estaria em andamento e que teria sido responsável pela dissolução em si – digamos, o novo edifício jurídico-político da soberania. O deslocamento da autoridade medieval implicou um importante momento de incerteza sobre o que delimitava o horizonte do possível, e, assim sendo, foi exemplar de uma abertura generalizada e inédita à reflexão sobre a possibilidade do impossível. Logo, o próprio discurso jurídico-político da soberania dos estados deve ser entendido sob o prisma de diferentes e desarticuladas tentativas de responder a esse momento problemático que exorta os sujeitos a tomarem uma decisão sobre o que está por vir. Era preciso responder, de um lado, aos crescentes questionamentos sobre a legitimidade da ideia de que o reino dos céus esgotaria a experiência terrena, e, de outro, às paulatinas reivindicações sobre a autoridade política nos termos da comunidade ela própria, e não mais de Deus⁴⁴.

⁴³ Talvez o exemplo mais notório dessa hierarquia seja a *scala nature*. Nessa “grande cadeia dos seres”, a experiência humana era determinada pelo imperativo do divino, o qual, por existir para além do tempo e do espaço, fixava a condição humana no tempo e no espaço e relegava os seres humanos à imperfeição intransponível da vida terrena. Enquanto na filosofia clássica seria possível ter acesso, mesmo que limitado, ao bom e ao belo na comunidade política onde impera a justiça, no pensamento da Cristandade, ser justo é uma condição para guiar os homens ao reino dos céus. Não há perspectiva para os homens no tempo. Toda a virtude possível, toda bondade direcionada ao próximo, tudo isso valeria apenas para se chegar a um lugar outro onde a vida boa finalmente começaria. Coisa semelhante acontecia com a comunidade política. Possuir soberania, nesse contexto, é representar a sacralidade da autoridade de Deus *incarnata*, algo limitado apenas à figura personalista do soberano. Sobre a cadeia dos seres, ver Lovejoy, 1964.

⁴⁴ Embora seja comum contemplarmos a história da política como aquela da inevitabilidade do estado soberano, Hendrik Spruyt (1994, 1996) nos mostra, por exemplo, que naquela época haviam três alternativas igualmente possíveis de terem vindo a reestruturar as relações da autoridade política: as cidades-estados, as ligas de cidades, e aqueles que, para ele, e por razões que o autor pretende demonstrar, foram os vencedores dessa disputa, os estados soberanos territoriais. O argumento de Spruyt é, até certo ponto, ilustrativo da gama de possibilidades disponíveis para o novo que as noções de contingência radical

Assim, as experiências de consolidação histórica da noção de que a territorialidade do estado é o meio ideal para a afirmação da particularidade da comunidade política não podem ser apartadas do privilégio concedido a esse ideal também nas tentativas de se refletir sobre as origens e a finalidade do poder político que passou a ser, por definição, soberano. Como R. B. J. Walker sublinha, foi

em meio as dificuldades para reconciliar as reivindicações de homens e cidadãos, para uma explicação universalista da humanidade e uma explicação particularista da comunidade política, [que] o pensamento político do início da Modernidade afirmou a primazia do particular – a comunidade estadista, mas também o indivíduo – e tentou legitimar explicações da autoridade política dentro de comunidades particulares por meio da reinterpretação e secularização de alegações à razão universal e à lei natural (1995, p. 104).

Fundamentar a ação racional do sujeito foi um movimento radicalmente inovador e extremamente importante para secularização das reivindicações universalistas sobre a condição humana. Foi isso que permitiu, conforme ressaltado acima nas palavras de Walker, que se pudesse afirmar que a esperança das justas demandas dos seres humanos por autonomia, na forma de liberdade e igualdade, reside no interior de comunidades políticas particulares, soberanas como eles. A reivindicação é particular na forma, mas universal em escopo. Ser súdito – sujeitar o seu destino ao poder do estado porque sabe-se que fazê-lo está no seu melhor interesse – tornou-se paradigmático no pensamento político moderno, e, assim sendo, serve até hoje à construção da realidade da política como aquela que só pode acontecer adequadamente em um mundo de comunidades políticas particulares, o qual hoje nos dizem *ser* internacional⁴⁵.

Nesse sentido, o princípio da soberania indica, de um lado, uma pergunta, e, de outro, uma série de tentativas historicamente específicas para respondê-la. Não uma resposta definitiva, não uma condição ideal que simplesmente pode ser ou que já foi alcançada, mas uma pergunta: onde e quando que a linha espacial que deve circunscrever

e decisão indicam. Mas apenas até certo ponto. Isso porque, o caráter radical dessa contingência nos diz que, além de múltiplas possibilidades, o deslocamento aponta, ainda, para uma situação de múltiplas possibilidades-impossíveis. À luz da contingência radical, o estado soberano não “venceu” simplesmente, e se devemos correr o risco de falar de uma história que iria do século XVI até os dias atuais, ela teria como fio condutor as tentativas sempre problemáticas e violentas de fincar o princípio da soberania na realidade da globalidade da política, o que se reflete tanto na teoria política e nas ciências sociais quanto nas práticas efetivas dos estadistas e demais representantes da autoridade estatal.

⁴⁵ A cunhagem do termo internacional é frequentemente atribuída à Jeremy Bentham, que a utilizou em termos estritamente jurídicos no seu *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, publicado originalmente em 1781: “Segue, então, que transações mútuas entre soberanos, como tal, são o objeto daquela ramificação da jurisprudência que pode ser própria e exclusivamente denominada internacional” (Bentham, 2000, p. 236).

os contornos particulares da comunidade política soberana é possível? Quando ela começa, onde termina, e, talvez mais premente do que isso, como assegurar os contornos espaço-temporais do estado no presente histórico (Walker, 2010, p. 100-110). A soberania implica, portanto, a difícil tarefa de se refletir sobre as condições de possibilidade e impossibilidade da espacialização da experiência humana na atualidade da comunidade política.

No espírito da reflexão sobre as nossas origens problemáticas, o argumento levantado por Foucault sobre a emergência da figura do homem no pensamento moderno é particularmente instrutiva para pensarmos politicamente sobre a política da soberania. Essa figura aponta para um “desenvolvimento” importante no que veio a significar ser sujeito, pois sistematizou o terreno contraditório no qual passamos a dividir lealdade à nossa dupla – e cada vez mais problemática – condição de cidadãos (do particular) e seres humanos (do universal a ser realizado em um arranjo global de particularidades). Foucault apresenta a emergência dessa figura do homem como uma ruptura que assinala uma nova atitude em relação à história, que, para ele, situa a consolidação da epistēmē moderna na passagem do século XVIII para o XIX (2000). Trata-se de uma ruptura, para o filósofo francês, porque o homem passou a ser concebido não apenas como sujeito capaz de conhecer o mundo, mas também como objeto do seu próprio conhecimento. Isso significa que se manteve a motivação de afirmar a posição do homem como sujeito da história, e somou-se a isso a proposição de que o próprio homem, na condição histórica do presente no qual ele cria representações e age no mundo, deve ser objeto de escrutínio racional.

Em ocasiões posteriores, Foucault relaciona de maneira mais enfática a emergência dessa figura do homem à concepção kantiana do sujeito transcendental (1984; 2007). Nesse contexto, Simon Lumsden chama a atenção para a preocupação de Kant em fornecer uma fundamentação racional para a própria razão. Nas suas palavras, “foi apenas quando os limites da razão foram articulados que ela pode então estabelecer e afirmar as categorias básicas do julgamento e do pensamento” (Lumsden, 2014, p. 04). Podemos dizer, assim, que a ruptura identificada por Foucault reside no papel central que a crítica assume no pensamento kantiano. O objetivo de Kant era, em suma, o de delimitar as bases do julgamento apropriado para nos levar a representações verdadeiras sobre o mundo. Para ele, o homem é um ser finito. Consequentemente, conhecer os limites dessa finitude seria indispensável para o exercício da razão, e, com isso, para a conquista da autonomia na contemporaneidade da experiência humana (Ashley, 1989, 1995). De Kant em diante,

Ser sujeito é ser racional, e ser racional é sempre uma questão de adequação prática do julgamento, no presente, aos ditames da razão.

Na inovação desse esforço para formular algo que não ambicionou ser menos que uma ciência da razão, Kant teve de lidar com uma tensão que não é exatamente inédita ao seu pensamento. Dizer que o homem é o sujeito do que ocorre no mundo implica que *tudo* o que acontece nesse mundo é consequência da sua ação, inclusive os episódios sangrentos das rebeliões civis, das perseguições religiosas e das guerras entre nações. Se a razão é o farol da autonomia dos homens ante o mundo hierárquico do divino, ela é indissociável, também, de tudo de abominável que o homem pode fazer em nome daquilo que ele acredita ser verdadeiro e justo. Foi com esse tipo de problema que Kant foi confrontado, uma contradição que, apesar de já incipiente no início da “insurgência” contra Deus, tornou-se especialmente aguda ao longo dos anos, e, ousou dizer, opera, ainda, e talvez de maneira mais aguda, nos dilemas políticos do nosso presente.

A história surge, nesse contexto, como o palco problemático *do* homem – aquele no qual ele deve buscar a sua autonomia individual por meio do exercício das suas faculdades racionais. É a partir desse diagnóstico da experiência que Kant procura estabelecer a firmeza do terreno transcendental de uma razão que, apesar de humana, não seria redutível à experiência histórica e à contingência que caracteriza esta última, mas que tampouco recorreria à sedução de promessas extramundanas. No pensamento moderno, a razão é uma faculdade dos homens, e se qualquer reivindicação de transcendentalidade é necessária, é no terreno do humano que Kant se lança a postular a sua sacralidade. Dessa forma, a razão não é pura apenas porque remete à “faculdade suprema de conhecer”, mas também porque produz certos conceitos e princípios que, por não serem contingentes à experiência, tornariam a experiência cognoscível em primeiro lugar⁴⁶. Logo, a razão seria transcendental em si mesma, sujeita apenas a si própria, e característica da natureza dos homens, passível, portanto, de ser conhecida, dia após dia, nas suas ações, pois agir sem julgar é uma impossibilidade. Eis a sistematização filosófica do esforço para a secularização das reivindicações de universalidade sobre a humanidade mencionada por Walker alguns parágrafos acima.

⁴⁶ “Porque a lei da razão que nos leva a procurá-la é necessária, pois sem ela não teríamos razão, sem razão não haveria uso coerente do entendimento, e à falta deste uso, não haveria critério suficiente da verdade empírica e teríamos, portanto, que pressupor, em relação a esta última, a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária” (Kant, 2013, p. 539).

Kant tentou resolver o problema da razão por meio de uma reflexão que prescreve limites: onde e quando nos deparamos com um muro que *sabemos* e *escolhemos* não dever ser atravessado. No entanto, o que parece interessante nesse movimento kantiano é menos a resposta que, sem muitas surpresas, retorna ao ideal unificador do universal, mas o reconhecimento de que o presente é sempre o campo problemático onde a promessa da autonomia e da liberdade é, ao mesmo tempo, possível e impossível (Foucault, 2007). Aqui, a razão opera como algo que já existe no sujeito, mas que também aponta para a iminência de um futuro que *ainda* não está ao nosso alcance. É precisamente o enquadramento desse futuro como algo a ser buscado que funciona para substanciar as promessas de que os seres humanos podem ser senhores de si mesmos no presente, mesmo que isso só possa ocorrer dentro de certos limites, dentre os quais devemos incluir, é claro, o dos estados soberanos.

O homem kantiano é sujeito, portanto, porque ele é um ser capaz e desejoso de crítica. Essa concepção de subjetividade sugere, ademais, que a origem da autonomia, da liberdade e da igualdade dos homens não reside em qualquer outro lugar se não neles mesmos, e é por meio do respeito contínuo a esses limites e ao exercício da razão que elas podem ser conquistadas⁴⁷. Nesse novo e paradigmático entendimento do sujeito que também é objeto, a razão é o que atribui direção à história dos homens, a qual veio a tornar-se a história de uma razão que entende-se dever culminar em algum tipo de comunidade de homens soberanos. Kant, por exemplo, prescreve a república. Mas esse mesmo modelo pode ser encontrado em Hegel e Marx, entre outros autores que reivindicam que viver bem é viver no estado certo, aquele legitimado por um processo gradual de conscientização dos homens na sua base.

Não podemos esquecer, contudo, que a modernidade não se assenta apenas sobre essa ruptura. Manteve-se não apenas o ideal do sujeito e do seu divórcio com o mundo, mas também o que Helliwell e Hindess chamam de “figura da população do estado”: a

⁴⁷ Cabe notar que o homem cartesiano, que é sujeito porque é motivado pela dúvida, não desaparece completamente na filosofia Kantiana. Em vez disso, Kant radicaliza o que Descartes outrora propusera sobre as nossas capacidades racionais, lançando essa dúvida sobre o mundo externo que revelaria a subjetividade contra as nossas mais aparentes certezas, especialmente aquelas referentes ao Ser. O objetivo era estabelecer os limites que permitiriam discernir entre o que seria ou não racional e verdadeiro, de modo que os homens pudessem distinguir, eles próprios, sem o apelo a quaisquer dogmatismos e obscurantismos, entre a miríade de práticas e reivindicações de conhecimento e racionalidade. Como Pauline Kleingeld pontua, na medida em que a subjetividade é situada na experiência histórica do sujeito, como ocorrera no pensamento político desde o século XVI, não há outra alternativa para a razão senão “apresentar-se a si própria no processo de obter clareza sobre os seus próprios funcionamentos” (1998, p. 97).

ideia de que o governo deve “mobilizar os recursos da sociedade na busca do seu bem-estar e segurança” (1999, p. 13). Foucault elabora essa problemática do governo, a qual ele também chama de governamentalidade ou arte de governar, a partir de variados pontos de apoio, o que não é espantoso quando consideramos que esse foi o objeto de pelo menos quatro dos sete cursos por ele ministrados no Collège de France ao longo de onze anos⁴⁸. Dentre esses variados pontos de apoio, penso ser importante falarmos de pelo menos dois deles: a emergência da população como um objeto de controle e intervenção política entre os séculos XVI e XVIII; e a sua emergência, também em meados do século XVIII, como sujeito de direitos políticos, o que pretendo capturar ao falar da reformulação política do conceito de nação.

Foucault argumenta que, por volta do século XVI, emergiram de modo mais ou menos geral na Europa diversas questões sobre “como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível” (2008a, p. 118). Podemos chamá-las, grosso modo, de *problema do governo*. No entanto, ele também pontua que até o século XVIII esse discurso operou apenas de maneira incipiente. Não que ele não tenha sido operacionalizado durante esse período. O problema foi que, além das intempéries do século XVII, como a Guerra dos Trinta Anos e as revoltas sociais e urbanas, o enquadramento estritamente jurídico do problema da soberania pela teoria política era até então predominante – o problema, em suma, da inscrição dos limites jurídico-territoriais da autoridade política, o que, veremos, não é redutível, apesar de correlato, à questão do governo (Foucault, 2008a, p. 134-135).

Assim, teria sido apenas a partir do século XVIII que o problema do governo finalmente pode ser articulado fora do marco jurídico do poder estatal, de modo que assumisse ele próprio uma posição central junto à problemática soberana. Para Foucault, isso foi possível devido à emergência de um novo e mais premente problema que aquele de determinar o *locus* do que deveria ser o espaço territorial e jurídico do estado: o das populações. Teria sido a percepção de que a população possui as suas próprias lógicas internas, as suas próprias tendências e os seus próprios efeitos que fez com que uma representação massificadora da sociedade viesse a se tornar o *objetivo* e o *instrumento* do

⁴⁸ São eles: *Em Defesa da Sociedade* (2010 [1975-1976]); *Segurança, Território, População* (2008a [1977-1978]); *O Nascimento da Biopolítica* (2008b [1978-1979]); e *Do Governo dos Vivos* (2011 [1979-1980]).

governo por parte do estado na direção da melhoria da vida dos indivíduos que formam uma totalidade individual de indivíduos.

Uma das implicações do surgimento das populações é a de que os membros dessa totalidade deveriam possuir dois tipos de interesse que nem sempre convergem entre si, mas que devem, em certo sentido, ser um só, e articulados sob a rubrica da *coletividade*. A lógica de sujeição que encontramos nos discursos da soberania é expandida para o domínio da vida. O indivíduo surge não apenas na condição de sujeito/objeto do direito comum salvaguardado pelo estado, mas também como um ser humano que é um ser vivo, e que, por isso, teria a experiência da sua individualidade marcada por necessidades ditadas pela biologia, o que inclui, mas extrapola, o estatuto jurídico do cidadão. Portanto, a lógica da sujeição é ampliada, assim como o escopo do poder exercido pelo estado para intervir positivamente sobre a vida passa a ser representado como um ato legítimo. É aqui, nesse processo de “governamentalização da soberania”, que surge um novo tipo de poder, e, com ele, um modo de saber e intervir que nos diz o que significa e o que exige ser/estar devidamente seguro⁴⁹ (Foucault, 2008a, p. 143).

Nesse contexto, a construção de dispositivos de segurança é primordial, pois eles avançam um discurso necessitarista, orientado pela lógica de que “as coisas são como elas são”, pela urgência, portanto, do que se entende ser o real – o real dos ditames biológicos inerentes ao ser vivo, mas também das lógicas internas aos espaços sociais no qual o homem biológico existe. Foucault pontua, assim, que a segurança não diz respeito ao que é bom ou ruim. O discurso securitizador falará dos “processos necessários, inevitáveis [...], naturais no sentido lato, e vai se apoiar nesses detalhes que são o que são, mas que não vão ser considerados pertinentes, para obter algo que em si, [e que] será considerado pertinente por se situar no nível [real] da população” (Foucault, 2008a, p. 60). Qual a pertinência da segurança? Exercer controle por prevenção: encontrar os inimigos, internos e externos, que ameaçam a ordem e a homogeneidade que devem caracterizar figura totalizante da população. Nesse sentido, podemos dizer que discursos de segurança são, além de performativos, conservadores, pois buscam anular, limitar ou

⁴⁹ Para Foucault, a principal diferença entre o que ele chama de poder soberano e esse novo biopoder é o fato de que o primeiro pode ser resumido como a capacidade de fazer morrer, enquanto o segundo gira em torno do fazer viver. É importante notar que a emergência do biopoder não substitui o poder do estado de fazer morrer, mas, em certo sentido, o refina. Ver Foucault, 2010, p. 201-222.

frear as contingências que o seu discurso enquadra como sendo aqueles fenômenos problemáticos sobre os quais *deve-se* intervir, doa a quem doer (Foucault, 2008a, p. 61).

Voltamos, assim, à questão kantiana dos limites, que retornam apenas para se desdobrarem em uma contradição inerente à política moderna. Pois se a população é construída pelos discursos de segurança como o seu objeto de intervenção política, como presume-se que devemos lidar com a reivindicação, formulada nessa mesma época, e presente até hoje no nosso imaginário político, de que a sociedade de indivíduos é um povo soberano que possui certos direitos invioláveis ante o estado? Afinal, as erupções políticas do século XVIII não parecem ser facilmente representáveis pela soberania absoluta de Hobbes, onde o súdito possui o direito de resistir apenas sob ameaça de vida. Nesse “novo” e problemático contexto da política da soberania, a sociedade tornou-se ela própria o palco central de uma série de transformações que tem a ver, de uma maneira ou de outra, com a consolidação dos ideais liberais e do capitalismo no continente europeu.

Foucault ressalta, por exemplo, que a sociedade não é construída na política moderna *apenas* como uma população. É também no século XVIII que há uma importante reformulação política no pensamento europeu do que seria a nação de um estado. Quando analisamos a sua etimologia, a nação remete àquilo que é anterior, e, assim sendo, à condição de possibilidade do estado soberano e do seu poder de governar⁵⁰. Desse período em diante, há apenas uma nação que importa, aquela que, por meio de uma série de funções, como a agricultura e o exército, garante a presença histórica do estado. A nação seria aquela que, embora nem sempre seja coextensiva com a totalidade daqueles que vivem sob a autoridade do estado, indicaria os cidadãos responsáveis por dar luz, diariamente, às condições de possibilidade do estado territorial soberano. O que passa a definir a nação, nesse sentido, é a verticalização da sua relação com o estado. Reconhecida a centralidade do povo, é preciso que a nação seja feita estado por meio da adequação das representações dos interesses da primeira no corpo jurídico do segundo (Foucault, 2010, p. 187). O estado é soberano, assim, porque ele é uma nação, e é a nação que deve ser encontrada nas suas ações. Daqui em diante, uma nação seria tão forte quanto o direcionamento das capacidades do estado para os seus interesses, de modo que a

⁵⁰ Frequentemente atribuída às noções de povo e raça, a palavra nação vem do latim *natio*, que significa nascido, do verbo *nasci*. Verbete da palavra *nation* disponível em: <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/nation>>. Acesso: out 2017.

sociedade possa “administrar a si mesma, gerir, governar, assegurar, por si, a constituição e o funcionamento da figura e do poder estatais” (Foucault, 2010, p. 188).

Dessa forma, a política moderna se apoia em pelo menos duas narrativas contraditórias, mas que implicam uma a outra na era da finitude humana. Em primeiro lugar, temos o ideal da estatização da sociedade que constrói o estado como o sujeito da política que deve espelhar a subjetividade dos indivíduos que, capazes de autorregulação como são, sujeitam-se voluntariamente ao seu poder, e, por isso, mantem-se na posição de sujeitos, embora de outro tipo. Em segundo lugar, temos os discursos de segurança do estado governamental, nos quais a sociedade também é construída como um domínio-objeto da autoridade política. No entanto, nessa segunda narrativa, a sua objetificação é um efeito da prerrogativa do estado ele próprio enquanto sujeito que se mantém diante da sociedade como um Ser legitimamente capaz de autorregular a vida pública à qual ele existe para servir, e a sociedade é feita, portanto, o domínio de intervenção política chamado população.

Não obstante o caráter contraditório desses dois enquadramentos possíveis para o que pode significar falar da comunidade política na contemporaneidade, atualmente é corriqueira a referência à soberania como uma propriedade do estado – não da pessoa do soberano, mas da coletividade representada pelo aparato jurídico-militar de um estado que existe na condição de sujeito detentor de direitos e deveres diante da sociedade de homens soberanos que o empoderam com as condições da sua autonomia. Não é preciso ir longe para nos depararmos com o quão influente essa “forma da soberania” é. Basta retornar ao primeiro capítulo desta dissertação e apreciar o tom de normalidade com o qual Wendt fala do seu estado essencial. A construção do princípio da soberania é tão influente que o dicionário Oxford⁵¹ nos diz, por exemplo, que a soberania é um substantivo que indica três propriedades: “poder supremo ou autoridade”, “a autoridade de um estado para governar a si próprio ou outro estado”, e, finalmente, “um estado autogovernado”.

Entretanto, e como procurei demonstrar acima, a soberania não é o princípio da subjetividade do estado na realidade da vida política global. É importante que fique claro que, por ser político, o problema da soberania é intrinsecamente paradoxal. Dessa forma, o problema da delimitação do espaço e do tempo de estados autônomos é político porque

⁵¹ Verbetes da palavra *sovereignty*, disponível em: <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/sovereignty>>. Acesso: out 2017.

está diretamente relacionado ao *momento político do deslocamento* que torna possível a sua formulação nos termos de problemática acerca da qual se deve decidir como responder adequadamente, o que significa, ademais, que quaisquer respostas nunca poderão, de fato, resolvê-la. Para fazer uso da expressão empregada por Ashley e Walker, a soberania é um problema político porque ela é *profundamente* paradoxal.

O problema da soberania é profundo em dois sentidos, dizem esses dois autores. Em primeiro lugar, ele é articulado ante uma preocupação com a questão da (re)fundação da possibilidade da comunidade política. Para delimitar o tempo dos múltiplos espaços da comunidade política, teóricos preocupados com as bases soberanas desse novo mundo devem oferecer “um princípio fundamental, uma estrutura de apoio, uma base sobre a qual a sociedade repousa, um fundo de autoridade capaz de investir possibilidades, acreditar ação, e fixar limitações” (Ashley & Walker, 1990, p. 382). No entanto, Ashley e Walker também pontuam que quaisquer respostas fornecidas para delimitar o tempo e o espaço do estado só teriam sido possíveis de serem assim articuladas porque se reconheceu que o que até então era uma verdade absoluta do cosmos perdeu o seu estatuto de princípio organizador da realidade. Foi preciso reconhecer, portanto, que nem toda reivindicação de representação da verdade é, em si mesma, verdadeira, o que faz da habilidade do julgamento uma capacidade indispensável para a experiência histórica dos homens. Daí a necessidade de se distinguir entre sujeito e objeto, entre razão e não-razão, entre verdade e não-verdade, o que vimos culminar no sujeito transcendental do século XVIII. Isso sugere que quaisquer reivindicações sobre como e onde esses limites soberanos devem ser traçados, e a fundação do julgamento encontrada, só podem “proceder a partir de uma situação à frente de qualquer fundação, em favor ou suporte de fundação, para produzir ou trazer fundação, que contará como ou substituirá a fundação agora em falta” (Ashley & Walker, 1990, p. 382).

Logo, a positivação da soberania como resposta para as origens da política é, na verdade, o efeito de uma reflexão sobre a falta: ela indica aquilo que não está efetivamente presente, e que, por ser idealizado nos termos do princípio, deve ser de alguma forma suplementado e instituído no presente histórico. É precisamente devido ao seu caráter inerentemente político, pois caracterizado pelo flerte com a falta, que podemos falar da soberania nos termos da ontologia desenhada na primeira parte deste capítulo. A soberania seria, assim, o princípio de significação de um discurso que funciona para suplementar a autoridade de um *signifier* para comandar significados e ações. Na medida

em que implica uma falta que é constitutiva do sistema de práticas sociais no qual é invocada, ela aparece como um centro de autoridade que nunca está presente em si mesmo, e que só pode vir a produzir o efeito da sua presença por meio de práticas discursivas que autorizam a sua autoridade. Assim entendido, o princípio da soberania nos diria onde identificar, em meio a uma multidão de práticas, quais delas denotariam os contornos da ordem política e dos seus respectivos sujeitos na modernidade – do sujeito individual que vive a sua soberania no interior dos estados, e do estado particular que vive a sua soberania no interior de um sistema de estados soberanos como ele.

Como Jenny Edkins pontua, “a constituição da subjetividade e da ordem social são intrinsicamente relacionadas uma a outra, e a soberania desempenha um papel central em ambas” (1999, p. 07). Na medida em que passamos a compreender a soberania nos termos dessa prática de suplementação que autoriza a autoridade para decidir sobre atos de discriminação, o paradoxo reside no fato de que, para funcionar como a razão de ser da política, a soberania deve ser anunciada como uma origem presente em si própria. Ela deve ser considerada nos termos da necessidade, daquilo do qual supostamente não se pode escapar, pois ela adentra o discurso moderno como o corolário de uma razão que, por ser uma pré-disposição humana, inevitavelmente se expressaria na vivência da história – dadas, é claro, certas condições, certos limites, certas fronteiras.

No entanto, isso não significa que, nos discursos da teoria política, a soberania é simplesmente dada à experiência. É preciso separar, de um lado, o que são as aspirações normativas desses discursos sobre como a resposta ao problema da comunidade política deve ser articulada na forma de uma vida soberana, e, de outro, o reconhecimento das impossibilidades de uma resposta formulada de acordo com o paradigma do princípio. Tomemos Rousseau e a explicação para a possibilidade de um povo que deve ser territorial e soberano. Em *O Contrato Social*, ele nos diz:

Para que um povo nascente experimentasse as máximas sãs da política e seguisse as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito se convertesse na causa, que o espírito social que deve ser a obra da instituição presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se por elas (Rousseau, 1999, p. 52).

Rousseau é claro: a soberania não é a causa da política justa e ordenada a ser encontrada onde estados designam a presença de um povo territorial e soberano. E é porque ela não é a origem de coisa alguma, porque ela não está simplesmente presente,

que é preciso tentar responder como, sob que circunstâncias, ela pode ser *produzida* e, assim, vir a constituir, continuamente, a experiência em comunidade à qual ela dá nome. William Connolly argumenta, nesse sentido, que Rousseau sabia “que o paradoxo da fundação retorna como um paradoxo recorrente da soberania democrática”. É por isso que o pensador francês constrói a figura do legislador cuja responsabilidade é garantir que a população seja “inspirada pelo espírito certo de comunidade”, pois, do contrário, “nem mesmo uma constituição escrita seria suficiente para guiá-la quando circunstâncias novas e imprevistas emergirem” (Connolly, 2004, p. 172). A soberania extrapola a sua dimensão jurídica⁵². Não se trata apenas da manutenção dos limites jurídicos e territoriais do estado, mas, antes, da produção contínua do sentimento de pertencimento que une um povo na sua identificação e sujeição coletiva à soberania assim atribuída ao estado. Mais que a origem pré-política da política, a soberania indica aquelas práticas que constroem, o tempo inteiro e de variadas maneiras, os limites que distinguem a política da não-política, e, assim sendo, suplementam, retroativamente, a sua própria autoridade como a origem de uma esfera de existência coletiva que supostamente é, em si mesma, coerente, ordenada, unificada, autoidêntica.

É em vista desse problema da possibilidade da soberania que Ashley argumenta que a vida política global não é aquela que supostamente acontece em um mundo de estados que são soberanos e que, por isso, vivem em uma relação de hierarquia para com os seus cidadãos e de anarquia uns para com os outros. O que temos é uma série de práticas discursivas que funcionam de maneira contínua e descentralizada, todas orientadas por alguma variação dessa verdade da soberania dos homens, e que tem como efeito estratégico a reprodução do retrato aparentemente inquestionável de um mundo que seria, ele próprio, um espaço – o grande espaço da existência humana, pois seria povoado por comunidades domésticas em cujos interiores se poderia ser adequadamente humano, por sociedades que, apesar de desiguais naquilo que possuem ou no que fazem, quando consideradas de fora, seriam, ainda assim, igualmente soberanas. À luz do problema paradoxal da soberania, a política mundial não é um simples sinônimo da política *em* estados e *entre* estados. Para Ashley, a política contemporânea é caracterizada, em vez disso, por um processo contínuo, multifacetado e problemático de domesticação da vida política global (1995).

⁵² O mesmo tipo de paradoxo pode ser encontrado na teoria política de Hobbes. Ver Kramer, 1997.

Muito pode ser dito na tentativa de esclarecer o caráter provocativo dessa reivindicação. À bem da verdade, é razoável argumentar que boa parte da literatura dita pós-estruturalista de RI engaja precisamente com essa provocação e com as variadas maneiras pelas quais a política internacional e as teorias de política internacional participam desse processo. De todo modo, penso ser suficiente que fique claro para o leitor que representações que invocam o princípio da soberania para “realizar julgamentos e reivindicar autoridade” contribuem para uma dupla-função de diferenciação, onde exclusões são realizadas no espaço e no tempo da política (Walker, 2010, p. 127).

Começemos pela espacialização. Diferenças traçadas no espaço são importantes, pois tem como propósito fixar a diferença entre um Ser e outro. Elas se dão, portanto, em termos de essência, e avançam a lógica de exclusão característica da política da soberania. A identidade é entendida como algo que, ao ser delimitada no espaço, existiria à exclusão de quaisquer outras identidades. A questão, no entanto, é que esses traços espaciais não existem em si mesmos, mas são efeitos de práticas por meio das quais tanto a internalidade do sujeito quanto o domínio-objeto da sua exterioridade são constituídos e organizados em um enquadramento culturalmente específico da identidade e da diferença. Assim, na modernidade, pensar na identidade é sempre pensar na diferença, e, com isso, na suposta similitude que surgiria em contraste com a alteridade (Bartelson, 1995, p. 211). O que ocorre é um processo que espacializa os domínios do sujeito e do objeto, os quais iriam do homem individual que vive no estado até o sistema de estados.

Quando levamos em conta que o princípio da soberania não é uma reivindicação sobre o estado, mas sobre a humanidade que deve viver organizada em estados, a diferença que passa a importar é aquela que é identificada entre sociedades domésticas: determinar a unidade soberana da comunidade é, por necessidade, diferenciá-la de todas as outras. A espacialização da política global implica, assim, que a diferença radical não reside entre homens, mas entre estados soberanos. Por mais que se possa dizer que estados são, em certo sentido, semelhantes, o que importa para a política da soberania é que os limites espaciais da existência particular de cada estado, os quais são desenhados territorial e juridicamente, sejam continuamente produzidos e mantenham-se relativamente incontestados. Como Walker ressalta, essas práticas de estabilização são fundamentais, pois “limites no espaço, lugar e território expressam limites em poder, autoridade, comunidade, responsabilidade e liberdade” (2010, p. 101).

É nessa exteriorização de uma diferença que deve funcionar em termos globais que começa a ficar evidente a centralidade do “internacional” e da sua teorização na problemática política da soberania. Pois se os estados são indispensáveis para os indivíduos buscarem a plenitude da sua humanidade na experiência histórica, esses estados não podem viver em um domínio para além das suas fronteiras onde eles são representados um pelo outro como objetos legítimos de intervenção. Propor a solução no “nível” doméstico e simplesmente relegar os estados a uma “guerra de todos contra todos” seria implodir o projeto político da soberania. Porque as reivindicações desse princípio são humanas e, por isso, sistêmicas, a suposta história do estado soberano é uma função da história do homem capaz de julgar o que é melhor para si, e que sabe ser preciso colocar o estado na posição de *locus* do julgamento político legítimo, e nada acima dele.

O edifício moderno do homem-estado é erguido para fazer frente a pretensões de hierarquia para além desse domínio de julgamento que os homens e os estados tornariam possível. Isso vale tanto para o que até então se conhecia como hierarquia quanto para a possibilidade de a política voltar a ser verticalizada sob a lógica secularizada da conquista e do Império. Assim, por mais que frequentemente se atribua a Kant o crédito de pensar sobre a possibilidade e a impossibilidade de uma situação de paz duradoura entre estados soberanos, nem mesmo em Hobbes essa problemática passou em branco. Dessa forma, o discurso político moderno não é obcecado apenas com a afirmação do estado particular, mas também, embora de diferentes maneiras, com a necessidade de a primazia do estado ser sustentada universalmente, o que exige a reflexão sobre a possibilidade de uma ordem que assegure, na história, a distribuição horizontal da autoridade política entre estados⁵³.

É nesse contexto que a distinção temporal entra em jogo para tentar “salvar” a soberania da sua natureza paradoxal. Espacializar é importante, mas não pode ser tudo. Faz-se necessário, ainda, afirmar que o presente do mundo da cultura no interior dos estados não foi sempre o caso, e que se o mundo é (ou deve ser) assim espacializado hoje, é porque vivemos em um tempo radicalmente diferente daquilo que já teria sido. Logo, o

⁵³ Para uma releitura de Hobbes como um teórico da paz internacional, ver Hanson, 1984; e Leite, 2005. Embora a temática da possibilidade da ordem entre os estados não seja novidade, os projetos para promover uma paz explicitamente universal na Europa foram uma obsessão do século XVIII. De Abbé de Saint-Pierre em 1713, passando por Rousseau em 1761, Kant em 1795, até chegar à publicação póstuma dos escritos de Jeremy Bentham entre os anos de 1786 e 1789, podemos dizer que o século XVIII não foi apenas o século que marcou o prelúdio das bases populares da soberania, mas também, e principalmente, aquele do amadurecimento da consciência de que o particularismo no seio da soberania mina as bases universais do seu próprio projeto. É preciso algo mais, sempre algo além da soberania ela própria enquanto uma condição supostamente já conquistada.

tempo dos homens deve ser pensado em relação aos supostos momentos de passagem de um mundo passado e inadequado à luz do presente das promessas soberanas que seriam finalmente possíveis de serem realizadas. Um presente que, por seu turno, é significado como uma situação ideal em contraste com um tempo essencialmente Outro e intrinsecamente problemático.

A lógica radical de valoração é inegável: a modernidade do mundo dos homens e estados soberanos passa a ser vista não apenas como uma positividade em si mesma e que já possui os seus contornos delimitados no espaço do sistema europeu de estados, mas também, e principalmente, como um presente já sedimentado, o qual, se corre o risco de não chegar ao seu destino final, é porque o passado insistiria em assombrá-lo. É em vista dessa temporalização que a concepção kantiana do sujeito é paradigmática. Tornou-se amplamente aceito que se beiramos a possibilidade da hierarquia global, é porque, como é de se esperar, os homens ainda lutam contra a sua própria natureza cindida. Afinal, a razão não é um dado, e o Iluminismo não é, pelo menos não para Kant, um marco absoluto no tempo, mas, antes, uma fronteira que separa o passado de um tempo no qual tornara-se claro que julgar é uma questão prática, e que a emancipação, se deve ser possível, toma ela própria tempo⁵⁴.

Esse movimento indica a tônica do engajamento do discurso moderno com os momentos políticos de crise nos quais a radicalidade da contingência humana torna-se aparente. É preciso engajar com a crise do velho para se construir novos valores, especialmente na medida em que, como os discursos ditos contratualistas enfatizam, entrar em sociedade civil gira em torno de uma decisão que resolveria essa contingência por meio da instituição da ordem social soberana. No entanto, o antropocentrismo da política da soberania não pode dispensar com toda a contingência. Certamente ela deve ser despida da sua radicalidade, mas também é preciso que se mantenha algum terreno de contingência para que se possa exercer a racionalidade e julgar. Sem contingência não há julgamento. Sem julgamento não há tempo para o sujeito, o que coloca o edifício da soberania à beira do seu próprio abismo⁵⁵.

⁵⁴ Ver a resposta de Kant à pergunta “What is Enlightenment?”, publicada na revista *Berlinische Monatsschrift*, em 1784.

⁵⁵ Como Walker pontua, essa é a principal diferença do pensamento de Maquiavel em relação aos seus sucessores: para ele, toda a razão de ser da política é encontrar maneiras de conviver com a fortuna, já que sem ela não há *virtú*. No pensamento político moderno, por seu turno, o julgamento gira em torno do controle *gradual* da contingência que caracteriza a fortuna, até que se possa chegar, finalmente, à unidade

Dessa forma, a contingência radical teve de ser transformada em contingência histórica, e “a temporalidade veio a ser entendida como um processo que funciona no *interior* das formas invariáveis de um sujeito já presente, seja ele entendido como um sujeito individual particular, um estado soberano particular ou um sistema particular de estados soberanos” (Walker, 2010, p. 153, ênfase no original). Assim, a experiência moderna passou a ser vista como uma positividade em si mesma, algo que simplesmente é. Os cidadãos, os estados, e o sistema de estados simplesmente existiriam, seja porque houve a passagem mística de um estado hipotético de natureza em virtude da união do povo sob a rubrica da vontade geral, ou, como é mais recorrente nas autoimagens das RI, porque certos acordos de paz foram assinados depois de uma guerra sangrenta que se prolongou durante “trinta anos” do século XVII. De todo modo, origens são construídas para nos dizer porque nos encontramos aqui, hoje, nesse mundo de estados que são estados porque existem no espaço transformado nos limites jurídicos e territoriais que ele mesmo deve proteger. Origens que nos dizem, ademais, e por mais estranho que pareça, que a cisão entre o presente e o passado é e não é completa, pois agora temos o futuro que carrega consigo a promessa de uma vida melhor, menos violenta e mais prospera.

Portanto, a política da soberania e os seus ideais de espacialidade funcionam porque ela também avança uma prática de fundação da autoridade política que opera no tempo, para atribuir-lhe, em um mesmo golpe, movimento e direção. Isso exige, por seu turno, que as práticas de espacialização do sujeito moderno sejam estendidas também para o sistema de estados, já que a passagem do passado para o presente não nos leva, imediatamente, à linha de chegada. Walker argumenta, nesse sentido, que, para aparentar ser resolvido, o problema político da soberania demanda a diferenciação não apenas dos indivíduos em relação ao estado, e do estado em relação a outros estados, mas também, e principalmente, aquela em que o sistema de estados é contrastado com o “mundo” que insistiria em colocar as conquistas do arranjo moderno da política em risco (2016). Ou seja, o sistema moderno de estados possui o seu próprio “exterior” contra o qual *a totalidade dos estados*, e, assim sendo, dos homens-em-sociedade, deve proteger-se. E se podemos identificar práticas que colocam essa ordem das coisas onde a paz, mesmo que precária, é uma possibilidade, elas emanariam desse domínio que mantém-se, em certo sentido, dentro e fora do sistema de estados – e, por isso mesmo, dentro e fora do próprio

prometida na proposição de que o que caracteriza a condição humana é razão subjacente à nossa agência terrena (Walker, 2010, p. 308, nota 89).

homem e dos próprios estados, pois esse domínio remeteria àquelas situações motivadas por julgamentos inadequados quando considerados no contexto histórico do caminho tortuoso dos seres humanos à melhor versão que eles podem ser de si mesmos. Ademais, isso significa que a exterioridade desse “mundo” não possui limites geográficos e temporais precisos, pois é característica do homem na sua suposta generalidade humana.

Dessa forma, a construção da espaço-temporalidade moderna em oposição a uma espaço-temporalidade outra funciona precisamente porque esses limites são específicos em forma, mas contingentes em conteúdo, de modo que essa mesma estrutura narrativa seja reproduzida por uma série de discursos aparentemente dispersos, dentre os quais a teoria de RI é um exemplo (Ashley, 1989, 1995). No contexto disciplinar nas RI, esse tipo de estratégia pode ser encontrado naquelas narrativas sobre a possibilidade da ordem internacional, caracterizadas, desde a década de 1980, por uma abordagem sistêmica de fenômenos sociais que seriam político-internacionais porque ocorreriam dentro do sistema anárquico de estados soberanos.

Embora o significado de “ordem internacional” varie de uma teoria para outra, é razoável argumentar que, de modo geral, teorias sobre o sistema de estados giram em torno da problematização das condições de possibilidade de uma vida global mais pacífica e cooperativa no que se refere à possibilidade da guerra. Embora essas teorias avancem diferentes explicações totalizantes sobre o passado, o presente e o provável futuro da política mundial, o ideal modernista da ordem é frequentemente introduzido pela porta dos fundos da teorização para delimitar o seu horizonte de possibilidades. De modo geral, a ordem internacional é concebida nos termos de um presente que seria mais adequado ao que devem ser os verdadeiros interesses dos estados se eles são entidades capazes de agir racionalmente no mundo. Assim, ela corresponderia a uma situação que já foi ou deve ser adquirida, e que nos dizem ser possível em função de lógicas *internas* ao sistema de estados. Portanto, é o princípio da soberania que orienta tanto o léxico horizontal do reconhecimento mútuo da soberania no contexto da anarquia internacional quanto a racionalização do recurso à violência do ponto de vista do sistema de estados.

Não obstante o fato de a espaço-temporalidade modernista ser uma construção discursiva que depende dessas práticas de espacialização, temporalização, e inscrição de ameaças, isso tudo também sugere que ela é impossível em si mesma. Além de legitimar a si própria e produzir os efeitos nada imaginários que presenciamos diariamente, a soberania carrega no seu ventre a semente da sua própria desconstrução. Como qualquer

prática discursiva, ela volta-se contra si própria assim que olhamos para o seu funcionamento mais de perto. Em vista disso, acredito que a ênfase de R. B. J. Walker na relação entre as práticas de delimitação espaço-temporal da soberania e a fundação da autoridade para discriminar são extremamente importantes. O ponto central para Walker é que práticas de discriminação são fundamentais para que se possa decidir entre reivindicações sobre o julgamento político legítimo (2010, p. 99-100). O problema, ele aponta, é que, na contemporaneidade, e como a política internacional e as suas narrativas teóricas demonstram, há pelo menos dois *locus* de julgamento político que podem ser considerados legítimos de acordo com o princípio da soberania. Há as reivindicações que se originariam no estado particular – o bom, embora não tão velho, bastião do interesse nacional –, e aquelas que emanariam da coletividade expressa no sistema de estados.

Abrem-se aí dois cursos possíveis de ação, os quais, dado o enquadramento da problemática da soberania nos termos fixos do princípio a ser expresso no espaço e no tempo, só podem ser indecíveis. Não se pode falar da política e deixar de escolher entre a priorização dos interesses nacionais ou dos interesses internacionais. Contudo, não há como enfatizar um dos lados sem negar o outro. Enfatizar um à custa do outro é privar o conjunto de reivindicações privilegiadas das bases da sua fundação, e, assim sendo, rendê-las impossíveis. Se a autoridade soberana para decidir sobre pertencimento não reside no estado, não há sistema de estados. Se essa autoridade não reside, mesmo que parcialmente, no sistema internacional, não há base comunitária para impedir o cenário endêmico da “guerra de todos contra todos”. De todo modo, as reivindicações universalistas sobre a horizontalidade da autoridade política global se desfazem.

É precisamente em vista desse paradoxo visível na situação limítrofe do estado moderno que as teorias sobre o sistema internacional surgem como um sítio privilegiado para a investigação crítica do problema político da soberania. Teorias que dizem explicar o que ocorre no sistema de estados tendem a privilegiar o sistema e a soberania das suas exigências ao mesmo tempo em que desejam privilegiar o estado soberano como o seu ponto de partida. No entanto, e em um movimento discursivo que beira a ironia e desconstrói a si próprio, submeter a agência do estado particular aos imperativos do sistema já é verticalizar a política internacional. A verticalização ocorre porque o poder característico da soberania de decidir sobre inclusões e exclusões é transferido dos limites espaço-temporais do estado individual para aqueles do sistema de estados. Assim formuladas, teorias de RI podem ser lidas como práticas discursivas que tomaram como

a sua razão de ser aquelas intuições de outrora sobre as impossibilidades de se positivar os estados em uma estrutura horizontal de poder político⁵⁶.

⁵⁶ Exemplos são aquelas teorias que, ao falarem sobre a guerra em meio à condição estrutural de anarquia internacional, buscam propor as condições ideais para a sua regulação. Esse tipo de ambição pode ser encontrada nos seguintes trabalhos: Gilpin, 1987; Keohane, 1988; Rose, 1998; Ikenberry, 1999; Waltz, 2002; Wendt, 2003a; Wendt 2003b; Mearsheimer, 2011; Schweller, 2006.

CAPÍTULO 3

A (IM)POSSIBILIDADE DAS CULTURAS DE ANARQUIA INTERNACIONAL

Críticas à teoria social de Alexander Wendt são frequentemente direcionadas à sua construção do estado essencial⁵⁷. Em certo sentido, a análise que proponho nas páginas a seguir também é crítica do retorno wendtiano ao suposto universalismo do estado, fundamentado sobre uma concepção de natureza humana que parece ser mais socialmente construída do que, de fato, natural (Doty, 2000; Epstein, 2013). No entanto, meu objetivo neste capítulo é delinear como as reivindicações de Wendt sobre os limites do espaço, e, assim sendo, da essência do estado e do sistema de estados que ele fundaria são impossíveis sem que a sua teoria reproduza uma narrativa sobre o tempo da política.

Meu argumento central é de que Wendt reproduz a estrutura de temporalização da política da soberania na sua explicação sistêmica sobre a política mundial. Conforme proposto nos parágrafos acima, nas RI, essa temporalização é assentada sobre uma narrativa de internalização que tem como ideal a ordem internacional. Sem dúvidas, a questão do progresso é um tanto escorregadia em *Social Theory of International Politics*. Wendt toma o cuidado de não cair nas teias da teleologia frequentemente associada ao normativismo daqueles que reivindicam a hierarquização da política global. No entanto, não faltam indícios nesse texto de que, para Wendt, a evolução do sistema internacional é progressista. O construtivista acredita piamente no progresso humano. Isso é evidente não apenas nas premissas que orientam a sua explicação das culturas políticas internacionais, mas também no que ele entende ser a finalidade da ciência.

Todavia, Wendt não para por aí. Quatro anos depois de *Social Theory*, onde as lógicas de anarquia param na cultura Kantiana, o autor publicou um artigo intitulado “Why a World State is Inevitable” (2003b). Nele, Wendt não apenas mantém os pilares da sua teoria social, como desenvolve uma nova hipótese de que o sistema de estados, com as suas culturas de anarquia internacional, levará a humanidade ao *telos* do estado

⁵⁷ Ver, por exemplo, Persram, 1999; Doty 2000; Sylvester, 2000; Zehfuss 2004; Epstein, 2013. Ver também a coletânea editada por Guzzini & Leander, 2006.

mundial. Embora o construtivista realmente acredite que o fim da política global é a verticalização⁵⁸, o jargão da transcendência e da submissão da soberania estatal à uma estrutura mais ampla de identificação coletiva não é suficiente para impedir a reprodução das narrativas da política da soberania também no seu argumento do estado mundial, e, com elas, da escolha impossível da autoridade do sistema de estados como a verdadeira condição de possibilidade para os seres humanos serem verdadeiramente autônomos.

Com isso em mente, este capítulo é dividido em três partes. Na primeira delas, analiso as proposições de Wendt acerca das três culturas de anarquia internacional que ele postula em *Social Theory* com o intuito de demonstrar como a progressão de uma cultura para a outra adquire a função de um marco temporal que faz mais do que separar um suposto passado de um indiscutível presente que pode caminhar para o futuro. Na segunda sessão, avanço uma discussão sobre a prática de temporalização no seio da hipótese construtivista de Wendt para mostrar como a sua relação com o que chamo de “função do inimigo” é central à estratégia de suplementação por meio da qual a comunidade de estados surge com a capacidade de delimitar o espaço e o tempo do pertencimento no contexto global da política da soberania. Por fim, engajo com os argumentos de Wendt acerca da unidirecionalidade da evolução do sistema internacional. Veremos que, apesar da retórica transcendental-universalista, a primazia do sistema de estados nesse processo segue central para a sua hipótese. Dessa forma, o estado mundial wendtiano reforça as conclusões da sessão anterior, e demonstra, mais uma vez, como o construtivismo de Wendt inevitavelmente volta-se sobre si mesmo.

⁵⁸ Em uma entrevista concedida em 2008 para o blog Theory Talks, Wendt reforçou a sua previsão. Sabe-se, também, que pelo menos desde 2006, Wendt passou a desenvolver uma ontologia social quântica, publicada quase uma década mais tarde, em 2015, no seu livro *Quantum Mind and Social Science: Unifying Physical and Social Ontology*. Não é claro, nesse livro de 2015, se Wendt mantém a sua previsão, especialmente porque o objetivo dessa obra não é falar, de maneira sistemática, de política internacional. No entanto, ele retoma a argumentação de que as estruturas da realidade social, mesmo quando quânticas, seguem teleológicas, o que indica a permanência tanto da sua visão progressista da condição humana quanto das tentativas de fundamentar essa leitura da temporalidade humana nas bases aparentemente irrefutáveis do mundo natural e do corpo biológico. Isso é notável, por exemplo, quando levamos em conta que, em *Quantum Mind*, Wendt fundamenta a sua ontologia em uma teoria sobre a natureza quântica da consciência, i.e. da subjetividade. Ver Wendt, 2015. Entrevista disponível em: <<http://www.theory-talks.org/2008/04/theory-talk-3.html>>. Acesso em: out 2017.

3.1. A supremacia do internacional

A teoria social de Wendt é estatista. Embora eu reconheça que essa observação não é muito original, já que ele mesmo nunca tentou esconder o seu comprometimento com o estado para pensar na política internacional, afirmá-lo não deixa de ser importante. Importante por quê? Bom, a teoria wendtiana não é *apenas* estatista. O seu estadocentrismo é postulado no contexto das ambições sistêmicas na disciplina de RI. Isso significa que Wendt privilegia o estado apenas na medida em que, para ele, a política internacional ocorre em um sistema formado por estados. Talvez seja mais prudente afirmar que o construtivismo de Wendt é estadocêntrico no seu “sistemacentrismo”. Em vista disso, pode parecer não haver muita necessidade em discorrer sobre como ele privilegia as reivindicações soberanas do sistema de estados. É como se pudéssemos parar no reconhecimento de que se Wendt fala de constrangimentos sistêmicos, então é obvio que, para ele, há certas coisas que estados particulares não podem ignorar se eles desejam sobreviver e seguirem a cumprir suas funções perante as suas sociedades.

Fazê-lo, contudo, nos impediria de contemplar o que considero ser o potencial crítico da teoria wendtiana. Não tanto a sua afirmação de que o mundo é socialmente construído (o que, para ele, ocorre só até certo ponto), tampouco a *via media* que supostamente salvaria as RI da autocombustão. Mais do que isso, a teoria social de Wendt é um exemplar de como assumir a problemática da soberania como algo já resolvido no nível doméstico demonstra a impossibilidade do internacional como um domínio presente em si mesmo, relativamente autônomo em relação aos estados particulares e quaisquer outras esferas de convívio humano. A teoria aponta, como veremos, para as práticas discursivas de suplementação que são indispensáveis à possibilidade tanto do estado quanto do sistema internacional, e, assim sendo, à impossibilidade radical de ambos.

Em vista disso, minha análise procura construir um retrato do construtivismo wendtiano como uma espécie de “efeito dominó”. Olhadas de cima, as suas peças parecem compor um retrato, uma imagem cognoscível e relativamente familiar para o leitor. Entretanto, a partir do momento que nos damos conta de que uma peça é encaixada na outra, essa imagem aparece como a função de uma série de articulações imprescindíveis para a aparência do retrato, articulações essas que não são necessariamente visíveis quando olhamos a imagem de cima, que é o ponto de vista esperado para a observação. O propósito, portanto, é ilustrar o que a teoria wendtiana faz consigo mesma ao avançar um modelo problemático de como o mundo é e de como

devemos conhecê-lo. A expectativa é de que fique claro que ela mina, sozinha, as bases sobre as quais tenta se sustentar como um retrato fiel do mundo, de modo que, ao desconstruir a si própria, acaba lançando dúvida também sobre aqueles pontos de partida da realidade que buscou teorizar.

Dentre os vários pontos de entrada possíveis para a análise de *Social Theory* nesses termos, penso que a relação do problema político da soberania com a questão da ordem internacional é particularmente ilustrativa. Embora Wendt não postule a problemática da sua teoria nos termos exclusivos da ordem, é essa preocupação – uma preocupação relativamente silenciosa ao longo do texto – que parece estar no centro da sua hipótese construtivista de que a política internacional é socialmente construída, de que há diferenças qualitativas entre uma cultura de anarquia internacional e outra, e de que essas diferenças podem ser observadas empiricamente.

Vimos na segunda sessão do primeiro capítulo que Wendt define a natureza da política internacional nos termos do problema da regulação do poder de os seres humanos engajarem em violência organizada. Há basicamente duas razões que tornariam esse problema, que é fundamentalmente humano, em um problema de política *entre* estados. Em primeiro lugar, Wendt nos diz que, historicamente, quem reivindica reter essa capacidade legitimamente são os estados. Por historicamente, o construtivista sugere que sempre, na história do mundo, que ele parece entender ser uma única história da existência dos seres humanos no planeta Terra, esse foi e segue o caso. Não que os estados possuam, efetivamente, esse monopólio. O que importa, para Wendt, é que a exigência da reivindicação ser legítima estaria em seu favor. Em segundo lugar, a natureza letal do poder de fazer guerra indicaria que esse é um problema que interessa a todos os seres humanos. Na medida em que Wendt, privilegia o grande espaço dos espaços dos estados, fica implícito que os seres humanos sempre teriam se organizado em sistemas internacionais assim definidos, de modo que a ineficiência dos estados para controlar esse problema reduziria drasticamente as chances para o desenvolvimento da vida industriosa nas esferas de ação social no seu interior.

Portanto, Wendt sugere que o problema da violência não é uma mera questão de política internacional, no sentido de ser comparável aos problemas de outras disciplinas. É como se ele sinalizasse para uma hierarquia de problemas baseada na sua suposta urgência no que diz respeito à vida. O problema da distribuição e regulação do poder de fazer guerra seria humano, e, assim sendo, diria respeito à política na sua globalidade.

Como o construtivista deixa claro nas páginas introdutórias de *Social Theory*, esse é precisamente “o aspecto da política mundial no qual estou interessado neste livro” (Wendt, 2003a, p. 08). Na medida em que afirma-se que esse é um problema que não se limita a um ou outro estado, mas ao fato de que eles coexistem em um domínio no qual se relacionam uns com os outros, temos aí uma justificativa difícil de ser recusada sobre a importância das RI como ciência social distinta, pois é nesse domínio-objeto do internacional que o problema universal da violência torna-se o “problema mais problemático” da violência organizada, e nos dizem que é nele que residem as esperanças da ordem entre os estados no que se refere ao recurso a esse tipo de violência.

Wendt vê a realidade desse diagnóstico como algo tão premente que chega a afirmar que, além de a anarquia ser característica do mundo entre estados, em oposição à hierarquia no seu interior, ela ainda “coloca um distinto e importante problema para a ordem na política internacional”, e é para “sugerir novas soluções” a esse problema que ele propõe uma teoria construtivista das relações políticas entre os estados (2003a, p. 246). O construtivista não deseja desenvolver hipóteses constitutivas sobre a política internacional por puro esoterismo, para simplesmente corrigir o que ele viu de errado nos trabalhos sistêmicos dos seus predecessores e conduzir as RI à aproximação da verdade do seu objeto. Embora o constante recurso ao realismo científico e ao seu discurso naturalista da verdade tornem difícil para o leitor não chegar ao final do livro com essa impressão, Wendt seguramente ambiciona mais do que isso. O seu propósito é desenvolver uma hipótese construtivista para servir ao fim de investigar a possibilidade de um mundo mais ordenado, estável e pacífico.

Dessa forma, não se trata, para Wendt, apenas do que ocorre entre estados, como se o sistema internacional e as suas dinâmicas e problemas característicos existissem isolados dos indivíduos que ocupam o seu lugar no mundo por intermédio dos estados. A maneira como Wendt enquadra o problema da violência *no mundo* deixa claro que, para ele, o mundo é o mundo dos estados conforme ele veio a ser concebido na reflexão moderna sobre a comunidade política soberana – o mundo dos indivíduos que vivem o potencial da sua condição humana em sociedade doméstica, e que dependem de como os seus respectivos estados se comportam no que se refere à possibilidade da violência endêmica entre eles. Nesse contexto, as culturas políticas de anarquia internacional serviriam ao nobre fim de estabelecer quais seriam as melhores chances para a humanidade responder altivamente, por meio da coletividade de estados que presumem-

se existir à sua imagem, às intempéries do mundo dos homens. Se retomarmos a definição de Leo Strauss das coisas políticas nos termos da ação e da normatividade, a teoria wendtiana não é apenas sobre a política – ela *é*, ela mesma, política, e a sua familiaridade com o problema político da soberania é notável.

A questão, todavia, é que o problema da ordem não cai no colo dos teóricos de política internacional. Nossa ontologia pós-estruturalista mostrou que todo objeto do conhecimento é um objeto do discurso. Como qualquer objeto de investigação, a possibilidade da ordem no contexto da anarquia internacional é um efeito de problematização, orientada, nesse caso, pelo problema político da soberania que anima o regime modernista de práticas sociais. Ashley foi um dos primeiros pensadores de RI, senão o primeiro, a chamar a atenção para a emergência de um discurso teórico na disciplina que é caracterizado por uma problematização relativamente recente da possibilidade da ordem entre os estados, o qual ele chamou de “problemática da anarquia” (1988, 1995). Quase três décadas depois, Jack Donnelly publicou um estudo histórico sobre a emergência da anarquia como a principal variável para a explicação da ordem no sistema internacional, e descobriu que até os anos 1980 quase não se falava sobre a anarquia na área, muito menos nesses termos (2015). Entendida como um objeto discursivo que é fruto de práticas ativas de delimitação de presenças e ausências, os esforços de Wendt para responder ao que ele – mas não apenas ele – identifica como o problema da ordem na política internacional surgem como nada menos que o heroísmo característico do discurso modernista e da sua ambição para assegurar o poder da agência humana, de modo que o sujeito mantenha a fantasia de que é ele quem está no controle, mesmo que dentro de certos limites, do seu próprio destino.

As “soluções” propostas por Wendt na sua hipótese construtivista dependem de como ele problematiza a questão da violência nos termos da ordem internacional. A reflexão sobre a violência a partir do estado e nos termos totalizantes de um problema mundial que se desdobra no interior do sistema de estados não é óbvia. Não que o poder de tirar a vida de outrem não seja um problema que se apresenta aos seres humanos todos os dias, e que deve ser enfrentado com a mesma seriedade de tudo o que ele implica para as vidas de pessoas de carne e osso. A dificuldade, contudo, é dizer que o *real* problema da violência – o mais urgente de todos – é aquele que diz respeito a uma totalidade de estados que existe porque possui esse poder, como se o exercício desse poder não tivesse qualquer coisa a ver com a possibilidade de os estados existirem.

A fidelidade de Wendt ao imaginário da soberania é evidente na sua problematização da ordem. Aqui, a cultura não é o ponto de chegada para a possibilidade de sistemas sociais serem mais cooperativos e menos violentos, mas, em vez disso, o seu ponto de partida. A possibilidade dessa evolução remeteria ao que o construtivista entende ser o caráter político do problema da ordem, aquele que deve ser resolvido se o objetivo é “fazer com que pessoas trabalhem juntas na direção de fins mutuamente benéficos, como reduzir a violência ou aumentar o comércio” (2003a, p. 251). Compartilhar ideias e estabilizar expectativas comportamentais até pode implicar que os estados cooperarão para um mesmo fim, mas a presença da cultura não significa que esse fim necessariamente será o da abstenção absoluta da violência para resolver conflitos no interior do sistema internacional (Wendt, 2003a, p. 152).

Assim, o que Wendt realmente deseja responder é se os estados podem controlar o problema político da ordem eficientemente no contexto estrutural da anarquia⁵⁹. A sua resposta é sim: variações qualitativas nas culturas sistêmicas de anarquia internacional fazem variar as chances de os estados controlarem a base material do poder político internacional e dos seus interesses, o que significa que a cooperação em assuntos de segurança possa se tornar uma expectativa generalizada no sistema. Wendt pontua, nesse sentido, que essa transformação das identidades dos estados ocorre “pela instituição da soberania, por uma evolução da cooperação, e pelos esforços intencionais de transformar identidades egoístas em identidades coletivas” (1992, p. 133).

Se, para Wendt, o processo é intencional, e, assim sendo, endógeno ao sistema de estados, o que a externalidade do sistema, se é que ela existe, teria a ver com isso? Onde é que o problema político da soberania e o seu esquema de inclusão e exclusão espaço-temporal se encaixa em uma teoria que situa o poder da agência dos estados na interioridade da agência corporativa? Não é porque Wendt teoriza o estado como uma estrutura social que possui subjetividade que esse é realmente o caso. Diferente do que ele argumenta, a intencionalidade não é o único prisma através do qual pode-se pensar sobre fenômenos sociais. Como vimos, também podemos falar do sujeito e das ordens sociais nas quais ele se identifica como sujeito por referência à noção da contingência

⁵⁹ Wendt fala de dois problemas da ordem, um sociológico e o outro político. O problema sociológico seria resolvido quando sociedades possuem “padrões estáveis de comportamento, sejam eles cooperativos ou conflitivos” (Wendt, 2003a, p. 251). Ele é solucionado, portanto, quando há cultura e os estados podem antecipar o comportamento uns dos outros e coordenar as suas ações. Contudo, coordenação e cooperação não são a mesma coisa. A resolução do problema sociológico não nos diz que a coletivização da identidade é sinônimo de um mundo mais cooperativo, estável e pacífico, apenas que ele pode vir a sê-lo.

radical. Em uma ontologia orientada pela falta, tanto a subjetivação do sujeito quanto a objetivação da estrutura social ocorrem por meio de um relacionamento discursivo que é “externo” à presumida “interioridade” dos agentes.

É com isso em mente que podemos começar a falar da exterioridade e da política da soberania em *Social Theory*. Meu argumento é de que o estado e o sistema de estados que interessam à problemática de Wendt são possíveis graças à introdução da inimidade pela porta dos fundos da sua teoria. Digo pela porta dos fundos, porque a sua importância não reside no suposto fato de que o inimigo realmente caracteriza pelo menos parte da realidade da política internacional. Mais do que isso, o inimigo é representado como uma externalidade “indomesticada” que deve ser resumida à interioridade do sujeito que é expressa no interior da ordem do sistema internacional. Nesse sentido, a externalidade corporificada no inimigo é uma poderosa construção discursiva. Ela opera para justificar aquelas práticas características das fantasias sociais e dos dispositivos de segurança que afirmam, no que diz respeito à política internacional, que se os estados (e as suas sociedades) estão em risco, é porque a realização da sua soberania estaria sofrendo algum impedimento que viria de fora dos limites que circunscrevem onde e como os estados existem na condição coletiva e ordenada de sujeitos da política – discursos esses que raramente se distanciam da máxima que diz que enquanto os estados possuírem meios de violência, eles serão inimigos potenciais. Dessa forma, a delimitação de um inimigo que é sempre uma possibilidade desempenha a importante função de suplementar as reivindicações da autoridade do sistema de estados para desenhar aquelas fronteiras que devem ser intransponíveis se o objetivo é salvaguardar a vida dos estados nas suas particularidades.

Em *Social Theory*, o sistema de estados é privilegiado nesses termos. No entanto, não parece ser o caso de essa importância ser atribuída ao sistema *in toto*. Wendt argumenta que o problema da ação coletiva é uma novidade que emerge em culturas Lockeanas (2003a, p. 294). Por mais que Wendt diga que o seu objetivo é teorizar as condições culturais de possibilidade de diferentes formações do sistema internacional, parece evidente que o seu foco é, antes, o de propor soluções para um problema que ele mesmo reconhece existir apenas no sistema moderno de estados. Em vista disso, o cuidado de Wendt para situar a norma internacional da soberania como característica primária do sistema de estados do século XVII em diante pode parecer, à primeira vista, sensível à impossibilidade radical no seio de reivindicações de soberania. O pulo do “ser”

soberano para “reconhecer” a soberania pode parecer fácil, e até mesmo razoável em uma abordagem sistêmica. Entretanto, ele não deixa de ser extremamente problemático quando observado pelas lentes do político.

Problematizada à luz do político, a soberania é uma prática, e é no seu entendimento como tal que alguns problemas nas definições essencialistas de ambos o estado e o sistema de estados começam a ficar aparentes na teoria wendtiana. Vimos que Wendt argumenta, por exemplo, que a soberania é uma entre outras propriedades inerentes aos estados, e não é porque os estados não reconhecem a soberania uns dos outros que ela não existiria empiricamente. O peso autoritativo da retórica científico-realista de Wendt é difícil de ser ignorado. Ainda assim, não deixa de ser difícil fazer sentido de como esse poderia ter sido o caso durante a Idade Média. É claro que não havia uma hierarquia jurídico-territorial formal no sentido de haver um grande Império no sistema europeu de estados. No entanto, a autoridade política do soberano era sujeita a autoridade daquele que era considerado o verdadeiro soberano sobre *tudo* o que é mundano: Deus. Por certo que pode-se argumentar que o princípio organizacional do sistema de estados era e continua sendo anárquico. Mas Wendt ele mesmo, pelo menos em alguns momentos, parece não subscrever a esse entendimento quase mecânico de anarquia internacional. No caminho para o final do livro, ele começa a preparar o terreno para argumentar que se uma cultura Kantiana viesse a predominar no sistema de estados, ela indicaria a presença de uma autoridade política acima daquela dos estados. Com o intuito de defender essa proposição, ele diz que, para ser autoritativa, essa autoridade não precisa ser centralizada como ocorre na situação formal de hierarquia no interior dos estados territoriais (Wendt, 2003a, p. 308). Wendt parece propor que o que está em jogo quando falamos de autoridade são as noções enfatizadas no capítulo anterior de horizontalidade e verticalidade. Para ele, a autoridade no que se refere às questões da guerra e da segurança podem ser verticalizadas no sistema sem que os estados precisem dar vez a um governo mundial.

Disso podemos concluir que talvez o estado essencial de Wendt seja mais moderno do que ele provavelmente gostaria de admitir, o que torna a suposta essencialidade do sistema internacional igualmente problemática. O construtivista entende que a instituição da cultura Lockeana é um fato consumado que remete ao século XVII e nos acompanha até hoje. Ele complementa essa afirmação dizendo que, no contexto presente do sistema Westphaliano, “o que tem acontecido são regressões

temporárias à uma condição Hobbesiana” (Wendt, 2003a, p. 270; p. 297). Na medida em que os incentivos de uma cultura só podem ser conservadores ou progressistas, essa degeneração não pode ser causada por outra coisa senão por forças exógenas ao sistema de estados.

Para resumir o argumento de Wendt, um estado é representado como um inimigo quando os demais interpretam o seu comportamento como sinais de que ele deseja revisar a norma da soberania. Para eles, esse estado teria deixado de se ver obrigado a restringir o seu poder de fazer guerra, e, por isso, passou a ser visto como uma ameaça potencial ao direito adquirido pelos outros de serem livres e iguais. Logo, esse estado torna-se um inimigo do todo, pois, considerados os benefícios dessa ordem das coisas, espera-se que os estados façam o que for necessário para manterem o *status quo* que lhes garante o mínimo de segurança para seguirem com as suas vidas. Wendt ressalta “que se os estados são ou não ameaças existenciais ao outro é, em certo sentido, irrelevante, já que uma vez que a lógica da inimizade começa os estados se comportarão de maneiras que os tornam ameaças existenciais” (2003a, p. 263). É nessa identificação de uma ameaça que é considerada existencial que a identidade coletiva da cultura Lockean se expressa, e os estados, ao cooperarem entre si, operam como um só para derrotarem o inimigo e reestabelecerem a norma que acreditam estar sendo violada.

Um dos problemas com esse raciocínio é que esse regresso não é exatamente um regresso. Quando Wendt propõe que o sistema foi Hobbesiano até tornar-se Westphaliano, fica implícito que, na generalidade do sistema, os estados nunca haviam sido mais que inimigos. Enquanto no sistema Hobbesiano a base da identificação da ameaça é endógena ao sistema, na lógica da regressão o inimigo é um estado que deixou de ser rival, constituindo, assim, uma exterioridade à sociedade. Wendt é claro quanto à dependência da identidade coletiva Lockean em relação a ameaças que, por serem existenciais, só podem ser externas ao sistema da norma da soberania. Nas suas palavras,

A natureza peculiar na cultura Lockeana é tamanha que estados são individualizados nesse grupo, mas porque a cultura também constitui as suas identidades em relação à não-membros – como estados “civilizados”, por exemplo – eles terão um partido ou interesse no grupo que eles não possuiriam se as suas normas fossem menos internalizadas. Essa identidade social importa porque facilita a ação coletiva contra estrangeiros; quando o grupo é ameaçado, os seus membros veem-se como um “nós” que precisa agir coletivamente, como um time, na sua defesa. [...] Essa consciência de grupo cria, por seu turno, uma capacidade rudimentar para *other-help* [em oposição qualitativa a *self-help*], não apenas no sentido passivo da autorrestricção mas no sentido ativo de estar disposto a auxiliar o outro. Por causa das normas limitadas da cultura Lockeana, essa capacidade é, no entanto, apenas rudimentar. É apenas quando a sobrevivência dos membros é ameaçada por estrangeiros, por um estado pária, por exemplo, que a identidade coletiva dos estados Lockeanos tornar-se-á manifesta. Para brigas dentro grupo, os estados estão por conta própria (Wendt, 2003a, p. 293-294).

Na lógica do “eterno retorno” da cultura Lockeana à Hobbesiana, o inimigo é construído como uma externalidade ao todo, e que é inscrita no interior de uma comunidade que passa a se conhecer como comunidade no momento preciso dessa inscrição. A diferença é tão sutil quanto importante. Para Wendt, a identidade coletiva é uma questão de *manifestação* – de algo que já existe e está lá, latente, no dia a dia dos estados, porque eles são soberanos e se reconhecem diariamente como tal. No entanto, é razoável que nos perguntemos até que ponto podemos dizer que essa identidade coletiva já existe, no sentido de ela derivar da ação positiva e intencional de estados, produzindo uma espécie de extensão social de algo que eles já seriam em primeiro lugar.

Nesse contexto, penso ser importante que também levemos em conta o papel central da figura do inimigo nas hipóteses construtivistas de Wendt, e não o que o autor fala sobre a positividade da soberania ou das culturas anárquicas. Chamemos esse papel de “função do inimigo”. Por função do inimigo, refiro-me à insistência de se recorrer à uma espaço-temporalidade que seria radicalmente distinta dos limites fincados no espaço e no tempo supostamente presentes do sistema moderno de estados. Isso significa que o apelo ao estrangeiro não “ativa” a solidariedade da comunidade internacional. Mais do que isso, a solidariedade que Wendt entende ser necessária para mitigar o problema político da ação coletiva é contingente em relação à diferenciação entre um grupo de estados que representaria um presente de conquistas e progresso, e um grupo outro, que, por seu turno, representaria um retrocesso expresso nos termos de um passado considerado indesejável para o presente e o futuro da totalidade do sistema internacional.

Se o sistema de estados realmente se estende sobre a globalidade da experiência humana, e se hoje esse sistema é Lockeano, então o inimigo seria, na verdade, um rival

que teria deixado de cumprir os parâmetros que determinam quem pertence ou não ao sistema de estados, e, assim sendo, ao mundo da prosperidade do reconhecimento. No entanto, por mais externo que esse inimigo possa parecer quando se argumenta que o Self e o Outro fundem-se em uma única identidade que é unida por um mesmo destino, para que um inimigo seja reconhecido como tal em um mundo de rivais ou amigos, ele não pode deixar de fazer parte do mesmo esquema comunitário a respeito do qual ele é visto como uma ameaça absolutamente externa. Como Derrida nos lembra, a lógica da significação do amigo e do inimigo exige que ambos pertençam a um mesmo esquema comunitário no qual o amigo pode ser suplementado como uma presença que corre o risco da violação que emanaria do inimigo.

Fazer parte de um mesmo esquema comunitário implica algum grau de isonomia que pode vir a ser transformada em equidade entre uns, e diferença entre outros (Derrida, 1997). Derrida pontua que a possibilidade da comunidade política, doméstica ou internacional, é sempre pautada nessa necessidade de decidir o que, e depois quem, deve ser objeto de amor, e, por conseguinte, sob quais condições esse amor pode (e deve) ser suspenso para dar vez à violência que, apesar de explícita, é “justificada” de acordo com a lei da comunidade que se vê no direito de subjugar aquele que estaria colocando a sua vida em risco⁶⁰. Ao ser significado como a origem de uma ameaça existencial à comunidade, o inimigo não deixa de ser *selfsame*, pois ele é “quem quase poderia ser amado como [ama-se] a si mesmo” (Derrida, 1997, p. 83). Na política moderna, esse complexo procedimento de exclusão espacial depende de uma diferenciação que deve ser sustentada no tempo. É o vestígio de semelhança que permite que o inimigo perca o seu estatuto de igualdade, de modo que possa ser subjogado pela comunidade que deseja restaurar um presente que teria sido por ele pervertido.

Nas RI, a construção do inimigo articula as duas construções do tempo no contexto modernista da política da soberania. Ela “incorpora” tanto a noção do tempo como ruptura em relação ao passado que negaria o presente, quanto aquela de uma temporalidade que iria do presente inaugurado ao futuro, entretanto, sem sair completamente do presente. Grosso modo, o estado-inimigo é visto como parte do tempo geral da primazia supostamente universal do estado soberano, mas não do tempo específico da comunidade

⁶⁰ O amor sobre o qual Derrida fala é o amor político da *philia*, que é político porque remete à conduta exercida entre seres que se conhecem como iguais, e que, no caso da modernidade, pode ser lido nos termos horizontais do respeito à liberdade e à igualdade, seja entre concidadãos ou entre estados. Ver Ortega, 2002.

que representaria uma espécie de estágio melhorado desse “novo tempo”. De acordo, o tempo aparece como um recurso extremamente importante para a teoria wendtiana. Essa prática de temporalização é visível em pelo menos dois movimentos de Wendt. Um deles é a afirmação de que o sistema Lockeano é o presente incontestável e radicalmente diferente do passado Hobbesiano da política internacional. O outro ocorre quando Wendt nos adverte que, apesar de esse tempo ter sido cravado nos anais da história, não devemos cometer o erro de acreditar que o presente é estático. É com certo tom de alívio que o construtivista nos diz que “mesmo que não haja garantia de que o futuro do sistema internacional será melhor [Kantiano] que o seu passado [Lockeano], pelo menos há razão para pensar que ele não será pior [Hobbesiano]” (Wendt, 2003a, p. 312).

Uma vez que não existiria retorno definitivo para uma cultura Hobbesiana, só se poderia seguir em frente. O curioso nessa construção da evolução do sistema de estados é que, consideradas a cultura Hobbesiana, a Lockeana, e a Kantiana, apenas a passagem da Hobbesiana para a Lockeana significa, de fato, uma ruptura. Essa passagem supostamente ocorreu quando os estados começaram a respeitar o espaço uns dos outros, e, assim, vieram a tornar-se formalmente iguais perante o direito internacional. A norma da *realpolitik* é completamente abandonada como medida para o dia a dia internacional, e se houver retorno, ele será, como vimos acima, provisório. No entanto, quando nos voltamos para o que nos Wendt diz sobre a possibilidade da passagem da cultura Lockeana para a Kantiana, não encontramos esse tipo de ruptura. O que ocorre não é o abandono da norma da soberania, mas uma adição de outras duas normas que *qualificariam* o que significa ser soberano e respeitar a soberania alheia. Caso a cultura Kantiana venha a predominar no sistema, ela indicará, portanto, o melhoramento de uma base de reconhecimento que já existiria instituída no sistema de estados.

Seguramente, Wendt argumenta que não é necessário haver linearidade na passagem de uma cultura para a outra. Não é preciso que o sistema seja Hobbesiano, depois Lockeano, para só depois vir a ser Kantiano. Ele mantém o cuidado, ao menos em *Social Theory*, de escapar de acusações de que o seu argumento é teleológico, no sentido de expressar algum tipo de processo histórico (Wendt, 2003a, p. 311). No entanto, ele também nos diz que, no caso do sistema de estados, já tivemos a era Hobbesiana, estamos inegavelmente na era Lockeana, e agora só nos resta, se é para haver mudança estrutural significativa, adentrar o mundo Kantiano. É isso ou seguirmos presos nesse presente que obviamente é melhor que o passado, mas que pode ser ainda melhor. Apesar de toda a

retórica de um progressismo brando, definido nos termos de constrangimentos e incentivos estruturais, quando nos deparamos com a política internacional, existe uma clara linearidade no raciocínio. A estrutura de rivalidade é lida como um marco temporal na suposta história da evolução do sistema da política mundial, um divisor de águas Hobbesianas, de um lado, e Lockeanas (e possivelmente Kantianas), do outro.

Nesse sentido, Wendt argumenta que a diferença básica entre a estrutura de inimizade e as de rivalidade/inimizade reside no fato de que, em uma cultura Hobbesiana, a semelhança subjacente à noção de cultura não existe em função do reconhecimento da diferença do Outro. Quando ela existiu, os estados não eram cientes dessa semelhança. Apoiado pelo realismo científico, Wendt nos diz que essa cultura existia e produzia os seus efeitos causais sobre os estados, mas que o processo era quase mecânico. Já a cultura Lockeanas indica que os estados desenvolveram a capacidade de reconhecerem a diferença um do Outro, e, assim, de reconhecerem que compartilham uma mesma identidade. A qualidade desse reconhecimento varia, é claro, mas o que marca a passagem é o suposto fato de que os estados vieram, de alguma maneira, a optar por reconhecerem uns aos outros como seres que são semelhantes nas suas diferenças espacialmente definidas.

A palavra chave aqui é *optar*. O que teria tornado essa opção possível, e não qualquer outra, é algo que Wendt acredita não ser muito relevante para o seu empreendimento. Como ele faz questão de deixar claro já no primeiro capítulo de *Social Theory*, “este é um livro sobre o sistema internacional, não sobre formação de identidade estatal” (Wendt, 2003a, p. 11). Wendt sabe que se seguirmos a sua hipótese construtivista ao pé da letra, mudanças nas culturas sistêmico-internacionais dependem de variações nas identidades dos estados. No entanto, apesar de todos os apelos à importância da história que encontramos ao longo do seu argumento, ele ainda assim acredita que como isso acontece não é relevante para o que ele quer dizer sobre a política internacional. Bastaria provar que esse é o caso, e que, por isso, os constrangimentos da anarquia internacional não são sempre os mesmos, e, a partir daí, catalogar e explicar os diferentes efeitos causais das possíveis estruturações do sistema de estados. Afinal, os estados, assim como os seres humanos que os instanciam, são agentes intencionais. Se há mudança, é porque assim foi decidido. Como, precisamente, pouco importa, porque, para Wendt, a intencionalidade não tem nada a ver com os sistemas sociais sobre os quais se deve construir hipóteses construtivistas, exceto no que diz respeito ao seu poder de fundá-los.

O problema, como Maja Zehfuss pontua, é que o recurso à ideia de que as identidades dos estados são socialmente construídas é o que torna o projeto de Wendt possível ao mesmo tempo em que o ameaça fundamentalmente (2004, p. 92). Não tão diferente do movimento adotado por Hobbes para diferenciar entre o tempo fictício do estado de natureza e o tempo real da sociedade civil, Wendt aposta no momento da decisão de um sujeito que possui as faculdades necessárias para decidir o que é melhor para o seu destino. As dificuldades dessa premissa ontológica sobre o sujeito começam a surgir quando consideramos que esse tipo de passagem necessariamente envolve um ato coletivo de decisão. Esse é um problema enfrentado não só por Hobbes, mas, como vimos, também por Rousseau. Quando olhado de perto, esse movimento de fundação em referência a um sujeito racional e soberano sobre si mesmo nunca é uma tarefa fácil, e quando ela é efetuada com relativo sucesso e poder de convencimento, isso não significa que os paradoxos do problema político da soberania simplesmente desapareceram.

Não obstante, esse tipo de premissa funciona porque Wendt funda a espaço-temporalidade do sistema moderno de estados em oposição a um passado de instabilidades e insegurança generalizada que nega precisamente o que teria sido conquistado no presente, ao mesmo tempo em que situa esse presente em relação ao um futuro que poderia ser ainda mais seguro se a coletividade assim desejasse. Qual a origem dessa fundação do presente da norma da soberania? Tanto em 1999 quanto em 2003, Wendt responde nos dizendo que a mudança é consequência da percepção de um problema objetivo e da decisão sobre como resolvê-lo, o que, por seu turno, só poderia derivar do cálculo racional de uma parte considerável dos estados, ou das grandes potências do sistema⁶¹. O que temos, em suma, é a reprodução da mesma estrutura de julgamento que encontramos na teoria hobbesiana, na figura rousseauiana do legislador que guia os homens a verem que viver em sociedade é a escolha certa, e também no homem kantiano que de repente sabe que certos limites são necessários para circunscrever o espaço e o tempo da possibilidade da verdade e da justiça. Presume-se que a passagem só pode ter sido fruto de uma decisão racional que representa o devir da consciência dos

⁶¹ Em 1999, Wendt manteve o seu argumento nos termos vagos da intencionalidade. Já no seu artigo de 2003, ele desdobra o poder causal da intencionalidade em duas respostas possíveis para os estados optarem por sair do sistema Hobbesiano (Wendt, 2003b, p. 517-518). Primeiro, eles podem perceber que o sistema é instável demais porque o poder de conquistar é considerado legítimo. Em segundo lugar, dois estados semelhantes em capacidades que estão em corrida armamentista podem perceber que essa situação é insustentável no longo prazo devido ao desgaste de recursos sociais. No entanto, essa segunda opção não parecesse ser exatamente uma possibilidade generalizável, já que ela é basicamente a projeção do que Wendt entende ter acontecido na Guerra Fria para o todo da história do sistema internacional.

estados sobre a importância da coletividade para que eles possam existir na sua particularidade. Decisão esta que, no entanto, nunca parece poder ser realmente explicada, exceto pela pressuposição de que é assim que as coisas funcionam.

Nesse sentido, Zehfuss argumenta que o apego de Wendt à intencionalidade tem a ver com um entendimento problemático do que é a identidade de um ator. Ela pontua que o “tratamento da identidade como algo que é anexado e negociado entre atores antropomórficos pré-existentes e como aquilo que *explica* (ou é explicado) exige a conceptualização da identidade como um conceito unitário, delimitável” (2004, p. 92, ênfase no original). Porque Wendt entende que a construção social da identidade é um produto do consenso, ele não tem outra alternativa senão postular que a identidade possui aquela essencialidade que ele diz não ser o tipo de identidade sobre o qual ele julga ser importante falar. Assim, uma outra maneira de pensarmos sobre o problema da passagem do passado para o presente é considerar que essa “identidade da identidade” não é tão estável e unitária quanto Wendt e o discurso moderno ao qual ele subscreve acreditam.

Quando levamos em conta que a agência não ocorre simplesmente porque os seres humanos podem agir intencionalmente no mundo, mas porque a natureza impossível dos contextos sociais nos quais eles se identificam como sujeitos os urge a decidir sobre as coisas, parece razoável propor que essa passagem que Wendt toma como um fato consumado talvez nunca tenha ocorrido. Obviamente, o argumento não é de que as coisas acontecem hoje da mesma maneira que aconteciam há mil anos. Quando proponho que a passagem nunca ocorreu, não o faço no sentido de dizer que o mundo é estático. Entretanto, há certas dificuldades em pensar na mudança apenas como uma passagem que é definida nos termos da delimitação de um tempo e de um espaço autocontidos que existem como novidade apenas em virtude daquela porção do indivíduo que pode promover mudança porque ele nunca teria pertencido inteiramente ao espaço social que ele fundou e decidiu deixar para trás.

Se seguirmos o raciocínio de Wendt, a passagem do sistema pré-moderno para a modernidade teria começado com atos coletivos de decisão racional em favor do reconhecimento da semelhança-na-diferença e da sua eventual formalização no direito internacional. Para o sistema ser Lockeano, é preciso que a cultura da rivalidade tenha sido internalizada no terceiro grau por parte considerável dos estados. Do contrário, não há cultura e não há a causalidade que explique, por exemplo, porque outros estados passaram a internalizar a norma da soberania. Isso significa que uma cultura já deve estar

lá, instituída e em funcionamento, para poder produzir efeitos causais sobre as identidades, interesses e comportamentos dos estados. No entanto, se essa decisão é fruto de um cálculo que determinou e instituiu que o reconhecimento do Outro na condição de um semelhante, mesmo que apenas em alguns aspectos, é racional, como explicar que essa identidade coletiva se expressa apenas diante do inimigo? Se houve, de fato, uma mudança sistêmica dessas proporções, e ela é explicada pela intencionalidade, é difícil fazer sentido dessa alteração na dinâmica do reconhecimento – de algo que precisou estar completamente presente para explicar a mudança, mas depois, por alguma razão, se perdeu no dia a dia dos estados⁶².

O problema parece residir na proposição de que as culturas sistêmicas denotam diferentes origens na evolução do sistema de estados ao mesmo tempo em que elas, e não as suas origens, são os objetos de explicação. O que é a proposição de que cada cultura generaliza uma estrutura menos violenta que a outra senão a afirmação da possibilidade da fundação de diferentes presentes? Porque Wendt parece acreditar não ser possível um fenômeno social existir se ele não é fundado pela ação humana e estabilizado pelo consenso, ele não tem como resolver o problema de que esse consenso fundador não é compatível com o seu retrato da contemporaneidade do sistema internacional.

Para a teoria de Wendt funcionar, é preciso que a questão da origem seja mantida no coração do seu argumento, sem, contudo, ser o aspecto central da sua investigação. A passagem do sistema Hobbesiano para o Lockeano deve ser absorvida pelo leitor como um dado. Assim que se afirma que o presente é claramente Lockeano porque os estados respeitam a soberania e que é por isso que deixamos um passado sangrento para trás, é como se não houvesse mais volta: se é óbvio que não vivemos em um estado generalizado

⁶² Façamos o exercício intelectual de considerar, por um momento, que a decisão foi tomada, a cultura Lockeana foi internalizada e instituída, e que ela produz os seus constrangimentos sobre as identidades, interesses e comportamentos dos estados. Para manter a premissa da intencionalidade e a postulação da mudança do sistema internacional a partir século XVII, Wendt precisa lidar com essa aparente contradição. Assim, podemos interpretar a proposição wendtiana de que os estados tornam-se “indivíduos possessivos” no sistema internacional moderno como uma tentativa de solucionar esse problema paradoxal da fundação. Em suma, Wendt diz que a norma da soberania produz um efeito de “dessocialização” que faz com que os estados acreditem que o direito adquirido de eles serem livres e iguais seria um corolário do fato de que eles *são* soberanos, e que isso não teria qualquer coisa a ver com a boa vontade do Outro em engajar na prática cultural do reconhecimento. Para ele, é por isso que o problema da ação coletiva é uma novidade moderna. Ao desconsiderarem a importância do Outro para a possibilidade da conservação da sua própria subjetividade, no dia a dia do interior do sistema, os estados tendem a se importar apenas consigo mesmos. O sistema “constituiu os estados como indivíduos com o direito de jogar o jogo da política internacional, mas o faz de uma maneira que cada estado parece ser o único proprietário e guardião daquele direito” (Wendt, 2003a, p. 295). Contudo, isso ainda não explica como se vai do argumento da constituição de uma cultura por internalização completa até a proposição de que o reconhecimento e solidariedade implícitos à instituição da norma da soberania não ocorrem nas situações de normalidade da ordem internacional.

de guerra, então deve ser verdade que vivemos a norma da soberania. Por conseguinte, propor o contrário é dizer que vivemos em estado de guerra⁶³. Não obstante, a partir do momento em que fazemos perguntas sobre as condições de possibilidade das condições de possibilidade da explicação de Wendt sobre a política internacional, é como se o solo que até então acreditávamos repousar firme sob os nossos pés começasse a desmoronar.

Bartelson resume essa impossibilidade de problematizar o “centro” que torna o construtivismo wendtiano possível na seguinte passagem:

Fazer sentido da política internacional em termos sociais pressupõe, assim, a existência de contexto social anterior à formação de atores e do compartilhamento de crenças e conhecimento entre eles. Mas já que esse contexto social é uma condição de investigação possível em vez de um objeto de investigação no seu próprio direito, a sua existência não pode ser explicada coerentemente nos termos eles próprios socialmente construtivistas. Talvez o fato de que as explicações construtivistas da sociedade parecem gerar um resíduo que permanece não explicado devesse nos compelir, nos seus próprios termos, a reconhecer os limites das explicações construtivistas da sociedade. [...]. Assim, em virtude de ser tanto o objeto quanto a condição de possibilidade da investigação, o conceito de sociedade adquire uma qualidade circular [*tail-chasing*]. Embora não limite o escopo e a validade da análise sociológica, isso certamente levanta a questão de como a própria concepção construtivista de sociedade tem sido construída (2015, p. 683).

Nesse sentido, o questionamento do argumento de Wendt não deve ser confundido com o absoluto descarte das suas ideias. Inclusive, arrisco dizer que poucos teóricos críticos de RI discordariam que Wendt acertou quando propôs que a realidade da política internacional é socialmente construída, e que a coesão da sociedade moderna de estados não pode dispensar com a externalidade de um inimigo que coloca a vida da coletividade em risco ao ameaçar a norma da soberania. No entanto, há uma outra maneira de explicar a importância do inimigo para o presente da identidade dos estados e do sistema de estados. Além de não precisar recorrer a princípios que nunca podem ser explicados sem que o modelo teórico seja implodido no processo, essa explicação alternativa mantém-se fiel às complexidades e paradoxos da política contemporânea sem perder a parcimônia.

⁶³ Esse movimento discursivo pode ser considerado uma instância do que Foucault chama de “a chantagem do Iluminismo”. Ver Foucault, 1984.

3.2. Ode ao inimigo

Uma explicação alternativa para a relação entre o inimigo e o estatuto da sociedade de estados começaria pela proposição de que quando a comunidade “surge” em oposição ao seu inimigo, não se trata da mera ativação de uma solidariedade latente, presente, porém obscurecida, na estrutura do sistema internacional. Mais do que isso, a inscrição do inimigo como uma ameaça total serve ao fim de constituir retroativamente as bases de solidariedade e coesão sem as quais seria impossível falar de uma sociedade de estados soberanos cuja agência denotaria a capacidade de eles superarem as suas diferenças internas para agirem coletivamente em prol do “bem comum” (Ashley, 1989). Sem inimigo, sem comunidade. Ou, para colocar nos termos mais técnicos da nossa ontologia: sem a produção discursiva do espaço-tempo externo ao sistema moderno de estados, sem o efeito da delimitação espaço-temporal da internalidade da comunidade internacional.

Por certo que os estados seguem a se relacionar uns com os outros mesmo quando não se encontram unidos em guerra contra algum estado transgressor. Contudo, a função do inimigo não deve ser confundida com a realidade efetiva do inimigo. O poder constitutivo dessa inscrição não exige que o inimigo esteja materialmente presente, na forma de navios, tanques e *drones* preparados para o ataque. A operação é muito mais sutil e, por isso mesmo, poderosa. O inimigo deve ser real apenas na medida em que a iminência da sua presença seja considerada uma verdade indisputável de como as coisas são, mas não devem ser. É preciso que o inimigo seja mantido como uma espécie de espaço – um objeto que pode ser inscrito por qualquer tipo de comportamento que venha a ser representado como se estivesse deixando a desejar na vigilância das premissas de liberdade e igualdade que seriam corporificadas na ordem internacional moderna.

À primeira vista, pode parecer que o que está sendo dito não é lá muito diferente daquelas explicações de RI que falam sobre não sabermos se o amigo de hoje não será o inimigo de amanhã, ou sobre possibilidade da guerra que se mantém à espreita do sistema de estados. Todavia, e como espero ter começado a ficar claro nesta análise, esse tipo de apreciação da problemática do inimigo tende a ser construída nos termos causais da identidade que, uma vez ameaçada, não apresentaria outra alternativa ao sujeito senão defender-se. Na medida em que deixamos de lado as premissas da identidade como subjetividade e do corolário da delimitação supostamente óbvia do espaço e do tempo do sistema de estados, e, em vez disso, passamos a olhar para o jogo da afirmação de uma identidade interna (ao estado e ao sistema) *versus* uma diferença externa (ao sistema e,

assim, ao estado), é a diferença que parece ser central para a explicação oferecida em *Social Theory* sobre como as coisas realmente são no presente da política mundial.

Conforme ressaltado no capítulo anterior, o princípio da soberania sugere que, para serem verdadeiramente autônomos, no sentido de serem livres da violência, mas também livres para cumprirem os seus deveres ante as suas sociedades, os estados precisam encontrar algum terreno comum entre si. Não basta existir, é preciso viver. A universalidade do princípio da soberania exige algum grau de estabilidade na vida entre os estados. Isso significa que a soberania “empírica” é indissociável da sua “instituição social”. Nesse sentido, a realização das identidades dos estados depende da realização de uma sociedade de estados, e a identidade do sistema de estados depende da manutenção dos contornos da sociedade por meio da delimitação dos contornos do “terreno inimigo”. Em ambos os casos, a positivação da presença da identidade é contingente em relação à construção de algo que supostamente lhe é externo, e, que, assim sendo, deve ser trazido para o domínio da interioridade do sujeito, onde a diferença poderia ser resolvida de acordo com as premissas do princípio da soberania.

A produção da exterioridade é importante porque sem ela esse movimento de suplementação das identidades correlatas do estado e do sistema de estados seria impossível. Em vista disso, não são as fronteiras instituídas do sistema internacional que servem de parâmetro para que os estados possam olhar para as particularidades uns dos outros e decidirem quem compartilha da mesma identidade, e, por conseguinte, quem é diferente e perigoso. O caminho é inverso. Embora Wendt diga que estruturas sociais dependem da sua manutenção contínua por meio do processo social, o que ele entende por processo é a simples veiculação, na prática dos agentes incorporados à estrutura, de algo já teria sido instituído e, assim, segue sendo instituído. Fazer o caminho inverso também é propor, como Wendt, que estruturas sociais precisam ser continuamente instituídas. No entanto, à luz dessa “inversão”, instituir é fundar. Logo, contribuir para a contínua instituição de uma estrutura social não se trata de veicular o que já existiria como objeto do consenso, mas de reproduzir, em diferentes contextos e de diferentes maneiras, a estrutura de julgamento soberano que permite ao sujeito delinear, *diante do incerto*, o espaço e o tempo da domesticidade onde se pode falar do tipo de retidão atribuída às noções convencionais de identidade e subjetividade na modernidade.

Nesse sentido, confrontados com a incerteza sobre as ações de, digamos, um estado, os demais (ou pelo menos aqueles que podem fazer algo sobre isso) se

encontrariam na posição de terem de fazer sentido daquilo que não se apresenta com um significado imediato. É em meio às dificuldades de um presente que é problemático precisamente porque não se sabe o que está acontecendo e o que deve ser feito que o sujeito também precisa fazer sentido de quem ele é nessa situação. O encontro com incerto causa uma estranheza que exorta o sujeito refletir sobre essa sensação, de modo que, na reflexão sobre o estranho, ele inevitavelmente reflete sobre si mesmo. Sem a delimitação do terreno da interioridade, não existiria base para o julgamento e para a ação. Portanto, o aparecimento de algo que é percebido como incerto aponta para o caráter político e radicalmente aberto das estruturas sociais, e, assim sendo, para a possibilidade da articulação pública do deslocamento no próprio sujeito.

No capítulo anterior, argumentei que uma das maneiras de o sujeito responder a esse possível momento de deslocamento é delimitar o que ele entende serem os contornos que caracterizam a sua subjetividade *vis à vis* aquilo que surge com ar de estranheza diante dos seus olhos. Nesse caso, o deslocamento não é considerado uma abertura no sujeito e na ordem social que permitiria novas práticas de identificação, mas uma situação desviante. As incertezas que a diferença causa no sujeito são convertidas em uma diferença radical contra a qual esse sujeito reafirma o seu ser. O diferente, por seu turno, passa a ser considerado esse elemento que emanaria de fora, na direção da interioridade, para interrompê-la. Daí a diferença ser transformada naquele domínio de exterioridade que, por existir, automaticamente coloca em risco a identidade de tudo de bom e belo que é a ela associado. No contexto da política internacional, com toda a sua ênfase em meios de violência e na possibilidade da verticalização ilegítima do poder político, a delimitação do espaço e do tempo internacionais adequados implica que não há como um estado – ou outra fonte de incerteza – ser considerado radicalmente diferente sem ele ser constituído como um objeto passível de intervenção política que será, no seu limite, militar.

Nessa explicação orientada pela falta, os estados são atores, embora não aquele ator unitário tão caro a Wendt e ao imaginário estadocêntrico das RI. Na condição de sujeitos, os estados são capazes de agência porque são interpelados por contextos de incerteza que não poderiam ser simplesmente ignorados. Isso indica que, “longe de ser um momento da estrutura, o sujeito é o resultado da impossibilidade de se constituir a estrutura como tal” (Laclau, 1990, p. 41). Os estados modernos são efeitos práticos, possíveis graças às suas contínuas tentativas de suprir o que aparece como uma falta quando incertezas representadas na forma de ameaças existenciais confrontam o seu Ser.

Afinal, se algo é capaz de promover a sensação da incerteza de maneira relativamente generalizada entre os membros da suposta comunidade, é porque falta a distinção precisa do espaço e do tempo da interioridade da sociedade internacional, o que indica que essa falta se reflete também na subjetividade dos estados. Se a incerteza há de ser sanada, é preciso decidir onde e como a política internacional da ordem e da estabilidade deve acontecer, e, talvez mais importante do que isso, em relação a quem e porquê. É no traçar dos contornos que justificam porque a diferença daquele estado simboliza inimizade que também são traçados os contornos que estabilizam o domínio que supostamente fundamenta esse julgamento.

O potencial unificador do princípio da soberania só pode ser conhecido/produzido nesse momento em que ele é exercido, no contexto de um presente problemático, para fundar um domínio de coesão e estabilidade. Disso segue que se o presente é definido em termos tão absolutos como os da estabilidade e da segurança, é difícil pensar que o que causa estranheza à essa imagem do mundo poderia representar qualquer coisa além de instabilidade e insegurança. É assim que a incerteza radical promovida pelo encontro com a diferença é transformada em uma narrativa sobre como essa diferença tornaria incerto o futuro não de estados individuais, mas da sua posição universalizada de sujeito da política mundial. Dessa forma, o problema da diferença e da sua transformação em uma ameaça total nos mostra que, em vez de ser um princípio que se apresenta para o mundo além de qualquer dúvida, a soberania é um efeito antecipado por práticas de delimitação que dizem poder delimitar porque *seriam*, na sua essência, soberanas. A possibilidade da sua presença é, na verdade, um produto discursivo, contingente em relação àquelas ameaças cuja afirmação em tom de obviedade e necessidade servem para suplementar as bases autoritativas de reivindicações sobre o que os estados são e como eles devem agir de acordo com as bases soberanistas da sua subjetividade.

Daí a proposição de que a autoridade soberana de julgar quem está dentro e quem está fora da comunidade onde deve haver liberdade e igualdade não para nas fronteiras jurídico-territoriais do estado. O que uma teoria de RI como a de Wendt demonstra é que o problema político da ordem entre os estados implica que quem toma essa decisão, em última instância, é comunidade internacional – embora seja cada vez mais difícil qualificar o que é esse internacional que caracteriza o domínio do “nós, os povos das

nações unidas, resolvidos⁶⁴”. Ademais, esse ato arbitrário de decisão não é enunciado como algo que ocorre no momento problemático do político. Em vez disso, a ação é proposta como resposta aos constrangimentos do sistema internacional por parte de um sujeito supostamente coletivo e “resolvido” na sua coletividade. O questionamento promovido por uma diferença que instiga o sujeito a refletir sobre si é reinscrita nessa interioridade como uma decisão que deve responder à altura do que é visto como uma necessidade – do que precisa ser feito em nome da segurança do mundo que nos dizem ser definido, antes de tudo, como um mundo de pessoas que vivem em estados.

Quando pensamos no que Wendt nos fala sobre as culturas de anarquia internacional levando em conta esse contexto problemático de deslocamento, algumas coisas começam a ficar claras sobre a teoria wendtiana, especialmente quando retomamos que essa teoria é, na verdade, sobre a condição presente do sistema moderno de estados e para onde ele pode ir. Em primeiro lugar, podemos dizer que o inimigo é uma espécie de Outro do Outro wendtiano. Enquanto o Outro de Wendt é idealizado como aquele Ser que, apesar das suas particularidades, faz parte de uma coletividade porque os estados são intencionais e essa intencionalidade seria a base do consenso e da possibilidade do altruísmo, o Outro do Outro é aquele que, no presente problemático da história de estados que, assim como os homens, lutam pela sua autonomia, é considerado genuína e perigosamente diferente. O Outro do Outro deve pertencer, como vimos, a um outro tempo, de modo que se possa justificar que ele pertenceria, também, a um outro espaço.

Quando um estado é identificado como a demonstração de um temerário lapso à desrazão, considera-se que as suas ações são análogas às daquelas do passado. Uma vez que se decida sobre o inimigo, a temporalização é quase automática. Já a espacialização acontece de uma maneira diferente. Como Wendt pontuou, o inimigo não precisa romper com a regra da soberania para ser assim identificado pelos outros. A temporalização não implica que o inimigo já está fora do espaço da sociedade internacional, mas que ele *deve* ser colocado para fora para que possa, então, ser nela reintroduzido. Ser colocado para fora significa, basicamente, que a norma que sustenta a relação coletiva de identificação na sociedade internacional deixa de valer para aquele estado. E é porque ela deixa de valer que pode-se justificar, por exemplo, uma guerra de intervenção.

⁶⁴ Essas são as palavras que abrem o preâmbulo da Carta das Nações Unidas. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/carta/>>. Acesso em: out 2017.

À primeira vista, pode parecer que isso não diz nada de novo em relação à explicação de Wendt sobre a identidade Lockean. Afinal, ele argumenta que a guerra é limitada nessa cultura, e não proibida, e que não resta muito aos estados além de adotar o papel de inimigo que eles identificam coletivamente no outro, o que significa que a prerrogativa da limitação desaparece. Não obstante, o dever da sociedade de estados em um grande inimigo coletivo é uma necessidade que Wendt postula ser constrangida pela estrutura internacional. Nesse contexto, o apelo ao discurso necessitarista da segurança é extremamente importante, pois ele esconde o caráter impossível da escolha que é colocada diante dos estados como algo que não seria, exatamente, uma questão de escolha. Lembremos que a norma da soberania e as suas prescrições sobre a guerra são fundamentais para aquela estabilidade mínima sem a qual o princípio da soberania não pode ser sustentado. Nesse sentido, quando os estados respondem à incerteza causada pela diferença afirmando as suas identidades por meio da delimitação das fronteiras espaço-temporais da sociedade de estados soberanos, eles estão afirmando a sua identificação também com a norma da soberania. Logo, quando os estados adotam uma postura belicosa contra aqueles que eles consideram ameaçar esse estado normal das coisas internacionais, eles próprios interrompem a norma que dizem estar sob ameaça externa. Paradoxalmente, a afirmação da norma depende da sua suspensão, o que, para Wendt, parece ser algo normal.

O quadro não é tão diferente daquilo que Carl Schmitt argumentou ser a soberania. “Soberano”, para Schmitt, “é aquele que decide a exceção” (2005, p. 05). Sê-lo é possuir a capacidade de suspender a normalidade do estado de direito em nome do bem comum ao qual esses direitos suspensos existem para servir. “A exceção”, ele nos diz, “é muito mais interessante que o caso normal. O normal não prova coisa alguma, a exceção prova tudo: A exceção não apenas confirma a regra; a regra vive unicamente por causa da exceção” (Schmitt, 2005, p. 15). Esse entendimento da soberania sugere que se os sujeitos modernos são possíveis, e se olharmos para as sociedades em determinados momentos e podemos identificar cenários de coesão e ordem onde certos direitos são realidades, seria porque o estado ocupa essa posição ambígua em relação à norma.

Embora Schmitt essencialize a soberania no estado, a resposta que ele oferece para o problema político da comunidade é curiosamente semelhante à dinâmica da soberania como uma prática violenta de significação (Walker, 2010, p. 118). Suspender a norma significa, nesse contexto, que aquele que possui o poder de decidir sobre amigos e

inimigos está, em certo sentido, dentro e acima da norma. Dentro, porque é na distribuição normal de direitos e deveres que ele se apresenta como sujeito da política. Acima, porque o poder de decidir implica o exercício ilimitado da autoridade no movimento de sair da norma em nome da promessa de reinscrevê-la no futuro para garantir a manutenção da realização do bem comum. Eis o desvelamento do paradoxo: se a identidade de quem suspende a norma depende da norma que está sendo suspensa, então de onde vem essa capacidade de estar acima da norma da qual não se pode, em princípio, estar acima?

Na política internacional, os estados só podem fazer isso e manterem-se relativamente ilesos em relação às implicações ontológicas do problema se a causa da suspensão é transferida do sujeito que decide para o inimigo que não lhe daria outra alternativa. Conforme sugerido pela nossa ontologia pós-estruturalista, é preciso exteriorizar a causa da impossibilidade da identidade no presente, de modo que o sujeito possa se conhecer enquanto um Ser portador de subjetividade precisamente no seu esforço para lidar com essa impossibilidade que é transferida para o Outro. Daí a importância da construção da espaço-temporalidade da vida em sociedade internacional em oposição a um domínio externo que simboliza um passado que não pode voltar a se repetir, mas que, para não voltar a se repetir, deve ser repetido.

Em suma, a norma da soberania deve ser suspensa para justificar a intervenção da soberania de outro estado e o recurso à violência necessário para fazê-lo, e tudo isso para garantir que a norma seja reestabelecida em um futuro próximo e isso não aconteça com os estados que decidiram suspender a norma em primeiro lugar. Ou, para colocar nos termos provocativos de Cynthia Weber, a justificação de práticas de intervenção diante de uma “suposta comunidade de estados soberanos” funciona para constituir uma comunidade que se define precisamente sobre o pilar jurídico da não intervenção – daí ela dizer que a comunidade é “suposta”, e não presente⁶⁵ (1995, p. 130-131, nota 08).

⁶⁵ É importante enfatizar que, assim como no caso dos cidadãos e dos estados nacionais, há um importante elemento de autorregulação e vigilância nesse enquadramento da vida contemporânea entre estados. Por mais que não falem exemplos na mídia de como representantes de estados falam rotineiramente da comunidade internacional como se ela realmente existisse, também não faltam exemplos de como ela é frequentemente retratada como algo que exige o contínuo zelo e esforço dos seus membros na direção de mais estabilidade e menos violência que a colocaria em perigo. À título de exemplo, no encerramento da Assembleia das Nações Unidas de 2016, o então presidente estadunidense Barack Obama proferiu um discurso que é exemplar da importância do caráter temporal de noções práticas como a vigilância e o esforço. Nas palavras direcionadas aos seus pares, ele disse o seguinte: “A mentalidade do sectarismo, e do extremismo, e do derramamento de sangue, e da retribuição que tem acontecido não será rapidamente revertida. E se formos honestos, nós entendemos que não há poder externo algum que será capaz de forçar diferentes comunidades religiosas ou comunidades étnicas a coexistirem por muito tempo. *Mas eu acredito que nós temos que ser honestos sobre a natureza desses conflitos, e nossa comunidade internacional deve*

Uma segunda observação que pode ser feita sobre as culturas anárquicas de Wendt diz respeito ao papel que o sistema Hobbesiano desempenha no processo de suplementação da soberania no contexto de *Social Theory*. Essa observação nos leva de volta à importância da positividade de origens quando o propósito é falar da soberania como uma presença. Quando algo é positivado, esse algo adentra o discurso como aquilo que simplesmente é, e aquele que o enuncia conta com a probabilidade de a sua audiência rapidamente ver que esse é, realmente, o caso. Trata-se de um apelo aos nossos “sentidos comuns”, ao que é tão óbvio, mas tão óbvio, que poucos teriam a audácia de dizer o contrário, já que duvidar do óbvio é flertar com a desrazão. É esse truísmo, geralmente embasado em outra forma de fundação, como, por exemplo, a invocação de alguma tradição de pensamento que já falou extensivamente sobre esse algo, que torna aparentemente desnecessária a análise daquilo que é invocado como autoevidente. Esse tipo de movimento pode ser encontrado, por exemplo, na maneira como Wendt teoriza o estado essencial no capítulo 5 de *Social Theory*, ou em como a estrutura social é a causa não-explicada dos efeitos e processos estruturais que ele deseja explicar.

À essa lista, eu adicionaria o papel que o sistema Hobbesiano desempenha no processo de suplementação da autoridade do sistema de estados para discriminar, nos limites do sistema, quem está dentro e quem deve estar fora. No capítulo em que fala sobre os efeitos das culturas sistêmicas e a sua relação com os graus de internalização, Wendt volta a sua atenção majoritariamente para a cultura Hobbesiana, pois esse seria um *hard case* para a sua hipótese construtivista (2003a, p. 259). No caso da cultura Kantiana, a escolha parece compreensível, pois ela (ainda) seria subsistêmica. No entanto, considerando a preocupação de Wendt com o problema (político) da ordem na política internacional, não fica claro porque o autor não desenvolveu os seus argumentos sobre a cultura Lockeano com dedicação semelhante. Afinal, o recurso ao realismo científico sugere que Wendt quer falar das condições ideacionais de possibilidade do sistema internacional para aprofundar o conhecimento das RI porque é esse tipo de aprofundamento que pode levar ao progresso na realidade da política mundial.

Quando levamos em conta que é no conflito com o inimigo que a identidade coletiva do presente Lockeano seria “manifestada”, o foco na cultura Hobbesiana parece não servir apenas ao fim inocente da parcimônia teórica. De um lado, Wendt positiva que

continuar a trabalhar com aqueles que buscam construir em vez de destruir”. Disponível em: <<http://time.com/4501910/president-obama-united-nations-speech-transcript/>>. Acesso: out 2017.

o sistema Hobbesiano pertence a um passado para o qual não há retorno; de outro, ele também positiva que vivemos em um presente que é progressivo em relação ao passado, mas que, apesar de produzir incentivos suficientes para o retrocesso ser improvável, ainda é insuficiente para evitar que não haja um regresso temporário ao estado de guerra de outrora⁶⁶. A ênfase na explicação de um passado que, apesar de passado, insiste em retornar episodicamente ao presente desempenha uma importante função de delimitação temporal sem a qual o inimigo não poderia funcionar como condição de possibilidade da identidade coletiva do sistema moderno de estados. Se a sociedade de estados não pode existir sem o inimigo, vimos que nenhum dos dois pode existir sem um mesmo passado.

Portanto, parece razoável argumentar que a importância da posituação do passado da estrutura da inimidade e da extensa explicação sobre o seu funcionamento vai além da justificativa do *hard case*. Tudo o que Wendt nos diz sobre a verdade do sistema contemporâneo de estados, sobre a realidade das nossas vidas enquanto cidadãos em um mundo de estados, depende do constante contraste com essa outra era de identificação estrutural que assombra o sujeito moderno. O sistema Hobbesiano pode ser lido, dessa forma, como uma instância do espectro derridiano: ele é invocado como uma espécie de entidade que está ao mesmo tempo ausente e presente nos nossos discursos sobre a política internacional. No seu funcionamento ativo no presente, o papel suplementar do passado denota a figura impensável, e ainda assim extremamente produtiva, de um presente-ausente que só pode produzir presença na medida em que invoca a ausência⁶⁷.

3.3. O fim da política da soberania: o estado mundial wendtiano

Consideremos, por um momento, que os paradoxos da soberania não foram desvelados na teoria wendtiana, e que a sua hipótese sobre a cultura de anarquia internacional do sistema moderno de estados segue possível em si mesma, sem precisar ser suplementada pela figura espectral do inimigo. Mesmo que tal pedido pareça

⁶⁶ Em mais um exemplo de fundação pela invocação do truísmo, Wendt reforça a passagem que rompeu com o passado Hobbesiano na direção do progresso: “parece óbvio que o sistema internacional de hoje representa progresso considerável em contraste com aquele de 500 ou mesmo de 1500 D.C.; progresso houve” (2003a, p. 311-312).

⁶⁷ Derrida desenvolve a figura do espectro para propor uma nova maneira de pensarmos sobre a ontologia nos termos do fantasma – uma *hauntology*. Colin David resume o empreendimento na seguinte passagem: “A *hauntology* excede a sua quase-homônima ontologia, substituindo a prioridade do ser e da presença com a figura do fantasma que é aquele que não está presente nem ausente, nem morto nem vivo” (2005, p. 373). Ver Derrida, 1993.

contraintuitivo, veremos que ele é extremamente importante, pois quatro anos depois do lançamento de um livro que revolucionou a teorização da política internacional, o construtivista publicou um artigo com ambições não menos revolucionárias.

No seu “Why a World State is Inevitable”, Wendt argumenta que a evolução do sistema internacional não acabará em uma cultura Kantiana. O que antes era uma possibilidade um tanto distante para o futuro do mundo é, neste artigo, apenas uma etapa entre outras em uma profecia que, apesar da tônica normativa, seria explicada cientificamente pelas lógicas sistêmicas da política mundial. Dessa forma, o autor argumenta que “o desenvolvimento político do sistema [mundial] não acabará até a subjetividade de todos os indivíduos e grupos [estados] ser reconhecida e protegida por um estado global weberiano” (Wendt, 2003b, p. 505). No entanto, para adotar uma postura abertamente teleológica, ele realiza importantes ajustes no seu modelo, os quais, veremos, parecem novos do ponto de vista do que foi dito em *Social Theory*, mas quando observados à luz das estratégias discursivas vinculadas à problemática política da soberania, não soam tão novas assim.

Começamos pelo que Wendt diz explicitamente de novo. Em primeiro lugar, o autor afirma que há, sim, uma única lógica de anarquia. Diferente daqueles autores que positivam a universalidade da anarquia internacional em termos materiais, Wendt o faz, sem muitas surpresas, pelo apelo à natureza humana. O reconhecimento, que antes era uma característica que brotava da decisão de agentes corporativos para pontuar a passagem do estado de guerra para um estado de regulação do recurso à violência é, neste artigo de 2003, a expressão de uma necessidade humana⁶⁸. A “lógica das lógicas” de anarquia remeteria, assim, ao esforço dos estados para realizar um desejo que seria, em certo sentido, a eles inerente, pois refletiria um traço da condição humana. Nas palavras de Wendt, “esse desejo [do estado] existe apenas em virtude dos desejos dos seus membros de assegurarem condições para a sua subjetividade” (2003b, p. 515).

Quando fala de reconhecimento, Wendt recorre ao estado hegeliano, o que ajuda a explicar porque ele define a realização da subjetividade nos termos do direito à liberdade. Ter a sua subjetividade reconhecida pelo outro é ser aceito na sua particularidade, o que libertaria o sujeito das ansiedades acerca da violência que poderia

⁶⁸ Na definição da natureza humana em *Social Theory*, Wendt já havia falado do reconhecimento. No entanto, ele definiu essa busca como uma possibilidade em sociedade graças à segurança ontológica, que é o que ele considerou ser a necessidade em questão, e não o reconhecimento em si mesmo (2003a, p. 131).

lhe ser causada se ele não fosse assim reconhecido (Wendt, 2003b, p. 513-514). De acordo com o que foi discutido no capítulo anterior, já é possível antecipar certas complicações na maneira como Wendt fundamenta essa necessidade na natureza humana. Essa maneira de pensar na subjetividade e de vivê-la no interior de estados só veio a ser possível a partir do século XVI, e mais expressivamente a partir do XVIII. Não obstante, Wendt continua: “mas porque essas condições [para a subjetividade individual no interior do estado] envolvem o destino comum de a subjetividade de um grupo não ser reconhecida por outros grupos, então os seus membros também não serão reconhecidos” (2003b, p. 515-516). Porque no contexto internacional o não-reconhecimento levaria à morte, Wendt afirma que “como indivíduos, grupos também possuem um desejo por reconhecimento, nesse caso reconhecimento corporativo” (2003b, p. 515).

Nesse sentido, o interesse em ser reconhecido é definido como um atributo *universal*, o qual Wendt vincula aos deveres dos estados para com as suas sociedades, de modo que o reconhecimento se torna um problema desenrolado primariamente no sistema de estados⁶⁹. Por conseguinte, é o movimento de atribuir o reconhecimento à suposta predisposição natural dos seres humanos que permite que Wendt fale agora de um sistema-mundo. Se em *Social Theory* o universalismo dos argumentos wendtianos não eram claros, aqui a situação muda por completo. O construtivista não volta atrás na sua afirmação de que a política mundial é organizada em um sistema de estados, e de que isso justifica a primazia das questões de política internacional. Entretanto, ele situa as dinâmicas evolutivas desse sistema em um sistema ainda mais amplo, caracterizado pela busca por reconhecimento assim definido. Resumidamente, o desejo de serem reconhecidos teria levado os seres humanos a se organizarem em estados, e os estados a se organizarem em uma sociedade de estados. Se vivemos em anarquia internacional, é porque inicialmente essa teria sido a maneira de embarcar na jornada da aceitação. Wendt entende que é o desejo pelo reconhecimento que subjaz as diferentes lógicas culturais de anarquia internacional: a anarquia surgiu desse desejo, é a ele que ela servirá até o fim.

Isso significa que, no estado presente das coisas, o sistema-mundo estaria desequilibrado, e isso só poderia mudar caso os indivíduos viessem a reconhecer uns aos

⁶⁹ Não fica claro se o construtivista inclui a busca por reconhecimento no interesse nacional, mas é razoável pressupormos que sim. Se agentes corporativos sentem a *necessidade* de serem reconhecidos pelos seus pares, e isso ocorre porque a experiência histórica dos seres humanos exige que eles reconheçam uns aos outros, e esse processo passaria pela formação de estados, então parece que Wendt inclui aí mais um interesse na lista de interesse nacionais (2003b, p. 508).

outros completamente (Wendt, 2003b, p. 507). De acordo com Wendt, isso só acontecerá quando não houver mais anarquia da maneira como a conhecemos e passarmos a viver em um estado mundial. De acordo com a sua teoria, não há outra saída senão o estado mundial (Wendt, 2003b, p. 507). Porque o argumento é fundamentado, novamente, na biologia humana, Wendt pode seguir uma linha clara que vai do indivíduo, para o estado particular, para os estados em diferentes formações culturais do sistema internacional, para o estado mundial, e, finalmente, de volta para o indivíduo. É assim que ele nos diz que “através da luta por reconhecimento, em suma, a lógica da anarquia leva à sua própria morte” (Wendt, 2003b, p. 494).

Apesar da aparência de novidade, a narrativa proposta por Wendt não é tão original quando retomamos aquilo que foi dito sobre a emergência da reflexão sobre a soberania e a comunidade política. Aqui, mais uma vez, se há esperança para os seres humanos finalmente reunirem o privilégio concedido à afirmação da sua particularidade com a promessa da sua universalidade, de modo que possam viver uma vida verdadeiramente autônoma onde eles serão livres da violência, será graças ao que ocorre no sistema internacional. A anarquia internacional “vive” à serviço da promoção de “subjetividade e liberdade [positiva] no nível global” (Wendt, 2003, p. 517). Na medida em a concepção cultural da anarquia é um corolário da soberania estatal, que, por seu turno, é um corolário da semente soberana que existiria em cada indivíduo, é razoável concluir que, para Wendt, a soberania ela mesma serve ao fim de uma vida onde a subjetividade seria completamente realizada e os seres humanos finalmente livres.

Qualquer semelhança com o modelo kantiano do sujeito transcendental que pode emancipar a si próprio pelo respeito a certos limites certamente não é mera coincidência. Conforme já argumentado, essa concepção da subjetividade e da sua relação com o espaço e o tempo tornou-se paradigmática para como pensamos e vivemos a política, mesmo quando especulamos sobre o fim dessa política e a passagem para um admirável mundo novo. Em vez de repensar o seu modelo por completo, Wendt apenas inclui o reconhecimento como um dos constrangimentos materiais à política mundial (2003b, p. 514). A questão é que esse parece ser o constrangimento dos constrangimentos, pois ele abarca e direciona todos os outros. O desejo por reconhecimento é concebido, por assim dizer, como o que há de mais universal na teoria de Wendt. Ele causa tudo: desde o suposto começo do mundo como o conhecemos, até a aurora de uma outra era.

A razão dessa “compatibilidade” parece residir na maneira como o construtivista concebe as pré-condições para o reconhecimento. Para ele, esse tipo de ação social só é possível se os elementos nela envolvidos são espacialmente distintos entre si. Não haveria como reconhecer alguém pela sua particularidade se não fosse possível delimitar onde essa particularidade começa e termina. Porque o realismo científico lhe permite biologizar argumentos sobre construção social, Wendt simplesmente toma a questão da diferença espacial como uma premissa que não precisa ser justificada. Basta dizer, como ele faz, que os “indivíduos são dados como diferentes em virtude dos seus corpos físicos, e estados são dados como diferentes em virtude das fronteiras que eles desenharam entre si e outros estados” (Wendt, 2003b, p. 511). Pouco importa se, na atualidade, as pessoas parecem se matar mais por diferenças socialmente construídas do que qualquer outra coisa, como é o caso, por exemplo, de pessoas que são objetificadas por diferenças de gênero, raça ou religião. Basta pressupor que, ainda assim, essa diferenciação só é possível porque o indivíduo assim objetificado é um, e o sujeito que objetiva é outro.

Wendt dificilmente poderia fazer diferente, pois o seu objetivo parece ser o de encaixar o reconhecimento na sua problemática da ordem internacional, e não refletir sobre as possíveis implicações para a sua teoria da proposição de que seres humanos clamam por reconhecimento – implicações não para a correção das suas predições, como ele busca fazer, mas para tudo o que ele toma como dado na hora de desenhar o seu retrato do mundo. Nesse sentido, manter a distinção nos termos essenciais da espacialidade pode ser lido como um movimento indispensável para afirmar que são os limites espaço-temporais do sistema internacional que circunscrevem o palco onde a mudança ocorrerá para o melhor. É apenas assim que pode-se afirmar a necessidade de estados existirem não apenas nas suas particularidades, mas como partes de um contexto social mais amplo no qual eles mesmos disputam por reconhecimento, e que, assim sendo, desempenha a função central de movimentar o processo histórico, de cultura em cultura sistêmica, até o estado mundial. Não parece haver outro jeito de vincular o reconhecimento tanto à soberania quanto aos meios de violência estatal, e ainda assim escapar com relativo sucesso da necessidade de problematizar a fundo essa proposição.

Sustentar a primazia da diferença espacial passível de ser unificada em uma identidade coletiva ainda mais ampla é um movimento discursivo característico da política da soberania, o que também é condizente com o comprometimento de Wendt com uma ontologia de intencionalidade. Essa premissa não faria sentido se a subjetividade não

fosse entendida como uma propriedade essencial que se origina no sujeito e flui de dentro dele para o mundo social. É importante notar que Wendt acredita que o reconhecimento é promovido por um desejo consciente que é, em certo sentido, conservador. Toda a tônica progressista dessa teleologia tem como propósito assegurar a prevalência, *na história*, algo que já se é, pelo menos potencialmente. Aqui, os sujeitos são positivados como sujeitos já feitos, estivéssemos falando sobre os estados que seriam parte da sociedade internacional ou dos indivíduos que existiriam enquanto cidadãos no seu interior. De todo modo, só faltaria que os estados que representam esses indivíduos finalmente viessem a reconhecer a subjetividade um do outro como tal. Por conseguinte, é como se, no contexto do mundo em que se busca esse tipo de reconhecimento, o sistema anárquico de estados fosse apenas o palco no qual essa disputa se desenrola, e não parte importante do processo pelo qual o sujeito define-se como alguém que *julga* dever ser reconhecido e que está disposto a fazer o que for necessário para garantir que isso aconteça.

O imaginário da política da soberania é tão premente que em momento algum a exigência da espacialidade é proposta como passível de problematização. Como em toda teoria que fala da presença do sistema de estados, não se pode abrir mão da espacialização. Dessa forma, o atrelamento da possibilidade do reconhecimento às fronteiras da sociedade internacional não é uma surpresa. Isso é visível, por exemplo, na maneira como Wendt faz questão de deixar claro que a submissão a um estado mundial não é incentivada apenas por segurança, mas principalmente porque indivíduos querem que os seus direitos, conquistados por meio da organização do mundo em um espaço de espaços territoriais soberanos, seja respeitado universalmente. Mesmo que Wendt mire mais explicitamente do que nunca para o futuro, a reificação do presente e a mitologização⁷⁰ do passado nunca chegam a desaparecer do horizonte da sua teorização.

Quando o construtivista fala dos avanços do reconhecimento na atualidade da política mundial, ele não deixa de ressaltar que a guerra *ainda* é uma fonte de instabilidade no que diz respeito ao reconhecimento. Como vimos na sessão anterior, o problema da fragilidade da identidade coletiva Lockeaná é o de que poderíamos retornar, a qualquer momento, à uma estrutura de inimizade onde impera o recurso ilimitado à violência organizada. Essa é uma instabilidade que, para Wendt, só pode ser resolvida se os estados seguirem adiante na escalada cultural na direção do estado mundial (2003b, p. 519). Se

⁷⁰ Sobre o conceito de mitologia e a sua relação com a naturalização das “origens” arbitrárias de significados socialmente construídos, ver Barthes, 2001. Para a sua aplicação nas RI, ver Weber, 2009.

os estados individuais podem fazer guerra, isso não teria ver com a imanência da política moderna e as suas narrativas paradoxais sobre uma vida livre e soberana que nunca pode ser livre e soberana para todos. Para Wendt, se a guerra ocorre, é porque o sistema-mundo *ainda* está em um dos seus estágios na forma do sistema de estados. É como se a violência fosse uma espécie de inconveniência, e não um elemento constitutivo da organização da realidade contemporânea em um sistema de estados. Paradoxalmente, o presente é celebrado ao mesmo tempo em que se propõe dever fazer de tudo para escapar-lhe.

Wendt justifica essa condicionalidade propondo que o reconhecimento ainda é limitado porque os estados são entidades soberanas territoriais. Estaria na natureza da sua agência corporativa frear as potencialidades globais do universalismo que ele ajuda a promover no interior da sociedade doméstica, e, até certo ponto, no interior da sociedade internacional. Essa é uma questão que estaria diretamente relacionada ao monopólio dos meios de violência, e é aqui que a submissão do reconhecimento à sua teoria de política internacional surge de maneira evidente. Wendt sugere que, hoje, ser diferente é ser um cidadão nacional, e que a diferença que mais importa e que é mais urgente de ser resolvida é essa. Pelo menos esse parece ser o caso quando ele nos diz que a principal consequência de o reconhecimento ser restrito na política mundial contemporânea é a possibilidade de um estado matar os membros de outro estado só porque eles pertencem a nacionalidades diferentes (Wendt, 2003b, p. 513; p. 515). A norma da soberania apenas mitigaria esse problema. Notem que, para Wendt, o problema não é a nacionalidade em si, mas o fato de que a agência corporativa do estado inclui, também, o monopólio sobre a violência, o que faz com que a sua soberania seja definida pelo “direito exclusivo de aplicar a lei da terra” (2003b, p. 504).

Isso indica que se os estados abrissem mão do monopólio, o que não significaria abrir mão dos seus exércitos, mas do direito de decidir sobre o que está dentro e deve ser protegido do que está fora, então a soberania estatal, que ele entende ser territorial, poderia ser expandida para a fronteira do mundo. Transferir soberania para um estado mundial não significaria que os estados deixariam de existir enquanto unidades espacialmente distintas, apenas que eles abririam mão do direito de decidirem sobre como utilizar a sua capacidade de fazer guerra (Wendt, 2003b, p. 502). Afinal, reconhecer o Outro seria criar uma identidade coletiva sem obliterar a diferença, que, para Wendt, é definida, antes de tudo, espacialmente. Daí podemos concluir que, desde que o poder de decidir sobre a violência organizada seja retirado das mãos dos estados individuais, então

a soberania deixa de ter a ver com a presença dos estados enquanto espacialidades jurídico-territoriais distintas, e passa a denotar o poder de aplicar a lei que emanaria de uma subjetividade superior em um “território” mais abrangente. Wendt nos diz que “isso significaria, em efeito, que os elementos de um estado mundial não seriam mais ‘estados’ em um sentido estrito, mas realizações locais de um estado maior”, um estado que, por ser weberiano, seria o único soberano do sistema-mundo (2003b, p. 505).

Em vista disso, um estado mundial não seria necessariamente uma hierarquia conforme formalizada no interior dos estados. A única centralização necessária é aquela que diz respeito à coletivização da violência organizada para que o estado possua “um poder comum, legitimidade, soberania e agência” (Wendt, 2003b, p. 506). Para Wendt, isso é importante, pois “reconhecimento que não é aplicável [pela força da lei] no fim não é reconhecimento, já que ele depende da boa vontade e escolha do reconhecedor” (2003b, p. 524). O construtivista desenvolve o seu entendimento do que seria o reconhecimento propondo que *reconhecimento genuíno* envolve direitos e deveres. “Reconhecimento genuíno é sobre obrigação, não caridade. Apenas quando agir em prol do outro tornara-se uma obrigação aplicável o reconhecimento está assegurado” (Wendt, 2003b, p. 524). Isso significa que o estado mundial seria “uma subjetividade global no domínio da segurança”, e, “como nos estados territoriais hoje, a cooperação com um estado mundial seria mandatária e aplicável pela força lei” (Wendt, 2003b, p. 505).

Nesse contexto, a explicação progressista das culturas de anarquia segue central para a predição de Wendt. A diferença é que, ao tornar o seu argumento explicitamente teleológico, elas são apresentadas como estágios para se chegar ao estado mundial⁷¹ (Wendt, 2003b, p. 516). Cada cultura imporia certas condições que constroem cada vez mais as interações das partes do sistema, e, ao fazê-lo, contribuem para o florescimento de subjetividade e liberdade no nível global. Wendt não para na cultura Kantiana, porque ela continua sendo anárquica. O favoritismo a essa estrutura internacional que era

⁷¹ Em “Why a World State is Inevitable”, Wendt desmembra as normas da cultura Kantiana, e propõe haver, na verdade, quatro lógicas culturais de anarquia internacional (Wendt, 2003b, p. 517-524). O argumento vai mais ou menos na seguinte direção. Em culturas Hobbesianas não há reconhecimento. Na cultura Lockean, que ele chama de sociedade de estados, há reconhecimento limitado, e a fonte primária de instabilidade que incentivaria o progresso é a possibilidade da guerra entre membros da coletividade. Entre a cultura Lockean e a Kantiana, Wendt introduz a norma da abstenção da violência como uma cultura distinta, a qual ele chama de sociedade mundial. Embora nessa estrutura os estados se disponham a não resolverem os seus conflitos pelo recurso à violência, ainda assim não haveria garantias de que um choque externo, digamos, uma revolução doméstica, não levasse certos estados a escolherem abandonar a norma e fazer guerra. Logo, o incentivo é que se chegue à cultura Kantiana e à adição da norma de segurança coletiva ao portfólio dos direitos do sistema moderno de estados.

encontrado em *Social Theory* é agora relativizado. Wendt relaciona a instabilidade dessa formação cultural à ausência de vinculação jurídica “forte” o suficiente para evitar a possibilidade de as grandes potências voltarem atrás com a sua palavra e utilizarem violência não-autorizada. Para ele, o maior problema da cultura Kantiana é o fato de que os estados ainda possuiriam soberania. Porque a soberania é concebida nos termos espaciais de uma propriedade estatal, Wendt se pergunta: “no fim, o que é a retenção da soberania se não a retenção do direito de decidir, unilateralmente, revogar o estatuto do reconhecimento de um ator e possivelmente matá-lo” (2003b, p. 523)?

Porque Wendt pensa na soberania como um princípio que assegura o poder de fazer guerra unilateralmente, a solução só poderia ser coletivizar o que é hoje unilateral. Portanto, não é surpreendente que Wendt ressalte que, no processo de perderem a sua “liberdade negativa de engajar em violência unilateral”, os estados ganhariam a “liberdade positiva de uma subjetividade completamente reconhecida” (2003b, p. 524). Contudo, e diante do que foi dito na sessão anterior, há algo nesse retrato encorajador do futuro que não deixa de ser preocupante, e minha ênfase, aqui, é no uso da palavra “unilateral” e suas variações. Vejam que não se trata de acabar com a violência organizada, mas de estabilizar, de uma vez por todas, o acesso a ela. Já podemos começar a nos perguntar até que ponto um estado mundial realmente garante as bases universais do reconhecimento, ou se ele indicaria, na verdade, uma centralização ainda maior, e, assim sendo, mais brutal do poder de fazer viver e morrer.

Além disso, não podemos perder de vista que a criação de um estado mundial não é enquadrada apenas nos termos do reconhecimento. Ela também envolveria segurança. Embora Wendt diferencie esses dois desejos supostamente naturais em operação no sistema internacional, e se esforce para mostrar como o reconhecimento é fundamental e possui um peso causal intransponível sobre os assuntos humanos, não fica claro até que ponto uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa. Tudo o que está dito em *Social Theory* é organizado em função da segurança. Quando Wendt fala de reconhecimento, ele introduz esse elemento como uma lógica que regularia as lógicas de anarquia e, assim sendo, a primazia pela segurança. Ou seja, ele estaria submetendo a política internacional a uma premissa mais universal que aquela de que o mundo é um mundo de estados com meios de violência e de que esse mundo é anárquico e perigoso – ou assim somos levados a acreditar.

No entanto, em vez de submeter a sua reflexão sobre segurança aos problemas e implicações do reconhecimento para o sujeito, Wendt parece conceber o reconhecimento nos termos conservadores da segurança. Isso é evidente na analogia que ele oferece para convencer o leitor de que a sua hipótese é verdadeira. Ele diz que “a luta por reconhecimento entre estados terá o mesmo resultado que aquela entre indivíduos, formação de identidade coletiva e eventualmente um estado” (Wendt, 2003b, p. 493). Algumas observações sobre esse presságio são necessárias. Talvez a mais importante diga respeito a como a analogia sugere que a lógica do reconhecimento é cumulativa de direitos. Tanto Hobbes quanto Hegel são invocados nesse momento. Pelo menos para Hobbes, o direito mais importante é o da liberdade positivada na passagem para a sociedade civil, e em contraste com a liberdade natural que governaria o estado de guerra de todos contra todos. Dessa forma, todo esse recurso a origens serve mais uma vez para mostrar ao leitor que a globalização da busca universal por reconhecimento teria começado no sistema moderno de estados, com a norma da soberania.

Quando levamos em conta que a sociedade de estados não é a norma, mas que a aparência constitutiva da norma é um efeito discursivo mantido por contínuos atos de suspensão, o cenário se complica. Se realmente acertamos ao propor que a violência desempenha um importante papel constitutivo na política contemporânea, então é difícil entender como essa situação poderia levar a um estado mundial. O pertencimento dos estados a uma sociedade de liberdade relativa é contingente em relação à tensão no seio do problema político da soberania. Nesse contexto, positivar identidade coletiva não se trata simplesmente de reconhecer uma diferença que já existe. Como é possível que um estado das coisas assim organizado leve, por si só, “endogenamente”, a um futuro onde a constitucionalização da liberdade em relação à violência organizada seria possível?

Como no caso da passagem da cultura Hobbesiana para a Lockeana, Wendt recorre à capacidade de os estados tomarem decisões racionais, baseadas nos supostos incentivos e instabilidades da sua situação estrutural atual. Wendt pontua, por exemplo, que no sistema moderno de estados haveria uma importante, embora incipiente, participação dos indivíduos no processo global do reconhecimento capitaneado pelos estados. Os cidadãos, cientes dos custos pessoais da guerra e indispostos a arriscarem as suas vidas, pressionariam os seus estados à não recorrerem à violência organizada, de modo que “por meio da pressão vindo de baixo, os estados em uma cultura Lockeana aprenderão a desistir da guerra em absoluto, e a encontrarem meios não violentos para

resolverem problemas de política externa” (Wendt, 2003b, p. 519). Embora seja difícil ver isso acontecendo se o presente deve ser a nossa referência para o caminho até o futuro, de todo modo, temos aí um duplo momento de conscientização: primeiro, dos cidadãos; depois, dos estados. O dos cidadãos é em certo sentido irrelevante para o que quero dizer, já que quem possuiria a agência para lidar com reconhecimento nesse caso seria o estado, e não o indivíduo. É claro que a possibilidade de isso ocorrer sempre existe, mas Wendt fala de constrangimentos sistêmicos e inevitabilidades que, no fim, dependem exclusivamente da capacidade dos atores em questão para agirem racionalmente.

É preciso ressaltar que Wendt também fala de um importante constrangimento material que seria endógeno ao sistema internacional. Por um lado, a anarquia tornaria “possível buscar reconhecimento por meio da violência” (Wendt, 2003b, p. 517). O desejo pelo reconhecimento é unilateral. Deseja-se ser reconhecido, o que não exige reconhecer o Outro em troca. Logo, uma das maneiras de se fazer reconhecido é impor a sua individualidade por meio da força, o que podemos dizer que acontece, por exemplo, na cultura Hobbesiana. Na medida em que Wendt propõe que o sistema Lockeano é assombrado pelo retorno ao suposto estado de guerra internacional, a anarquia também incentivaria a geração de “violência militar aperfeiçoada que torna a violência cada vez mais intolerável”, mesmo no contexto cultural do respeito mútuo à soberania (Wendt, 2003b, p. 517). Assim, a generalização de uma corrida armamentista com potenciais cada vez mais apocalípticos seria um dos principais incentivos para os estados caminharem, coletivamente, da sociedade internacional para algum dos dois estágios culturais seguintes na lista, ou diretamente para o estado mundial.

Mais especificamente, Wendt fala sobre como a militarização da tecnologia nuclear torna os estados vulneráveis e incapazes de defenderem (individualmente) as suas sociedades de maneira eficiente. A conclusão não é nova: “assim como os riscos do estado de natureza tornaram funcional para os indivíduos se submeterem a um poder comum, mudanças nas forças de destruição tornarão cada vez mais funcional para os estados fazerem o mesmo” (Wendt, 2003b, p. 508). Deixando de lado os problemas da comparação do que ele entende ser o presente histórico da política mundial com uma ficção sobre as origens do estado, esse movimento é mais um exemplo do papel que a suposta positividade de um sujeito racional desempenha no modelo de Wendt. Porque o problema é enquadrado nos termos de uma totalidade de estados que se tornaram incapazes se defenderem individualmente, os quais são agentes intencionais, é difícil

encontrar argumentos contra a proposição de que o único caminho viável para a humanidade vai na direção oposta, onde a segurança deve ser organizada coletivamente.

Meu argumento não é contrário aos arranjos coletivos de segurança. Ele apenas salienta que privilegiar a coletivização sem questionar a relação do conflito com a subjetividade seria seguir a lógica de “tudo ou nada” que esse tipo de problematização oferece. O que peço que o leitor tenha em conta é que a subjetividade do estado capaz de refletir sobre os constrangimentos e incentivos ao seu redor, e que existiria apenas na medida em que é o porta-voz particularista dos interesses universais dos seus cidadãos por reconhecimento, tudo isso é contingente em relação ao enquadramento do presente como um cenário problemático que seria próximo demais do passado. Os estados e o sistema moderno de estados soberanos que informam os argumentos wendtianos são as duas faces complementares de uma problematização específica das condições espaço-temporais de possibilidade da comunidade política, e que tem no seu seio um entendimento igualmente específico, e relativamente recente, do homem como um ser que aspira, na sua existência histórica, à liberdade, à igualdade, e, assim sendo, à autonomia que lhe seriam prometidas, desde o princípio, porque ele é sujeito.

Na esteira do imaginário político da soberania, Wendt simplesmente presume que os estados, em um movimento semelhante ao que os indivíduos teriam feito antes deles, escolherão abandonar a horizontalidade artificial da anarquia para construir a verdadeira horizontalidade onde barreiras jurídico-territoriais deixarão de impedir o reconhecimento universal. É nesse sentido que ele diz que os estados mais poderosos até podem tentar impedir esse processo,

Mas se a escolha é entre um mundo de crescentes ameaças como resultado da recusa de reconhecer completamente Outros *versus* um mundo no qual seus desejos por reconhecimento são satisfeitos, parece claro qual decisão racional as Grandes Potências deveriam tomar (Wendt, 2003b, p. 524).

Para Wendt, essa não é realmente uma questão de escolha. O reconhecimento é um princípio, fundamentado ele próprio no princípio de que somos seres dotados de subjetividade, o qual, por seu turno, é inseparável do princípio de que somos potencialmente soberanos e devemos lutar pelo reconhecimento da nossa subjetividade, o que teria nos levado primeiro ao estado, depois à sociedade de estados, e inevitavelmente nos deixaria na porta do mundo. A circularidade é notável. A única relação que a subjetividade teria com isso tudo é que, para ser completa e realizar a

promessa de universalidade e transcendentalidade sustentadas na modernidade, ela deve ser reconhecida, e que o seu reconhecimento depende que o estado particular embarque na “constitucionalização das suas obrigações para com os Outros”, pois é só assim que a “sua própria subjetividade pode ser garantida” (Wendt, 2003b, p. 524).

No entanto, ancorar o reconhecimento na positividade de uma suposta natureza humana não muda o fato de que, porque a soberania é uma reivindicação humanista que não diz respeito apenas ao estado, os paradoxos do problema da sua realização histórica não somem com a anunciação de um futuro sem soberania nacional – ou, para ser mais precisa, de um mundo que seria ele mesmo um único espaço soberano. Em vez disso, esses paradoxos são reintroduzidos pela mesma porta dos fundos por meio da qual Wendt reinscreve o imaginário da vida soberana na sua análise. Meu argumento é de que Wendt não pode fazer diferente, pois o privilégio que ele concede às construções de espaço-temporalidade da soberania permeia tudo o que ele nos diz sobre a universalidade da subjetividade e do seu reconhecimento.

Ademais, essa é uma universalidade que, é importante notar, é construída nos termos de uma falta – do que já existiria como potencialidade em um desejo sobre o qual não se fala muito, e que, apesar de *dever* existir historicamente, não existe de fato. Nem mesmo o reconhecimento precário que Wendt atribui à identidade do sistema Lockeano é realmente presente, pois, como vimos, o espaço-tempo onde ele seria possível é contingente em relação à delimitação da externalidade do inimigo que contribui para mascarar a falta constitutiva da identidade coletiva da sociedade internacional. Quando adicionamos a isso a maneira como Wendt relaciona o reconhecimento à possibilidade da subjetividade plena, temos aí uma instância da estrutura de julgamento político sobre a qual falamos no segundo capítulo. Essas similaridades só não são visíveis para quem tem na soberania uma resposta efetiva e já resolvida ao problema da comunidade política.

Não obstante, consideremos por um breve momento que o sistema moderno de estados não mina o desejo impossível que regula a sua possibilidade no presente. Consideremos, assim, como Wendt nos pede, que o estado mundial é tão desejável quanto ele é uma possibilidade que será alcançada por causa do sistema de estados. Ser

reconhecido, na análise wendtiana, é ser aceito como diferente, e, nesse ato, constituir coletivamente um terreno de semelhança⁷². Nas suas palavras:

Mas assim como a disposição dos indivíduos para participarem em uma identidade coletiva depende, em última instância, do seu reconhecimento como indivíduos separados, então grupos que entram em uma identidade coletiva mais ampla também querem a sua diferença reconhecida. *Universalismo, em suma, depende do reconhecimento do particularismo. A formação do estado mundial não é apenas um processo cosmopolita, mas também é comunitário* (Wendt, 2003b, p. 516, ênfase minha).

Wendt diz, em outros termos, que o reconhecimento mútuo é a base para a verticalização legítima da política mundial, o que expressa um desejo não tão distinto daquele de teóricos políticos os quais, cientes dos problemas de o princípio da soberania se estender apenas ao estado, buscaram teorizar, também, as condições para uma paz universal. Porém, não fica claro se Wendt é ambicioso ou ingênuo quando comparado a figuras como Kant, pois ele reivindica que a resposta para a paz residiria precisamente naquilo que os pensadores do século XVIII jamais consideraram ser factível, e não porque eles eram defensores do particularismo ou limitados pelos seus contextos históricos específicos, mas porque, para eles, a soberania não pode responder definitivamente o problema da comunidade política soberana da maneira como Wendt presume ser o caso.

Uma outra maneira de problematizar o argumento de Wendt à luz da problemática da soberania é nos perguntarmos até que ponto o reconhecimento espacial aplicado pelo direito resolve o problema da violência e produz a liberdade e a autonomia necessárias à realização histórica da subjetividade. Wendt define a violência que lhe interessa nos termos do poder de fazer guerra. Em analogia à sociedade doméstica, constitucionalizar é a resposta para evitá-la. Ao definir a violência que faria do reconhecimento um problema nos termos estritos da guerra, Wendt parece sugerir que no interior dos estados, desde que eles não estejam em guerra entre si, os seres humanos tem a sua subjetividade absolutamente reconhecida porque o estado usa os seus meios de violência legítimos para garantir que concidadãos não matem uns aos outros. No entanto, uma série de autores, e, novamente, Foucault é um dos principais exemplos, se dedicaram a demonstrar como o objeto da violência é, antes da vida entendida como propriedade privada, o corpo, e que

⁷² Na verdade, Wendt fala de dois tipos de reconhecimento. Pode-se ser diferente em meio a semelhantes que possuem os mesmos direitos universalizados, e pode-se ser diferente por causa de algum atributo especial (2003b, p. 511). Todavia, a sua ênfase na importância do direito na universalização do reconhecimento, e o efeito que isso teria de tirar do estado o poder de discriminar entre quem deve viver e morrer, indicam que a sua preocupação é com o reconhecimento do primeiro tipo.

o estado se inscreve violentamente nos corpos sob a prerrogativa da legitimidade da sua posição de sujeito, o que não deixa de ser um tipo de violência que é tão organizada e brutal quanto a guerra (1988, 1999, 2008b). Na era da biopolítica, o poder de fazer viver implica que o estado – e as agências e instituições que agem em seu nome, ou em nome da coletividade dos estados – possuem o semelhante poder de deixar morrer⁷³.

Em vista disso, proponho a seguinte questão: o estado mundial de Wendt realmente transcende a problemática da soberania? Dentro dos termos espaciais nos quais Wendt se lança a falar de reconhecimento e violência, a resposta parece ser sim. Todavia, minha inclinação é responder que não, e por pelo menos duas razões.

Em primeiro lugar, Wendt argumenta que quando o reconhecimento é mútuo e partes se reconhecem como iguais na sua diferença, uma identidade coletiva é constituída e dá base para o desenvolvimento da solidariedade intragrupo (2003b, p. 512). A base dessa solidariedade seria a de que reconhecer é atribuir significado à diferença, de modo que certos constrangimentos jurídicos à ação são aceitos por ambas as partes em interação social, e que esses constrangimentos não podem ser ignorados sem justificativa. Logo, quando não há reconhecimento, a diferença é causa permissiva para a objetificação, e, assim sendo, para a violência da intervenção. Por mais que o foco na violência organizada seja o ponto de partida da análise de Wendt porque ele claramente privilegia o sistema internacional como palco de mudança social, é difícil acreditar que um desejo que é enquadrado universalmente, como é o caso do reconhecimento, possa se limitar *apenas* à manutenção do espaço do corpo individual. Mesmo iguais perante a lei, mulheres, idosos, pessoas de cor, e imigrantes, para dar apenas alguns exemplos, são cotidianamente objetificados e tornados alvos de violência tanto civil quanto estatal no interior de sociedades domésticas tão democráticas e supostamente avançadas como dizem ser o caso dos Estados Unidos⁷⁴.

Isso nos leva diretamente à minha segunda e final objeção. Wendt argumenta que uma das coisas que devem acontecer para um estado mundial existir é a criação de um sistema universal de segurança coletiva. Quando realiza essa proposição, a sentença que segue é a seguinte: “se o crime acontece, outros membros do sistema devem agir como

⁷³ Ver, por exemplo, Campbell, 1998; Edkins, 1999; Edkins 2000; Dillon and Reid, 2000; Butler, 2004.

⁷⁴ Para uma análise provocativa acerca da violência, arbitrariedade e produtividade da objetificação durante a campanha eleitoral e os primeiros momentos do mandato presidencial de Donald Trump nos Estados Unidos e a relação disso com o problema da soberania e as RI, ver Weber, 2016 e 2017.

se uma ameaça a um deles fosse uma ameaça a todos” (Wendt, 2003b, p. 505). Como o sistema não seria mais internacional, mas efetivamente mundial, “interrupções temporárias” da lei aplicada pelo estado mundial seriam consideradas crimes: “um estado mundial diferiria da anarquia, pois ele constituiria tais interrupções como crime, não como política ou história” (Wendt, 2003b, p. 528). Retornamos, aqui, para a minha ênfase na proibição de violência *unilateral* por parte dos estados. O estado mundial deve guardar para si a autoridade de exercer violência coletivamente, uma violência que tem a arbitrariedade do seu poder de fazer ou deixar morrer obliterado pelo apelo ao direito que supostamente lhe constituiria e sustentaria na posição de sujeito da política.

Nesse contexto, Wendt argumenta que não é possível que um sujeito, corporativo ou individual, se reconheça como portador de subjetividade se ele não é capaz de distinguir a particularidade do seu corpo de corpos outros. Porque o corpo jurídico-territorial do estado mundial é o mundo, o autor propõe que nem tudo está perdido, pois o estado mundial pode efetuar uma diferenciação temporal (2003b, p. 527-528). O recurso à temporalização que não era explícito em *Social Theory* aparece, aqui, como a única saída para o argumento de Wendt sobre o estado mundial se sustentar. A manutenção das estratégias discursivas que dão vida ao princípio da soberania é difícil de ser negada. No entanto, também há razão para suspeitarmos que o que Wendt nos diz sobre o futuro do mundo ser o do estado mundial é ainda mais problemático que a sua profecia sobre as culturas de anarquia internacional. Como Francisco Ortega pontua ao falar do ideal da comunidade de semelhantes e da sua ambicionada universalização:

Frequentemente, o pretendido alcance universal de um discurso ou política encerra um potencial discriminatório, uma demarcação insuperável de um “nós” e um “eles”. O ideal universalista da fraternidade exclui, em princípio, qualquer inimizade ou hostilidade, o que é, sem dúvidas, uma quimera. Não se deve esquecer que as hostilidades mais violentas, amargas e intensas acontecem com mais frequência entre indivíduos que apresentam semelhanças étnicas, ideológicas ou que estão aparentadas do que entre estranhos. Como observa o sociológico Georg Simmel, onde a igualdade entre os indivíduos atinge o grau de poder criar confusões e apagar disparidades, os pontos de diferença e dissensão são acentuados com maior violência e ódio. Os conflitos mais agressivos e belicosos são entre irmãos (2009, p. 63).

Onde quer que o ideal comunitário seja problematizado nos termos da conquista e da manutenção da coesão absoluta, deve-se manter um espaço reservado para o Outro radicalmente diferente. A fantasia da identidade plena depende do espectro que, ao lhe visitar em momentos inoportunos, relembra o sujeito que a sua coerência não existe resoluto e inabalável em si mesma, e é essa lembrança que pode ser rememorada como

uma ameaça que viria, de fora, para impedi-lo. Portanto, uma ameaça que deve ser feita objeto do seu poder supostamente legítimo de manter-se sujeito. Não podemos esquecer que a comunidade política começa com a reflexão sobre uma falta. Daí a natureza paradoxal da positivação de qualquer arranjo historicamente específico da política. Para Derrida, isso é indicativo de que essa comunidade “nunca para de começar com esse sonho” sobre a sua queda, e, por isso, ela é continuamente fundada para assegurar que nada a impeça de ser concretizada. “Essa queda continua infinitamente a assombrar o seu princípio”, de modo que, “no centro do princípio, sempre se faz violência contra Si mesmo, e guarda-se contra o outro” (Derrida, 1997, p. IX).

Isso sugere que mesmo que Wendt argumente que o espaço do mundo será um único espaço territorial soberano, a diferenciação temporal em relação ao passado não importa *apenas* porque o sujeito poderá olhar para o passado e controlar as ansiedades sobre a sua contemporaneidade. Mais do que isso, encontramos um novo marco temporal que dessa vez separaria o tempo do desenrolar da modernidade (onde a brutalidade da guerra era uma possibilidade) e o presente da sua realização. Logo, o passado do devir modernista, ele mesmo próximo demais do passado Hobbesiano, pode ser inscrito no interior da comunidade mundial na forma do criminoso que trai a sociedade, de modo que a sua exclusão desse espaço que ele supostamente nega seria justificada, e, com isso, o recurso à violência, se necessário, para fazê-lo. Porque Wendt constrói o seu pensamento em analogia doméstica, o criminoso não pode ser outra coisa senão esse indivíduo ou grupo de indivíduos que até pode viver no espaço da coletividade, mas que certamente não pertenceria ao mesmo tempo da virtude e da justiça, e que, conseqüentemente, só pode colocá-la em risco. A lógica, como podemos notar, não é tão diferente daquela que permite o traçar dos limites supostamente autocontidos do sistema moderno de estados. A norma da não-violência deve ser suspensa para assegurar que a norma não seja violada em primeiro lugar. O imaginário político da soberania impera mais universalizado que no privilégio concedido ao sistema de estados como ponto de chegada da humanidade, mas que não é, por isso, menos soberano, arbitrário e violento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar politicamente sobre o problema da soberania é levar ao centro da análise os procedimentos por meio dos quais ela é reproduzida como um princípio que nos diz, todos os dias e em diversos lugares, o que a política deve ser: para quem, onde, quando e como ela deve ser. Fazê-lo é importante, pois, como o filósofo esloveno Slavoj Žižek adverte, a política sempre “representa *dentro* da sociedade a sua própria fundação esquecida, a sua gênese em um ato violento abissal – ela representa, dentro do espaço social, o que deve ficar de fora se esse espaço deve constituir-se” (2008, p. 194, ênfase no original). Os processos de delimitação das fronteiras espaço-temporais da política, seja nos *checkpoints* da teoria ou naqueles do estado e do sistema de estados, são sempre políticos. A expectativa é de que esta pesquisa tenha deixado claro para o leitor que as reflexões teóricas sobre a política internacional não são exceção à violência e arbitrariedade da política da soberania que sustenta a experiência das conquistas do mundo moderno.

Vimos que, assim entendida, a política da soberania corresponde a um trabalho de imaginação que não é apenas pervasivo no nosso presente, mas incapaz de sustentar o semblante da legitimidade da sua arbitrariedade sem recorrer à violência da exclusão. É por meio dela que construímos as nossas realidades de indivíduos que não sabem, ao certo, como viver a sua humanidade sem excluir. Nesse sentido, enquanto o capítulo 1 foi pensado para familiarizar o leitor à ontologia social construída e aplicada por Alexander Wendt ao estudo da política internacional, a ontologia e a discussão propostas no capítulo 2 serviram ao fim de demonstrar que o poder aparentemente legítimo de “excluir para incluir” é corolário do enquadramento da soberania como um princípio que deveria responder ao problema da presença da comunidade política.

Assim, para que pudéssemos problematizar a soberania nos termos políticos da falta e da contingência radical, foi preciso “dar um passo para trás” para situar as proposições de uma ontologia pós-estruturalista em relação à teorização da linguagem, e, assim sendo, da ruptura representada pelo advento do estruturalismo nas ciências sócias. Propôs-se que uma das principais consequências do estruturalismo é que ele não desconstrói apenas a normativa da reflexão a partir da presença, característica do

pensamento filosófico ocidental, mas também a si mesmo. Dessa forma, a teorização da estruturalidade das estruturas sociais surge na esteira dessa tendência que nos acompanha até os dias atuais, e que inaugura, ao mesmo tempo, a possibilidade do engajamento crítico com a sua herança metafísica. Nesse sentido, estender o potencial crítico do estruturalismo ao ideal da presença em todas as suas manifestações possíveis é um passo importante para a eventual análise das especificidades de práticas de suplementação na constituição de diferentes realidades culturais, como aquela da política contemporânea, e, com ela, da política internacional conforme problematizada no texto de Wendt.

Em vista disso, a primeira parte do capítulo 2 foi desenvolvida com o objetivo de preparar o terreno para um pensar diferentemente sobre os conceitos do sujeito (ou agente) e da estrutura, e, assim sendo, sobre os fenômenos de estabilidade e mudança social. Nesse terreno, o centro de onde emanaria qualquer princípio de inteligibilidade é, na verdade, uma espécie de “não-centro” – um princípio que funciona como centro, mas que só pode funcionar como tal porque ele não é, e nem pode *ser*, um centro. A falta do centro indica uma abertura radical que é constitutiva tanto do sujeito quanto da estrutura que, no seu relacionamento, formam sistemas sociais igualmente abertos, e cujo encerramento absoluto, apesar de ambicionado, nunca é, de fato, uma possibilidade.

Argumentou-se, ademais, que o significado (ou identidade) nunca é algo que simplesmente se anuncia, em uma passagem limpa e direta da coisa em si para o sujeito falante, e do sujeito para a sua audiência. Nesse sentido, a aplicação dos *insights* do estruturalismo às questões do Ser nos permitiu desenvolver uma ontologia pós-estruturalista, caracterizada primariamente pelo conceito de contingência radical que aponta para essa falta constitutiva dos sistemas sociais, pois indica uma abertura que opera no nível ontológico dos seus elementos. A ênfase na radicalidade ainda nos permitiu dizer um par de coisas importantes: sistemas sociais nunca existem presentes, resolutos em si mesmos, e na medida em que eles são radicalmente abertos, não se pode simplesmente dispensar com a contingência. Isso é verdade não apenas porque ela é uma condição intransponível da realidade social, mas principalmente porque sem ela não há o movimento e a mudança que nos permitem falar da possibilidade desse ou daquele ordenamento social ao longo da história.

Foi também no âmbito dessa ontologia que se buscou enfatizar que a política remete a um ordenamento social específico que é indissociável do que dizemos ser o caráter inerentemente político da vida em sociedade. Isso vale não apenas para aqueles

momentos nos quais a contingência radical é afirmada para que práticas de identificação sejam articuladas e uma nova ordem da política venha a ser instituída, mas também para aqueles momentos posteriores, quando essa contingência original deve ser continuamente suprimida diante da erupção de resistências cujas demandas podem vir a colocar em cheque o vazio suplementado no cerne da política. De toda forma, *o político está sempre lá*, e isso é especialmente verdadeiro naqueles espaços e tempos onde acreditamos que nada político acontece, e os supostos fatos da realidade nos são apresentados como dados em relação aos quais não se pode fazer muita coisa. O político e a política caminham lado a lado, e operam, juntos, por meio da violência da decisão que inclui e exclui para tornar a nossa experiência histórica da comunidade política possível.

Essa ética de exclusão é tanto corolário quanto condição de possibilidade do papel central que o princípio da soberania desempenha na experiência moderna. Da mesma forma, quando pensarmos sobre resistência e mudança à luz do político, não podemos esquecer que disputas pela construção e instituição de significado e reconhecimento não se dão de maneira tranquila como certas releituras desses momentos podem sugerir. É difícil negar que hoje, depois das inúmeras invocações de uma suposta tradição da teorização da soberania, não faz sentido dizer que a concepção de soberania estatal de Thomas Hobbes tem tudo a ver com aquela avançada por Jean-Jacques Rousseau, por Immanuel Kant, até chegar, por exemplo, em Hegel. O que nos contam nessas histórias é que esses pensadores seguem todos uma tendência, aparentemente inevitável, da secularização da política, submetendo-a ao imperativo recém “descoberto” de que, se somos seres racionais, não devemos nada a qualquer coisa além da nossa própria racionalidade. É como se esse percurso da soberania absoluta para a comunidade soberana e democrática fosse, em retrospecto, impreterível. O perigo dessas narrativas é que elas promovem o esquecimento do contexto problemático com o qual esses e outros pensadores tiveram de engajar criatividade e reflexivamente quando falaram da soberania. Assim, se houve algo indispensável à eventual articulação moderna da resposta ao problema da possibilidade da comunidade política, é o tipo de crise do qual falei ao longo desta pesquisa – aquela que sinaliza o encontro com a contingência radical que exorta o sujeito a se posicionar no mundo, a pensar sobre o mundo, a afirmar-se no mundo.

Embora seja relativamente comum pressupor que a soberania é sinônimo do estado, uma outra ambição deste trabalho foi a de deixar claro que foi apenas à luz dos paradoxos da soberania que figuras como Hobbes, Rousseau, Kant e Hegel puderam

tentar encontrar maneiras de transpor as suas impossibilidades intrínsecas para poder fazer da soberania o *locus* efetivo da vida política. Notem que o que está sendo dito não é pouca coisa. Para os famosos pais do suposto episódio moderno de uma teoria geral do estado, a soberania nunca teria estado presente em si mesma. Para ser historicamente possível, ela nunca deixa de exigir algo mais. Sempre um efeito do julgamento, a soberania é contingente à decisão. Nesse sentido, foi argumentado que a política da soberania corresponde a uma forma de julgamento específica por meio da qual discriminações são realizadas e autorizações efetivadas, tanto no tempo quanto no espaço.

Assim entendida à luz do político, a novidade da soberania reside no aspecto radical da explicação da diferença nos termos da sua espacialização. Ela indica, além disso, as dificuldades inerentes à possibilidade da comunidade política soberana, e, com isso, os problemas de responder à essa problemática pelo recurso a uma reconceptualização do universal que o submete à particularidade de uma articulação espaço-temporal da autoridade política que é igualmente nova, pautada pela primazia de relações de horizontalidade. Não mais a verticalidade de um mundo natural que vai das pedras, passando pelos homens e pelos estados, até a inalcançável perfeição divina, mas o ideal da horizontalização de uma existência autônoma entre iguais no interior das sociedades – de um mundo que, humano como é, só pode ser um mundo *de* estados, cada um deles responsável por manter essa nova realidade horizontal da distribuição supostamente mundial do poder político que permite que os homens-cidadãos no seu interior sigam na busca pela plenitude de uma vida onde o medo do Império e a necessidade dos limites serão coisas do passado.

Soberania, portanto, como um problema e uma forma mais ou menos geral de respostas que privilegiam os espaços cravados no solo e na lei, cada um deles com as especificidades dos seus contornos. Mas ainda assim, todos semelhantes na medida em que supostamente coexistem nesse mesmo presente de múltiplos espaços, múltiplos estados, múltiplas soberanias, múltiplos territórios. Um presente que, como vimos, não é bem um presente, mas um ideal: uma resposta aos desafios de rearticulação da vida política ao cair de uma noite que sonha com reivindicações horizontais e emancipatórias por igualdade e liberdade que não poderiam desabrochar onde sonhos de hierarquias totalizadoras podem tornar-se realidades globais. Se o receio às “hierarquias” soa familiar ao leitor, certamente não é por acaso. É aqui que o que vimos a problematizar como “internacional” na disciplina de RI se mostrou mais íntimo às questões da teoria política

do que é confortável admitir. Sob o risco de soar repetitiva, um dos objetivos desta pesquisa foi demonstrar que a soberania não é uma propriedade existencial que é simplesmente presente, seja essa presença formulada nos termos do que seria intrínseco aos estados ou adquirido graças à aliança dos seus poderes intencionais e das suas interações no sistema internacional. Mais do que isso, ela indica um esforço contínuo por parte dos estados na direção da igualdade e da liberdade no interior do sistema de estados, de modo que eles possam garantir, individualmente, as condições domésticas de igualdade e liberdade para os seus súditos. Soberania-princípio e soberania-norma nunca existiram, e à bem da verdade nunca poderão existir, separadas uma da outra.

Nesse contexto, também foi argumentado que, na contemporaneidade da cultura moderna, tanto o estado quanto o sistema de estados podem reivindicar a autoridade legítima para delimitar o espaço e o tempo da comunidade de homens soberanos, e, conseqüentemente, quem deve ser dela excluído e porquê. Embora essas duas reivindicações sejam, em certo sentido, complementares, também foi pontuado que a lógica do princípio sugere que ambos o estado e o sistema de estados são radicalmente impossíveis. Pois esse é o problema com princípios: eles não podem conhecer ambigüidade, apenas retidão. Verdadeiro e falso. Bom e mau. Diante de uma bifurcação, o princípio, para ser efetivamente um princípio, não pode manter espaço para a dúvida. Não há qualquer necessidade de se *decidir* quando se fala de princípios, apenas seguir na direção correta que eles apontariam. Nesse registro, as coisas são como elas são e ponto. Por seu turno, quando a soberania é pensada como resposta em vez de um problema indecidível, o luxo da decisão não é visto como uma alternativa: decidir errado é arriscar em escala global a possibilidade da prosperidade da vida soberana. É preciso decidir, quer a decisão seja reconhecida como tal, ou justificada como um imperativo. Portanto, não é que o estado e o sistema de estados não existam. Não obstante, a presença de ambos é contingente em relação às práticas de suplementação da autoridade soberana na forma de um princípio que é indecidível, e que, por isso, depende da contínua negociação entre as reivindicações autoritativas de ambos.

Pontuei, ainda, que em vez de encarar de frente o que o sistema de estados significa para a contemporaneidade da política, há uma tendência nas RI de privilegiar as reivindicações soberanas do sistema internacional. Analisadas à luz da problemática política da soberania, fica evidente que reivindicações sobre constrangimentos sistêmicos ou normas tão internalizadas que reduzem a latitude da ação estatal individual

correspondem precisamente ao privilegiamento de reivindicações da coletividade de estados soberanos para decidir sobre inclusões e exclusões. Limitar esse poder à autoridade individual dos estados resultaria em uma anarquia internacional mais perigosa do que ela precisaria ser, enquanto a autoridade do coletivo (o que quer que isso signifique) permitiria mitigar o que haveria de *realmente problemático* nessa situação. Por conseguinte, narrativas sobre a ordem internacional esperam poder realçar o que haveria nela de benéfico, especialmente na medida em que o retorno à verticalização raramente é visto como uma opção legítima. Em suma, teorias sobre o sistema de estados nos dizem que se a humanidade deve viver as promessas horizontais da igualdade e da liberdade em um espaço de espaços soberanos, então que encontremos maneiras de controlar o mundo à nossa volta e tirar dele o maior proveito possível.

Teorias sobre o sistema de estados não apenas reproduzem a lógica de espacialização, mas também, e principalmente, aquela de inscrição do tempo e da temporalidade modernas. Por mais parte das críticas às teorias sobre o sistema internacional se volte sobre o seu estadocentrismo, foi ressaltado que o papel desempenhado pelo tempo é tão importante quanto o exercício da reificação do espaço. Enfatizar o papel suplementar do tempo nessas teorias, e nos argumentos de Wendt mais especificamente, foi extremamente importante para demonstrar que as reivindicações em favor do sistema de estados implicam elas mesmas a verticalização da autoridade política, e, assim sendo, traem o ideal da horizontalidade no âmago do imaginário da soberania, que, paradoxalmente, orienta a verticalização. Ademais, também é importante retomar que, na medida em que se argumenta que quem deve decidir é o todo internacional e não o estado, o estado deixa de ser tudo aquilo que se presume que ele é quando a sua presença é tomada como um fato da política contemporânea – o inevitável ponto de partida ou de chegada de teorias que tomam o sistema de estados como seu objeto.

É precisamente porque reivindicações sobre o sistema implicam a verticalização de uma política que deve ser horizontal, mas que não pode dispensar com o sistema e a verticalidade que ele implica, que penso que as RI oferecem uma oportunidade única para refletirmos criticamente sobre a política contemporânea e a sua teorização. Teorias que pretendem explicar como as coisas políticas realmente funcionam são instâncias de práticas de significação que sustentam a contínua negociação, na política moderna, entre as duplas-reivindicações de autoridade soberana, e, por isso, contribuem ativamente, mesmo que não o façam intencionalmente, para a reprodução da modernidade.

Não obstante, cabe esclarecer que a proposta de engajar criticamente com as teorias de RI não diz respeito apenas à fidelidade dessas explicações às complexidades da política como a vivemos. Nesse sentido, o capítulo 3 foi importante para darmos uma face, ou forma concreta, ao que significa propor que a política internacional e a sua teorização participam ativamente da articulação do imaginário político da soberania. Foi nele que pudemos observar, por meio da análise política da teoria de Alexander Wendt, o que significa dizer que a política internacional é importante para a possibilidade da modernidade. Pudemos ver “na prática” como os ditos fatos intransponíveis sobre a política mundial dependem do privilégio concedido a um suposto presente de estabilidade mundial, já instituído ou porvir, na forma da problemática da ordem internacional.

A tratativa da teoria wendtiana como um exemplar do tipo de prática de problematização que anima a política da soberania foi extremamente importante, ademais, para que pudéssemos fazer sentido de como as práticas de estabilização desse imaginário também são responsáveis pela sua desestabilização. Afinal, o entendimento da soberania como um problema político paradoxal indica precisamente que, onde quer que ela seja articulada, podemos encontrar as condições da sua possibilidade e impossibilidade simultaneamente, pela análise daquilo que é colocado no centro do que se diz, e também daquilo que é marginalizado no discurso, mas que não deixa de ser central ao que está sendo dito. As hipóteses de Wendt sobre as culturas de anarquia internacional e o estado mundial são apenas um entre outros exemplares da articulação desse problema. Daí a proposição de que o que se fez no capítulo terceiro foi uma desconstrução daquilo que Wendt nos diz sobre a realidade socialmente construída da política mundial.

Contudo, para que pudéssemos chegar ao duplo-momento desconstrutor que se desenrola nas páginas finais desta pesquisa foi preciso, antes, o trabalho de apresentar a teoria wendtiana de uma maneira que já direcionasse o leitor ao tipo de problematização porvir. Assim, o capítulo 1 não buscou apenas resumir o pensamento social de Wendt, mas também expor aqueles pontos que seriam abordados de maneira crítica, implícita ou explicitamente, no capítulo 2 e, especialmente, no 3. Propor uma ontologia pós-estruturalista, por exemplo, faz muito mais sentido no contexto da pesquisa aqui ambicionada quando ela pode ser “contrastada” ao mesmo em que é aplicada àquela que Wendt diz ser a relevância de se refletir teoricamente sobre a positivação de que a realidade é socialmente construída.

No espírito das considerações finais, penso ser importante adicionar a esse esforço de familiarização a ideia de que parece haver uma espécie de tensão que atravessa o empreendimento de Wendt. De um lado, o autor foi confrontado pela realidade do seu presente, marcada por fenômenos que não condiziam com o que até então se tinha como as verdades teoria estruturalista de política internacional, especialmente o inexplicável fim da Guerra Fria e a posterior manutenção da OTAN sem um inimigo que justificasse a aliança. Isso teria deixado claro que, em um presente marcado por esse tipo de mudança que escapa ao léxico por meio do qual viemos a entender o mundo, estruturas sociais não podem ser tudo o que explica a realidade. Do outro lado, Wendt também foi confrontado pelo comprometimento com os cânones da teoria social moderna, principalmente pelo estruturalismo que marca as ciências sociais desde o século XX – um tipo de reflexão o qual, para poder falar de mudança, fala antes daquilo que há de relativamente estático no mundo. A esse comprometimento ainda podemos adicionar aquele para com a própria identidade disciplinar das RI, que é parcialmente definida pelas heranças do estruturalismo social e do uso do conceito de estrutura conforme proposto pela teoria econômica neoclássica, mas que também inclui a centralidade do estado como ator unitário e, mais recentemente do que frequentemente se admite na disciplina, da anarquia como o problema que justifica a teoria de política internacional.

Nesse contexto, parece que, para lidar com essa tensão e desenvolver uma ontologia social orientada pelo debate agente-estrutura, Wendt teve de recorrer, antes, a uma ontologia de intencionalidade. Esse ponto é explorado em maior detalhe no último capítulo, onde fica claro que o movimento de entrelaçar holismo, idealismo e intencionalidade serviu ao fim estratégico de permitir que Wendt falasse de diferentes realidades internacionais em termos de origens, ao mesmo tempo em que ele se esquivou da necessidade de especificar as supostas origens de um presente que seria cada vez mais marcado pela velocidade da mudança. Além disso, essa tensão nos ajuda a fazer sentido da relação desse e de outros comprometimentos, tanto ontológicos quanto epistemológicos, que acompanham a teoria wendtiana, principalmente na medida em que a intencionalidade é ela mesma característica da problematização modernista da soberania e da construção do sujeito racional.

Em vista disso, em um “primeiro momento” desconstrutor, enfatizei o quanto importante é o movimento wendtiano de afirmação do passado, do presente e do possível futuro de culturas de anarquia internacional sem, contudo, explicar a suposta passagem

de uma estrutura cultural para a outra. Se ele assim o fizesse, a sua hipótese constitutiva, do jeito que é formulada, simplesmente não se sustentaria. Positivar que cada uma dessas culturas representa uma nova origem para a política internacional é central para que a explicação funcione na forma heroica da *via media* arquitetada por Wendt. Essa observação se complicou ainda mais quando, em um “segundo momento”, propus que o sistema moderno de estados no centro da teoria wendtiana, o qual Wendt toma como o presente consumado da política mundial, é ele próprio um efeito discursivo da invocação do imaginário espaço-temporal da política da soberania. Nesse sentido, a desconstrução da hipótese construtivista de Wendt à luz da problematização política da soberania nos mostrou que a sociedade de estados não é a norma da soberania, e que a aparência constitutiva da norma é um efeito mantido por contínuos atos de suspensão que permitem delimitar os contornos espaço-temporais do pertencimento e do não-pertencimento internacional.

Assim, tudo o que foi apresentado nos capítulos 1 e 2 serviu, de uma forma ou de outra, para que pudéssemos argumentar que o sistema de estados teorizado por Wendt é moderno, basicamente, por duas razões. Em primeiro lugar, porque ele projeta a *rationale* da política da soberania para a política na sua globalidade, entendida, agora, nos termos da história do sistema internacional e das suas culturas anárquicas. E, em segundo lugar, porque essa projeção da política da soberania tem como base a reificação do suposto presente da política mundial, que aconteceria dentro dos limites onde os estados são soberanos e a sua grande maioria *reconhece* a soberania alheia. Portanto, o trabalho crítico realizado no capítulo 3 visou demonstrar que a hipótese construtivista de Wendt é, na verdade, sobre a suposta cultura de anarquia internacional do sistema moderno de estados, e que essa cultura é radicalmente impossível.

Nesse sentido, também busquei pontuar que a impossibilidade da cultura Lockeana não desaparece quando Wendt postula, alguns anos mais tarde, que as lógicas culturais sistêmicas levarão a um estado mundial. Embora o construtivista pareça ter se esforçado para submeter o internacional ao universal quando falou da primazia da lógica do reconhecimento, vimos que o universal é submetido, desde o princípio, ao particularismo subjacente ao imaginário ao qual Wendt subscreve sobre como e onde a política deve acontecer, no presente, para que os seres humanos realizem a promessa soberana da sua subjetividade. Consequentemente, a hipótese de Wendt sobre o estado mundial é tão impossível quanto o presente por ele idealizado como plataforma para o

futuro. Quando o ideal da horizontalidade guia a problematização da experiência histórica, parece evidente que essa problematização não pode ultrapassar a exigência da construção de limites espaço-temporais que seriam a condição presente de possibilidade para a chegada a um futuro que só pode existir na forma de um desejo.

A teoria wendtiana se mostrou, dessa forma, uma instância das práticas de espacialização e temporalização que, para distinguirem a política da não-política, e, assim sendo, a política internacional da não-política internacional, funcionam continuamente para despolitizar a dimensão do político inerente a qualquer entendimento da política. Wendt toma como um dado que é no interior das fronteiras espaço-temporais do sistema de estados que a luta temporal dos homens por autonomia se desenrola, mediada pela coletividade dos estados. Se Wendt e outros teóricos de RI realmente acreditam que há vida depois do estado e do sistema internacional não importa, pois, de todo modo, eles nos dizem que o há de importante no mundo da política acontece, no presente, entre estados soberanos. Exemplar de um discurso que se sustenta por múltiplas exclusões, o construtivismo wendtiano sugere que as RI são parte integral da (im)possibilidade da política da soberania, e, assim sendo, da sua própria possibilidade radicalmente impossível. O texto de Wendt demonstra, mesmo sem querer, que assim como o estado e o sistema de estados que giram na sua órbita, a soberania é um efeito intrinsecamente precário de performatividade, o qual, para manter o semblante da estabilidade e o poder de reger o “mundo”, depende da sua contínua estabilização por meio da iteração de atos de discriminação.

Ser soberano diz respeito, portanto, a uma modalidade de ser e agir no mundo que exige a contínua delimitação do que seria viver em segurança e agir como tal. É claro que historicizar o sujeito dessa forma não é argumentar que os seres humanos não eram racionais antes de Descartes vir com a ideia maluca, pois impensável no seu tempo, de que o homem é um *Cogito*. Fazê-lo é apenas dizer que o que essa capacidade reflexiva significa e exige da experiência histórica foi construído no contexto problemático, e até hoje não resolvido definitivamente, de responder como é possível viver em comunidade política cuja autoridade não possuísse qualquer origem extra-humana de significado. A resposta moderna, vimos, foi a secularização da universalidade da condição humana, ancorada, agora, no princípio da razão que faz do ser humano um sujeito que ambiciona a horizontalidade imbuída ao seu reconhecimento como um igual.

Logo, parece claro que as complexidades inerentes ao problema político da soberania não deixaram de existir só porque as margens territoriais dos estados vieram a ser relativamente asseguradas jurídica e militarmente. As complexidades permanecem e seguem a desafiar a estabilidade do imaginário soberano porque elas são, em grande medida, consequências da separação entre o universo da interioridade de um animal que é sujeito porque é capaz de refletir sobre o mundo e esse mundo a ele externo sobre o qual ele reflete, e que, assim sendo, é feito objeto *legítimo* do seu pensamento e da sua intervenção. Elas são consequências, em outras palavras, da articulação do problema da comunidade política nos termos da soberania agora ancorada no mundo dos homens. Daí o que podemos chamar de “retrato” da vida política contemporânea. No hoje da nossa cultura, ser humano é ter acesso ao que os nossos direitos civis e políticos nos prometem. É ser, antes de tudo, um cidadão. E mesmo quando reivindicações de humanidade são consideradas mais urgentes que aquelas da cidadania, não é incomum que o que é considerado digno do ser humano seja enquadrado de acordo com o léxico particularista que nos é familiar, como é o caso, por exemplo, do discurso dos direitos humanos a serem perseguidos no interior do sistema de estados, pelos estados.

Isso sugere que análises políticas da soberania, como a aqui intencionada, são importantes porque nos mostram que quando nos ensinam a temer o retorno a um mundo sanguinário, narrativas sobre a política internacional não podem fazer mais do que adiar o encontro inevitável com a natureza paradoxal da nossa dupla e controversa realidade de cidadãos e seres humanos. Esse é um encontro, em última instância, com peso da responsabilidade pela arbitrariedade das violências exercidas sobre pessoas de carne e osso, tão humanas quanto nós mesmos. Tudo isso em virtude da preservação do excepcionalismo, cravado no espaço e memorado no tempo, da nossa humanidade domesticada na imagem do bom cidadão que hoje, mais do que nunca, deve lidar com o sangue fétido que colore as suas mãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallando e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984.

ASHLEY, Richard. Untying The Sovereign State: a double reading of the anarchy problematique. *Millenium – Journal of International Studies*, vol. 17, n. 2, 1988. Disponível em: <<http://mil.sagepub.com/content/17/2/227.refs>>. Acesso em: out 2017.

_____. Living on Border Lines: Man, Poststructuralism, and War. In: DER DERIAN, James & SHAPIRO, Michael J. (Editors). *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*. New York: Lexington Books, 1989. p. 259-321.

_____. The Powers of Anarchy: theory, sovereignty, and the domestication of global life. In: DER DERIAN, James (Editor). *International Theory: Critical Investigations*. New York: NY University Press, 1995, p. 94-128.

_____.; WALKER, Robert. B. J. Speaking the Language of Exile: Dissidence in International Studies. *International Studies Quarterly*, vol. 34, n. 3, 1990, p. 367-416. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2600569>>. Acesso em: out 2017.

BARTELSON, Jens. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: University Press, 1995.

_____. Towards a Genealogy of ‘Society’ in International Relations. *Review of International Studies*, vol. 41, n. 4, 2015, p. 675–692. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-international-studies/>>. Acesso: out 2017.

BARTHES. Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buoggermino e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.

_____. *Precarious Life: the powers of mourning and violence*. London: Verso, 2004.

CAMPBELL, David. Why Fight: humanitarianism, principles, and post-structuralism. *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 27, n. 3, 1998, p. 497-521. Disponível em: <journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/03058298980270031001>. Acesso em: out 2017.

CONNOLLY, William. The Complexity of Sovereignty. In: EDKINS, Jenny; PIN-FAT, Véronique; SHAPIRO, Michael J. (Editors). *Sovereign Lives*. New York: Routledge, 2004, p. 23-40.

DAVID, Colins. Hauntology, Spectres and Phantoms. *French Studies*, vol. 59, n. 3, 2005, p. 373–379. Disponível em: <<https://academic.oup.com/fs/article/59/3/373/638853/Hauntology-spectres-and-phantoms>>. Acesso: out 2017.

DER DERIAN, James & SHAPIRO, Michael J. (Editors). *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*. New York: Lexington Books, 1989.

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

_____. *Memories for Paul de Man*. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. *Limited, Inc.* Evanston: Northwestern University Press, 1988.

_____. *Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning and the new international*. New York: Routledge, 1993.

_____. *Politics of Friendship*. New York: Verso, 1997.

_____. Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences. In: _____ . *Writing and Difference*. London: Routledge, 2002.

DILLON, Michael; REID, Julian. Global Governance, Liberal Peace, and Complex Emergency. *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 25, n. 1, 2000, p. 117-143. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/40644986>>. Acesso em: out 2017.

DONNELLY, Jack. The Discourse of Anarchy in IR. *International Theory*, vol. 7, n. 3, 2015, p. 393-425. Acesso: <<https://www.cambridge.org/core/journals/international-theory/>>. Acesso: out 2017.

DOTY, Roxanne L. D. Desire all the way down. *Review of International Studies*, n. 26, vol. 1, 2000, p. 137-139. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-international-studies>>. Acesso: out 2017.

EDKINS, Jenny. *Poststructuralism & International Relations: bringing the political back in*. Boulder: Lynne Rienner, 1999.

_____.; PIN-FAT, Véronique. The Subject of the Political. In: _____; _____; PERSRAM, Nalini (Editors). *Sovereignty and Subjectivity*. Boulder: Lynne Rienner, 1999, p. 01-20.

_____. Sovereign Power, Zones of Indistinction, and the Camp. *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 25, n. 1, 2000, p. 3-25. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40644981>>. Acesso em: out 2017.

EPSTEIN, Charlotte. Constructivism or the Eternal Return of Universals in International Relations: Why returning to language is vital to prolonging the owl's flight. *European Journal of International Relations*, vol. 19, n. 3, p. 499–519.

Disponível em: <journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1354066113494669>. Acesso: out 2017.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul (Editors). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

_____. What is Enlightenment? In: RABINOW, Paul (Editor). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, p. 32-51.

_____. *História da Sexualidade I: vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 1988.

_____. The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom. In: RABINOW, Paul (Editor). *The Essential Works of Michel Foucault, vol. 1: Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New Press, 1997, p. 281-302.

_____. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Selma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. What is Critique? In: _____. *Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007, p. 41-82.

_____. *Segurança, Território, População*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

_____. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins, 2010.

_____. *Do Governo de Si e dos Outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martin Fontes, 2010.

_____. *The Courage of Truth*. New York: Palgrave MacMillan, 2011.

_____. Verdade e Poder. In: _____. *A Microfísica do Poder*. Tradução de Lilian Holzmeister e Angela Loureiro de Souza. São Paulo: Graal, 2012, p. 35-54.

GILPIN, Robert. *Political Economy of International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

GLYNOS, Jason; HOWARTH, David. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Abingdon: Routledge, 2007.

GUZZINI, Stefano; LEANDER, Anne (Editors). *Constructivism and International Relations: Wendt's constructivism and its critics*. New York: Routledge, 2006.

_____. Wendt's Constructivism: a relentless quest for synthesis. In: GUZZINI, Stefano; LEANDER, Anne (Editors). *Constructivism and International Relations: Wendt's constructivism and its critics*. New York: Routledge, 2006.

- HANSON, Donald W. Thomas Hobbes's "Highway to Peace". *International Organization*, vol. 38, n. 2, spring 1984, p. 329-354. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2706444>>. Acesso em: out 2017.
- HELLIWELL, Christine; HINDESS, Barry. 'Culture', 'Society' and the Figure of Man. *History of the Human Sciences*, vol. 12, n. 4, 1999, p. 01-20. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/09526959922120441?journalCode=hhs>>. Acesso: out 2017.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Abril, 1974.
- IKENBERRY, John G. Institutions, Strategic Restraint, and the Persistence of American Postwar Order. *International Security*, vol. 23, n. 3, 1999, p. 43-78. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2539338>>. Acesso em: out 2017.
- MEAD George H. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- _____. What Is Enlightenment? [online]. Disponível em: <<http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>>. Acesso em: out 2017.
- MEHLMAN, Jeffrey. The "Floating Signifier": From Lévi-Strauss to Lacan, *Yale French Studies*, n. 48, 1972, p. 10-37. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2929621>>. Acesso em: out 2017.
- KEOHANE, Robert. International Institutions: Two Approaches. *International Studies Quarterly*, vol. 32, n. 4, 1988, p. 379-396. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2600589>>.
- KLEINGELD, P. The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 36, n. 1, 1998, p. 77-97. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/228899>>. Acesso em: out 2017.
- KRAMER, Matthew H. *Hobbes and the Paradoxes of Political Origins*. Basingstoke: Macmillan, 1997.
- KRISTEVA, Julia. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991.
- LACLAU, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso, 1990.
- _____. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.
- _____. *Emancipation(s)*. London: Verso, 2007.

_____. MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso, 1985.

LEBOW, Richard N. *The Politics and Ethics of Identity: In Search of Ourselves*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

LEFORT, Claude. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1988.

LEITE, Iara C. Argumentos Para uma Dissociação da Filosofia Política de Thomas Hobbes da Tradição Realista. *Contexto Internacional*, vol. 27, n. 1, 2005, p. 07-50. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-85292005000100001&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: out 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge, 1987.

LOVEJOY, Arthur O. Lovejoy. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

LUMSDEN, Simon. *Self-consciousness and the critique of the subject: Hegel, Heidegger, and the poststructuralists*. New York: Columbia University Press, 2014.

MANNING, Erin. Time for Politics. In: EDKINS, Jenny; PIN-FAT, Véronique; SHAPIRO, Michael J. (Editors). *Sovereign Lives*. New York: Routledge, 2004, p. 61-78.

MEARSHEIMER, John. *The Tragedy of Great Power Politics*. New York: W. W. Norton & Company, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario da Silva. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ORTEGA, Francisco. *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Para uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Sinergia/Singular, 2009.

OWENS, Patricia. Method or madness: sociolatriy in international thought. *Review of International Studies*, vol. 41, n. 4, 2015, p. 655-674. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-international-studies>>. Acesso em: out 2017.

PERSRAM, Nalini. Coda: sovereignty, subjectivity, strategy. In: EDKINS, Jenny; PIN-FAT, Véronique; _____. (Editors). *Sovereignty and Subjectivity*. Boulder: Lynne Rienner, 1999, p. 163-175.

RANCÈRE, Jacques. Ten Thesis on Politics. *Theory & Event*, vol. 5, n. 3, 2001. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/32639>>. Acesso em: out 2017.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix: 1995.

SINGER, David J. The Level-of-Analysis Problem in International Relations. *World Politics*, vol. 14, n. 1, 1961, p. 77-92. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2009557>>. Acesso em: out 2017.

ROSE, Gideon. Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy. *World Politics*, vol. 51, n. 1, 1998, p. 144-172. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/world-politics>>. Acesso: out 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCHMITT, Carl. *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: Chicago University Press, 2005.

SPRUYT, Hendrik. Institutional Selection in International Relations: state anarchy as order. *International Organization*, vol. 48, n. 4, 1994, p. 527-557. Disponível: <<https://www.jstor.org/stable/2706895>>. Acesso: out 2017.

_____. *The Sovereign State and Its Competitors: an analysis of systems change*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

STAVRAKAKIS, Yannis. *Lacan and the Political*. New York: Routledge, 2002.

SCHWELLER, Randall. *Unanswered Threats: Political Constraints on the Balance of Power*. Princeton: University Press, 2006.

WALTZ, Kenneth N. *O Homem, o Estado e a Guerra: uma análise teórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Teoria das Relações Internacionais*. Tradução de Maria Luísa Felgueiras Gayo. Lisboa: Gradiva, 2002.

WALKER, Robert B. J. *After the World, Before the Globe*. New York: Routledge, 2010.

_____. *Inside/Outside: Relações Internacionais como teoria política*. Tradução de Luís Carlos Moreira da Silva. Rio de Janeiro: PUC-Rio e Epicuei, 2013.

_____. The Doubled Outsides of the Modern International. In: _____. *Out of Line*. New York: Routledge, 2016, p. 54-81.

WENDT, Alexander. The Agent-Structure Problem in International Relations Theory. *International Organization*, vol. 41, n. 3, 1987, p. 335-370. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2706749>>. Acesso em: out 2017.

_____. Anarchy is what States Make of it: the social construction of power politics. *International Organization*, vol 46, n. 2, 1992, p. 391-495. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2706858>>. Acesso em: out 2017.

_____. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a.

_____. Why a World State is Inevitable. *European Journal of International Relations*, vol. 9, n. 4, 2003b, p. 491-542. Disponível em: <<http://ejt.sagepub.com/content/9/4/491>>. Acesso em: out 2017.

_____. Theory Talk #3: Alexander Wendt: Alexander Wendt on UFO's, Black Swans and Constructivist International Relations Theory [online]. Disponível em: <<http://theory-talks.org/2008/04/theory-talk-3.html>>. Acesso em: out 2017.

_____. *Quantum Mind and Social Science: unifying physical and social ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

WEBER, Cynthia. *Simulating Sovereignty: intervention, the state, and symbolic exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *International Relations Theory: a critical introduction*. Abingdon: Routledge, 2009.

_____. Sovereignty, Sexuality And The Will To Trump: a queer IR analysis and response [online]. Disponível em: <<https://thedisorderofthings.com/2016/11/27/sovereignty-sexuality-and-the-will-to-trump-a-queer-ir-analysis-and-response/>>. Acesso em: out 2017.

_____. The Trump Presidency, Episode 1: simulating sovereignty. *Theory & Event*, vol. 20, n. 1, 2017, p. 132-142. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/650869>>. Acesso em: out 2017.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octayn Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. *Terrying with the Negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*. Durham: Duke University Press, 1998

_____. *For they know not what they do: enjoyment as a political factor*. New York: Verso, 2008.

ZEHFUSS, Maja. *Constructivism in International Relations: the politics of reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.