

O sujeito nas Relações Internacionais: um problema epistemológico*

The subject in International Relations: an epistemological problem

Luciano da Rosa Muñoz¹

Este artigo pretende expor a categoria do sujeito em relações internacionais a avaliação crítica. Assim, provê ao leitor um quadro geral de seus limites históricos e conceituais. Em lugar dele, aponta para a ferramenta genealógica de Foucault, bem como para a análise do discurso e a intertextualidade como caminhos alternativos. Finalmente, argumenta que esses instrumentos analíticos podem tornar possível que se deixe de lado representações essencialistas tais como o Estado e a identidade nacional.

Palavras-chave: Genealogia. Saber-poder. Análise do discurso. Intertextualidade.

Abstract

This paper intends to expose the category of the subject in international relations to critical evaluation. Thus it provides the reader with a general picture of its historical and conceptual limits. Instead it points to Foucault's genealogical tool as well as discourse analysis and intertextuality as alternative paths. It finally argues that this analytical devices may render possible to set aside essentialist representations such as the state and the national identity.

Keywords: Genealogy. Power/knowledge. Discourse analysis. Intertextuality.

1 Introdução

Resumo

* Recebido em: 27/02/2015.

Aprovado em: 23/04/2015.

¹ Doutorando em Relações Internacionais na Universidade de Brasília (UnB) e Professor de Relações Internacionais no Centro Universitário de Brasília (UniCEUB) e de História na União Pioneira de Integração Social (UPIS). E-mail: lmunoz1984@hotmail.com.

Pretendemos apresentar as inquietações que se seguem a partir de um importante *insight* nietzscheano: o *sujeito* foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra. Em outras palavras, a pressuposição de que haja um *agente* por trás do fazer, do atuar e do devir é uma *ficção* acrescentada à ação – a *ação* é tudo. Somente por meio de uma sedução da *linguagem*, a qual mal-entende que todo agir é determinado por um *ser* que o dá causa é que poderá parecer diferente (NIETZSCHE, 2009, p. 33-34). O texto divide-se assim em três seções, as quais buscam desenvolver, ampliar e contextualizar os três binômios destacados, par a par: agente-sujeito; ficção-ser; linguagem-ação.

Consideramos crucial que se proceda às análises pós-positivistas em relações internacionais que sejam capazes de deslocar a categoria analítica do “sujeito”. Tempos não convencionais exigem análises não convencionais. Em nossos dias, em que grassam fenômenos transversais e descentralizados, parece-nos cada vez menos provável apontar sujeitos monolíticos – digamos, Estados nacionais –, cujas identidades e responsabilidades possam estar de uma vez delimitadas. Ao contrário, buscaremos sinalizar para a genealogia *foucaultiana* e para a ferramenta de intertextualidade como caminhos analíticos alternativos adequados a um mundo em transformação.

2 O agente: o sujeito

Há um lugar-comum em nossas análises de relações internacionais: indagar-se sobre o “quem”, sobre o “sujeito” de uma ação – sobre o “responsável”. Tal hábito mental é tomado como algo dado, como uma obviedade ou algo “natural” que deve estar fora de questão. Assim, tende a desaparecer no subterrâneo de um pressuposto impensado, como um “modo de conhecer” que impregna os fundamentos de quaisquer abordagens “racionalistas”. Esse *nosso* pensar a partir de um “sujeito constituinte” do real também possui, entretanto, sua historicidade e contingência próprias. Ao contrário do que parece, nossos “modos de representação”, embora absolutamente arraigados em nós mesmos por meio de atos reiterados de repetição, também possuem um nascedouro, também carecem de uma virtude pétreia. As “relações internacionais” são uma das várias facetas da modernidade. Há pouco mais de cem anos, quando surgiu como *disciplina*, foi preciso disciplinar, emoldurar suas próprias fronteiras

epistemológicas. A herança recebida está estreitamente correlacionada ao surgimento, em fins do século XVIII, de dois de nossos conhecidos: o *homem moderno* e a *soberania nacional*.

Por um lado, segundo Foucault, o pensamento moderno pare o “homem” como duplo empírico-transcendental (FOUCAULT, 2007, p. 439-444), sujeito racional de conhecimento que tem de assumir sua finitude, que converte a si mesmo em objeto do saber. Na espessura do corpo reside sua “natureza”, o condicionante fisiológico e empírico ao próprio pensar; das ilusões da humanidade, no entanto, emerge sua “história”, a esperança da transcendência, de uma extensão do “homem” para além dos corpos, de alguma dialética de sentido universal. Por outro lado, a modernidade também confere subjetividade ao “Estado”, conceitua-o como capaz de conhecer e de agir analogamente ao “homem”. Quer dizer, não se trata mais de pensar o corpo do Rei – tal qual no *Ancien Régime* – como idêntico ao Estado; ao contrário, trata-se agora de dispersar a soberania em um corpo social, o qual passa a compor-se de cidadãos nacionais. Na virada para o século XIX, o rei torna-se homem; o Estado-patrimônio, Estado-nação; as relações interdinásticas, internacionais.

Como bem pondera Bartelson (1995, p. 186-190), o saber moderno reposiciona a “soberania” como princípio organizador e como grade de inteligibilidade de nossa realidade política. Isso ocorre, igualmente, por intermédio de um desdobramento empírico-transcendental. É a soberania que estabelece a condição de possibilidade do Estado-nação como sujeito, o qual é descrito em abstrato e diferencia-se ética e ontologicamente de outras formas de arranjo da vida política. Ao mesmo tempo, a soberania permite que o Estado-nação seja analisado como objeto de um saber empírico, dentro de uma determinada conjuntura histórica. Mais importante, o princípio de soberania emerge na modernidade como uma moldura, um *parergon* que traça a linha entre o interno – o espaço da “ordem” de cada Estado-nação – e o externo – o espaço do “caos” do sistema internacional.

A soberania possui a face dupla do deus Jano: é a linha demarcatória entre o familiar e o estranho, entre o “doméstico” e o “estrangeiro”. A um só tempo, seus quatro olhos vislumbram, dois a dois, o “dentro” e o “fora”; é o que dá ao Estado-nação seu invejado e intocado *status* de “sujeito internacional”, de “representante” de um corpo social, de um conjunto de “homens”, cidadãos seus. A soberania é um *parergon*, pois delimita divisas ontológicas,

geográficas e cronológicas entre os fenômenos; não está jamais *dentro*, jamais *fora*, já que é a própria condição de possibilidade da divisão que ajuda a constituir; *investe* o “real” em uma incessante atividade de emolduramento (BARTELSON, 1995, p. 51). Que se marque, assim, um primeiro ponto: nossas análises em relações internacionais não problematizarão a epistemologia do “sujeito constituinte” desde que tomem como dado o primado do *cogito*, do homem racional, causa de suas ações; desde que assumam a analogia entre “homem” e “Estado-nação”; desde que tomem, por consequência, a soberania como característica essencial e inerente à vida política.

O “sistema internacional”, entendido como um todo distinto da soma de suas partes, também surge historicamente no final do século XVIII. É em 1789 que Jeremy Bentham cunha em uma nota de rodapé a palavra “internacional”; o “internacional” surge investido e disciplinado pela linguagem e pela revolução (DERIAN, 1989, p. 5). *Pari passu*, emerge a “sociedade disciplinar”. Guilhotinado o Rei, tem fim sua economia punitiva centrada no espetáculo e no suplício atroz do corpo dos condenados. De agora em diante, fabricam-se “sujeitos”, sujeitos responsáveis por suas ações; sujeitos à “brandura” de um novo tipo de penalidade que os quantifica e os esquadrinha nos espaços individualizados das prisões. Ao mesmo tempo, “sujeitos” sujeitos à docilidade de seus corpos, doravante submetidos a um circuito de produção industrial útil, a um pertencimento aferrado ao princípio das nacionalidades. Não por coincidência, é Bentham também quem idealiza o modelo disciplinar do *Panopticon*². Assim, no limiar de nossa modernidade, o “homem” é um todo duplo: sujeito *de* conhecimento; sujeito *ao* conhecimento:

O corpo do rei, com sua estranha presença ma-

terial e mítica, com a força que ele mesmo exhibe ou transmite a alguns, está no extremo oposto dessa nova física do poder definida pelo panoptismo; seu campo é ao contrário toda aquela região de baixo, a dos corpos irregulares, com seus detalhes, seus movimentos múltiplos, suas forças heterogêneas, suas relações espaciais; são mecanismos que analisam distribuições, desvios, séries, combinações, e utilizam instrumentos para tornar visível, registrar, diferenciar e comparar: física de um poder relacional e múltiplo, que tem sua intensidade máxima não na pessoa do rei, mas nos corpos que essas relações, justamente, permitem individualizar (FOUCAULT, 2013b, p. 197).

No século XIX, o Estado termina de *usurpar* as funções do Deus cristão, “sujeito constituinte” tão caro à mentalidade medieval. O Estado é o novo sujeito impalpável, invisível, porém panóptico, que tudo toca, que tudo vê. Cabe à “presença soberana” do Estado agora a tarefa de disciplinar o contingente, de conjurar o incerto. Numa palavra: é forçoso demarcar essencialmente as “identidades nacionais”. Simultaneamente, cabe à “presença soberana” do “homem racional” fixar sua própria identidade, para o que a psiquiatria também usurpa para si funções dogmáticas na delimitação e exclusão da ampla camada dos “anormais”.³ O anormal é o estranho, é o estrangeiro; e o estrangeiro é o outro. O processo de constituição das identidades nacionais, capitaneado cada qual pelos Estados soberanos, dá-se de maneira negativa e relacional, vale dizer, ocorre pela separação espacial da alteridade, *vis-à-vis* a diferença. A construção identitária envolve a inscrição de fronteiras que permitem traçar a linha entre “interno” e “externo”, “nós” e “eles”, “doméstico” e “estrangeiro”, “normal” e “patológico”. Do sujeito gramatical decorrem os pronomes possessivos: afinal de contas, é o Estado soberano, sujeito de direito, *quem* vigia e guarda *seu* território, *sua* população, *seus* nacionais.

Um dos instrumentos de que o Estado dispõe para assegurar que sua identidade nacional seja coesa e íntegra é sua política externa. De um ponto de vista meramente racionalista, é possível dizer que o “sistema internacional” é um conjunto de unidades independentes e autônomas entre si, atores unitários cujas identidades estão fixadas e dadas de antemão, antes mesmo que entrem em *relações internacionais* com seus pares. Em um trocadilho intraduzível, Campbell pontua, ao inverso, que a política externa

² “O princípio [do *Panóptico*] é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre: esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente.” (FOUCAULT, 2013b, p. 190).

³ Nesse sentido, remetemos o leitor às análises constantes em Foucault (2006, p. 254-298; FOUCAULT, 2010, p. 47-68).

– *foreign policy* – pode não estar preocupada com relações entre Estados entendidos como entes a-históricos, cujas identidades estão dadas e congeladas desde sempre, mas sim com o estabelecimento de fronteiras que constituem, a um só tempo, o “Estado” e o “sistema internacional”. A política externa, assim entendida, é uma política que torna “estrangeiro” – *foreign* – certos atores e eventos. Isso ocorre, eminentemente, pelo investimento performativo de “discursos de perigo”, por meio dos quais o “externo” é atrelado à insegurança, ao irracional, à anarquia⁴.

O pensamento hegeliano é um desses marcos criadores da nossa modernidade. Em 1806, Hegel assistiu em Viena a derrota de seus compatriotas prussianos frente a *Grande Armée* e ao gênio militar e estratégico de um sujeito: Napoleão Bonaparte. Pareceu então a Hegel que Bonaparte enfeixava em sua pessoa o próprio “espírito do mundo”, o próprio advento do Estado-nação em sua necessidade histórica. Ao século XIX, o imperador francês foi o protótipo do “homem racional” que submete as forças cegas da *fortuna* por meio de cálculos táticos e de armadilhas perspicazes. Igualmente, foi a própria figura símbolo da expansão do princípio das nacionalidades e da promessa kantiana do “esclarecimento” e da razão libertadora. Foi, em suma, a ponte ideal para a analogia entre “homem” e “Estado”; Napoleão, o “homem de Estado” ideal.

Não deve causar surpresa, portanto, que a filosofia da história de Hegel professe tamanha fé no Homem, na Razão, no Estado. Não deve o Estado soberano apenas vigiar e guardar seus nacionais e seu território, assegurar a continuidade de suas identidades como imperativos apaziguadores, zelar pela higidez de suas fronteiras; o Estado *deve* cumprir um mandato ético como sujeito protagônico da “história universal”. Nesse momento, pela primeira vez, a “História” ganha ares divinos: Clio torna-se um todo coeso e universal, o qual encerra todo o “real” e organiza a “marcha do mundo” em estágios dialéticos

⁴ “Given the alternative standpoints from which one can appreciate the coeval emergence of the ‘state’ and the ‘international’ system, it is not possible to simply understand international relations as the existence of atomized states that are fully fledged intensive entities in which identity is securely grounded prior to foreign policy. Foreign policy shifts from a concern of relations *between* states that take place *across* ahistorical, frozen, and pre-given boundaries, to a concern with *the establishment of the boundaries* that constitute, at one and the same time, the ‘state’ and ‘the international system.’ Conceptualized in this way, foreign policy comes to be seen as a political practice that makes ‘foreign’ certain events and actors” (CAMPBELL, 1998, p. 61).

de *melhoramento* sucessivo, de evolução ou, o que foi o próprio nome do século XIX, de progresso. Na matriz hegeliana, internamente, o Estado é o ente político encarregado de promover a unidade entre universal e particular, de arbitrar os *diferendos*. A “história universal”, por sua vez, não é uma força irracional, não é contingência; é um *desenvolvimento* necessário da Razão rumo à autorrealização final do “espírito do mundo”, a sua autoconsciência e à liberdade humana. Externamente, o Estado nacional, no bojo do sistema internacional, é o canal por meio do qual a “história universal” encerra a si mesma, onde cessam os conflitos; onde sobrevém a reconciliação final. Vê-se, portanto, que o Estado cumpre uma *finalidade*: desça a terra a escatologia (BARTELSON, 1995, p. 215-220).

A Nietzsche, entretanto, o pensamento hegeliano parecia nada mais do que uma teologia disfarçada. Em primeiro lugar, era preciso fazer a crítica da “objetividade” e da Razão como duas entre outras presunções do “homem moderno”. Em 1806, não era Napoleão, mas era o próprio Hegel o “sujeito” de sua filosofia da história. Não havia ali algo como um “sujeito puro do conhecimento”. O corpo era “quem” filosofava; para além de sua finitude empírica, não havia nada⁵. Em segundo, a “felicidade” prometida pela dialética hegeliana não poderia jamais localizar-se na “história”, cujo excesso depunha contra a vitalidade dos corpos mesmos: assim, seria preciso não lembrar, mas esquecer. Em sua inspiração heraclítica, Nietzsche situa a “felicidade” não na “febre historicista” ou em um *Geist* que faz promessas e *difere* realizações, mas no *limiar do instante*. Assim, pontua uma ironia da modernidade: o “homem racional” que quisesse enxergar tudo por uma lente exclusivamente histórica careceria de “força plástica”, de ímpeto criador, tal um animal que ruma sempre os mesmos alimentos (NIETZSCHE, 2005a, p. 72-73).

Da mesma forma, Nietzsche é um profundo crítico de outras duas ideias que se apresentam na tradição hegeliana: a de que deve haver um “sentido histórico”, quer dizer, de que a “História” deve compor-se de uma

⁵ “A história compreendida à maneira hegeliana foi ironicamente chamada de a marcha de Deus pela terra, mas sendo este próprio Deus somente uma criação da história. Foi nas cabeças hegelianas que ele se tornou transparente e compreensível para si mesmo, tendo já transposto todos os graus dialeticamente possíveis do seu futuro até esta última autorrevelação: de maneira que, para Hegel, a culminância e o acabamento do processo universal coincidem com sua própria existência berlinense” (NIETZSCHE, 2005a, p. 145).

verdade providencial, a qual seria apreensível pela Razão; em outras palavras, de que o “homem moderno” – leia-se ocidental – poderia ou deveria fazer julgamentos de valor sobre épocas passadas; e a ideia de que a “História” caminharia de modo progressivo e linear, ou seja, de que possuiria uma finalidade, um imperativo teleológico em direção a um “bem maior”. Que se rechaçasse a estatolatria: em fins do século XIX, o Estado-nação não era um centro emanador de sentido, um “sujeito histórico” no desempenho de suas funções éticas, mas um mero regaço para patriotismos⁶. Em lugar disso, o que Nietzsche propõe é o resgate de uma ideia pré-moderna: o “eterno retorno do mesmo”. O tempo transcorreria sem início, sem fim, eternamente cíclico. Não haveria qualquer *fiat lux*, qualquer “sexto sentido” por detrás dos fatos, mas somente *fatum*, inocência do devir. Seria preciso reconhecer, então, que a “Humanidade” não progride, mas patina em círculos⁷.

Com base nisso, é preciso agora marcar um segundo ponto: nossas análises de relações internacionais não escaparão da armadilha epistemológica do “sujeito” desde que assumam que o Estado soberano deva ocupar um papel protagônico na “história universal” ou na “história das relações internacionais”; que o Estado deva ser visto como uma “caixa preta”, um ator unitário cuja identidade nacional está *a priori* fixada desde sua “origem” esquecida ou idealizada no tempo; que esse Estado seja pensado como “quem” dá “sentido” ao processo histórico; desde que se assuma que a “História” deva ter em si mesma algum sentido linear e progressivo que permita que o “homem” contemporâneo possa julgar o passado a partir de valores correntes bem seus; que a “História” tenha um mandato ético ou um *telos* inerente, o qual seria desempenhado pela figura do Estado; desde que o “homem de Estado” seja compreendido como um maximizador racional do “interesse nacional”; desde que, enfim, o Estado seja chamado a demarcar fronteiras entre interno

e externo, “sujeito constituinte” da história de sua própria “política externa”.

As análises amplamente majoritárias em relações internacionais que recorrem ao pressuposto confortável do “sujeito constituinte” podem ser bem sintetizadas no que se denomina “prática heroica”⁸. Em primeiro lugar, parte-se de uma oposição hierárquica simples e não problematizada entre “soberania” e “anarquia”, onde o polo inicial é privilegiado como um ideal regulativo superior, ao passo que o outro é visto como algo derivativo, falho e perigoso. Ao mesmo tempo, “soberania” implica uma “identidade r(n)acional”, uma *presença* contínua e homogênea, um centro único de decisão que preside um “self” coerente e delimitado. Por sua vez, “anarquia” configura um resíduo externo, um domínio caracterizado pela diferença, pela descontinuidade, pela contingência, pela ausência de uma verdade e sentido essenciais. Segundo o pensamento moderno, deve caber, portanto, não apenas ao Estado, senão também a um grupo, a uma classe, a uma comunidade política ou mesmo a um indivíduo – todos “sujeitos” que dão “causa” a ações – exercer uma “prática heroica”, vale dizer, disciplinar seu entorno repleto de ambiguidades e incertezas. A “presença soberana” é uma voz original, um ponto inicial, uma fonte fundadora de verdade e de sentido à qual é forçoso sempre recorrer (ASHLEY, 1988, p. 230).

É preciso agora fazer as seguintes indagações: *por que* problematizar o “sujeito” em relações internacionais? Em outras palavras, por que propor uma análise alternativa? Mais importante: *como* contornar a “chantagem da prática heroica” (ASHLEY, 1988, p. 232-233), segundo a qual não seria possível abandonar o “sujeito” sem se recorrer a uma análise niilista? Se é possível tomar uma posição epistemológica que recuse: (1) o princípio de soberania; (2) o “homem de Estado”; (3) a identidade nacional; (4) a divisão entre interno e externo; (5) o sentido histórico; (6) as ideias de progresso e de finalidade; (7) e a dicotomia dos valores, *que* posição seria essa?

3 A ficção: o ser

No século XX, o projeto libertador do “esclarecimento” não apenas diferiu uma vez mais o cumprimento

⁶ Remetemos o leitor a, por exemplo: Nietzsche 2005b, aforismo 101; 2011a, aforismos 197 e 307; 2012a, aforismos 109 e 377; 2012b, aforismos 17, 241 e 256; 2011c, p. 123-124.

⁷ “Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser. Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em redor de todo o Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda a parte. Curva é a linha da eternidade.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 209).

⁸ Para um *pequeno exemplo* de “abordagem heroica”, remetemos o leitor a Muñoz (2012). Que o presente texto também sirva de autocrítica.

de suas promessas de redenção: converteu-se em barbárie. O otimismo iluminista continha em si mesmo um “germe para a regressão”. Assim, as “práticas heroicas” redundaram em práticas de segregação e de destruição sistemática da alteridade. A filosofia da história que *deveria ao fim* conciliar, “cicatrizando as feridas”, acabou por impor tal “racional” ao “real”. A grande crise do pensamento liberal e a hecatombe das guerras mundiais não foram meros desvios de um lapso irracional ou inumano; foram, ao contrário, rebentos necessários das “leis históricas”, da Razão mesma. O Estado-nação, incumbido de um mandato ético, acabou por expandir-se para também cobrir e organizar todo o “real”. Em nada os totalitarismos deveram ao fervor medieval dos autos-de-fé. Não houve *melhoramento*: o mesmo “ser” que unificava, representava e informava todo o pensar e agir dos cruzados da Cristandade latina, berço que embalou o nascimento do Ocidente, apenas havia mudado suas vestes. Reinvestido na “razão de Estado” e no princípio das “nações”, pôde desempenhar papel semelhante. Fé e razão não eram enfim só antinômicas, mas irmãs:

Na filosofia da história repete-se o que aconteceu no cristianismo: o bem, que na verdade permanece entregue ao sofrimento, é disfarçado como uma força determinando o curso da história e triunfando no final. Ele é divinizado como espírito do mundo ou, pelo menos, como uma lei imanente. Mas, desse modo, não apenas a história se vê diretamente convertida em seu contrário, mas a própria Ideia, que deveria romper a necessidade, o curso lógico do acontecer, é desfigurada. [...] Como mensageiros do poder (ainda que do poder do bem), eles se tornaram eles próprios potências históricas dotados da força de organização e desempenharam enquanto tais seu papel sanguinolento na história real da espécie humana: o papel de instrumentos da organização (ADORNO, 1985, p. 185).

Da mesma maneira, a “revolução” fraudou suas promessas de *internacionalismo* e de salvação universal. Em todos os casos, tratava-se de pensar um “sentido histórico” linear, evolutivo e redentor. A profecia do materialismo histórico previa ao fim da linha uma mesma *civitas dei* antevista desde o século IV. O socialismo prestou homenagem ao mesmo culto da “razão”, do progresso, da ciência e da técnica que havia pautado o pensamento “burguês” no século XIX. Na década de 1950, depois da derrota final do nazi-fascismo e da revelação do Holocausto, o mundo conhecia também os horrores do stalinismo e de seus próprios campos de concentração, os Gulags. Parecia enfim que os totalitarismos mais tinham pareanças do que distinções (CAMUS, 2001, p.

219-281). Parecia que a polarização das ideologias políticas era só fogo-fátuo; havia sido apenas a *discriminação espacial* dos assentos de girondinos e de jacobinos na Convenção Nacional – nada mais. Incapaz de salvar-se a si próprio, o liberalismo burocratizava-se com as “lições” das economias planificadas; incapaz de salvar-se a si próprio, o “socialismo real” flexibilizava-se com as “lições” da transparência de mercado. Nos anos 80, uma constatação surgiu aos olhos incontornável: as metanarrativas eram véus. Todas as teorias que totalizaram o “real” puderam organiza-lo com enorme asseio intelectual, porém escondiam todas o *mesmo*: as relações de poder, as lutas em torno da verdade – sua história real.

Não mais vivemos no século XX, menos ainda no XIX. Vivemos tempos não convencionais, os quais demandam análises não convencionais. Seria plausível dizer que a “presença soberana” perdeu boa parte de seu poder de “parergonalidade”, de sua capacidade de servir de moldura explicativa para o “real”. Paralelamente, notórios são os casos em que não se pode mais situar um “sujeito” responsável, causa monolítica de “suas” ações, ponto emanador de “sentido” – *o centro está agora em toda a parte*. Que satisfaçam quatro exemplos nossos da ordem do dia: o descontrole, a mobilidade e a invisibilidade dos “agentes” financeiros; a ruína dos “Estados falidos” como símbolo do total malogro da “missão civilizadora” ocidental; a “liquidez”, a disseminação e a força do terrorismo fundamentalista; a atomização do mundo cibernético e a incapacidade de se emoldurar o fluxo de informações em dispositivos legais. O Estado não goza mais do dogma da infalibilidade; não se pode mais garantir que desempenhará uma função ética; ao invés de assegurar identidades, não se pode garantir que não dizimará seus próprios cidadãos. Nosso mal-estar não é o mal-estar freudiano: temos excesso de liberdade, mas não muita segurança para exercê-la (BAUMAN, 1998, p. 7-48).

É possível dizer que passamos por uma *crise de representação*⁹. O descrédito atual das teorias e das práticas que buscaram re-apresentar o “real” por intermédio de conceitos e de instituições de alcance universal aponta para a necessidade de abordagens menos pretenciosas, mais localizadas. No âmbito teórico, a crise de representação é a crise do postulado da *semelhança*: não se pode mais

⁹ “Representation is the practice of taking one thing for another, and this assumes the identity of a concept with some identifiable, unspoken presence” (ROSENAU, 1992, p. 95).

dizer categoricamente que uma teoria seja capaz de captar o “real” em sua inteireza; sequer é possível dizer que haja qualquer “coisa em si”, qualquer “verdade” ou “sentido” inerentes ao “real”, porém ocultos na bruma, a aguardar desvelamento. Paralelamente, a linguagem perdeu seu posto inquestionável de veículo de comunicação cristalina; é preciso indagar quem fala, pois sempre haverá um referente interessado. A lógica da representação entre “palavras” e “coisas” parece ter cedido espaço aos tropos, à polissemia: o anátema platônico sobre os sofistas foi levantado. No âmbito prático das instituições, por outro lado, a crise é uma crise de *delegação*: os regimes políticos cada vez representam menos. Os valores “universais” das democracias pouco trouxeram liberdade ao mundo não-ocidental. Ao mesmo tempo, em seu próprio ambiente cultural, muitas de suas engrenagens falharam imersas em práticas nada representativas de patrimonialismo.

Assim, desde uma perspectiva “pós-estruturalista”, é possível afirmar que o “sujeito” tornou-se uma *ficção*. O pensamento moderno reinvestiu uma divisão entre “sujeito cognoscente” e “objeto cognoscível” que perdeu boa dose de atratividade. Não nos parece que se possa hoje facilmente apontar um “sujeito” causador de suas “ações”; não nos parece que haja hoje um “sujeito” que possa facilmente conhecer o “ser das coisas”; não nos parece, enfim, que seja hoje possível distinguir um “sujeito” central que seja ele próprio o fiador de “sentido” para a “realidade”. O que nos parece, isto sim, é que os “sujeitos” investem o “real” a partir de suas posições de interesse; que o “real”, inapreensível em sua complexidade, é *tornado* simples por meio de aparatos conceituais redutores; que seu caráter “neutro” e “universal” é bastante particular; que há, em todos os casos, uma *seleção* do que se deve lembrar, do que se deve esquecer. De que, enfim, a distinção entre “sujeito” e “objeto” encerra, no mais das vezes, posições de domínio e argumentos de (autor)idade que se espera passem recobertos por sua isenção. Hoje o “sujeito” revelou-se *persona*: é só uma máscara por onde transcorre o som¹⁰.

Já se pode fazer agora uma primeira indicação para uma análise alternativa em “relações internacionais”: é preciso supor que *os universais não existem* (FOUCAULT, 2008b, p. 4-6). Em outras palavras, é necessário voltar-se

às *coisas próximas*, a uma análise pontual e fragmentada que não caia na tentação de formular algo como uma teoria total. Em nosso caso, tratar-se-ia de supor que o “Estado”, a “soberania” e a “identidade nacional” *não existem*, com o que seria factível afastar um ponto de vista estatocêntrico e essencialista, bem como eliminar ou diminuir a função heurística do “sujeito”. Supor que o “Estado” não existe teria como resultado apagar as suas funções de emolduramento, desatá-lo, para assim poder decompor a barreira entre “interno” e “externo”. Foucault, por exemplo, em suas análises da “governamentalidade” no Ocidente¹¹, buscou partir de práticas concretas de poder para, somente então, passar aos universais – digamos, ao Estado – pelo filtro dessas mesmas práticas. Quer dizer, tratar-se-ia de *objetivar o sujeito*¹², o qual deveria ser retirado de sua posição central de causa fundadora de “sentido” e reposicionado como efeito construído por práticas discursivas dispersas. Ou ainda, tratar-se-ia de rechaçar a “redução historicista”, a qual parte dos “universais” para passá-los pelo “ralador da história”. Seria necessário, enfim, supor que *não existe* a própria “História”, entendida como um todo global, contínuo, dotado de “sentido” e “finalidade”. A “História” é um incômodo leito de Procusto: que se a faça em pedaços¹³.

É imperioso tentar livrar-se de duas espécies de abordagens históricas, as quais podem vir a passar despercebidas mesmo por aquele “sujeito” que conhece e escreve: o *finalismo* e o *presentismo*. Uma história “fina-

¹¹ Sobre o estudo da “governamentalidade” no Ocidente, remetemos o leitor, inicialmente, a: Foucault (2008a, p. 117-180).

¹² “É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isso o que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo dos acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT, 2014b, p. 43).

¹³ “A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstitui-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda a prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento” (FOUCAULT, 2013a, p. 15).

¹⁰ Sobre as crises do “sujeito moderno” e da “representação”, ver Rosenau (1992), capítulos 3 e 6. Sobre o pós-estruturalismo em geral e sua posição dentro do “terceiro debate”, ver Nogueira (2005), 0, capítulo 7.

lista” é uma história do passado em termos de um “futuro imaginado”, ao passo que uma história “presentista” é uma história do passado em termos de um presente. Quer dizer, o “finalismo” trata o presente como uma projeção do passado, para tanto projetando uma *versão* daquele passado no presente; por sua vez, o “presentismo” trata o passado como uma projeção do presente, para tanto projetando uma *versão* desse presente no passado (BARTELSON, 1995, p. 55). Em ambos os casos, trata-se do mesmo problema: o hábito mental de se pensar a “história” como linear e evolutiva. O entrave analítico aparece nas duas pontas da linha: na “origem” e no “fim”. Por um lado, a abordagem presentista arvora-se a tarefa de contabilizar o aprendizado das lições históricas: para tal, projeta *seus valores* em uma “presença original”, na fé em uma “fundação imaculada” do tempo, à qual é preciso retornar para expurgar os desvios de rota. Por outro, a abordagem finalista encerra esperanças: mesmo que a passos lentos, a “História” evolui; *seus valores* informam então vaticínios: o presente não deve preocupar-nos sobremaneira, pois dias melhores virão.

Em lugar disso, seria preciso tentar fazer uma *história do presente*, isto é, analisar cada período histórico *de acordo com seus próprios termos*. Vale dizer, uma “história do presente” – ou uma “genealogia” – buscaria descrever as condições de possibilidade de cada presente, ou entender como cada qual pôde tornar-se possível. De imediato, fazer uma genealogia implicaria romper com uma visão de história global, contínua e progressiva. Pensado a partir de si mesmo, cada período histórico seria um recorte, um fragmento. Não haveria um “ser” como fio condutor de sentido para todo o tempo; o “sujeito” perderia suas funções unificadoras. Liberta da tradição hegeliana, a “história” seria assim uma colcha de retalhos; não uma linha, mas uma série de desvios; não uma evolução, mas uma luta acidentada de valores:

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhe à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, ao contrário, as inversões completas –, os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que

existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade e o acidente (FOUCAULT, 2014b, p. 62-63).

Na década de 1970, Foucault utilizou e aprimorou a “ferramenta genealógica” a partir da inspiração nietzscheana. Talvez seu mais conhecido exemplo de “história do presente” seja seu estudo sobre o surgimento do sistema penitenciário no Ocidente. De um ponto de vista “progressivo”, a narrativa corrente sobre a “evolução” das punições dizia que, desde fins do século XVIII, a “Humanidade” teria tido um ganho qualitativo de *humanidade*, uma vez que teve fim os suplícios corporais degradantes – quando, por exemplo, os condenados eram esquartejados em praça pública –, os quais foram substituídos por penas brandas e dignas ao “homem” – principalmente, a privação de liberdade nas prisões. Ora, o que Foucault demonstra, ao contrário, é que não se tratou de uma “melhoria” da espécie humana; o que estava em jogo eram tecnologias de poder diversas. No período do “antigo regime”, onde era menos capilarizada a vigilância ao reino, o Rei exercia, ele próprio, uma “vingança de guerra” contra os criminosos, os quais deveriam ser severamente punidos e servir de exemplo e dissuasão aos demais súditos. Ao inverso, na tessitura burguesa do “contrato social”, era imperioso fazer os cidadãos viverem e trabalharem, os quais foram assim sub-repticiamente enquadrados em vários mecanismos sutis e eficazes de vigilância e disciplina; os suplícios e os espetáculos dos reis apenas careciam de *utilidade* dentro da nova economia de poder¹⁴.

Em Foucault, a opção por essa analítica do poder que recusa a função heurística centralizadora e primordial do “sujeito constituinte” – neste caso, o Estado – levou-o a reformular a própria concepção de “poder”. “O” poder deveria ser entendido não como uma “coisa”, mas como uma *relação*. Contra o chavão marxista então em voga – ele próprio herdeiro da teleologia hegeliana –, segundo o qual o aparelho do Estado teria ou disporia “do” poder em nome de um grupo ou classe social com o fim de “reprimir” o conjunto restante dos “oprimidos”, por sua vez despossuídos “do” poder, Foucault propôs-se a fazer uma análise mais sofisticada, a qual não poderia tomar como

¹⁴ Não nos cabe aqui fazer uma resenha detalhada de “Vigiar e punir”, apenas tomá-lo como exemplo de uma perspectiva genealógica da história. Para mais informações, remetemos o leitor a Foucault (2013b, p. 9-33)

dados iniciais a soberania do Estado ou alguma unidade global de dominação. Em sua visão, seria preciso assumir a *onipresença do poder*, não porque “o” poder seja algo como uma instituição ou uma qualidade de que alguns estão dotados (e outros não), mas sim porque se produz a cada instante na relação de um ponto com o outro; *está em toda a parte* porque provém de todos os lugares. Não é uma essência, um “ser” situado “lá fora”; é uma situação estratégica complexa imanente a determinada sociedade (FOUCAULT, 2014a, p. 100-101).

Por ora, defenderemos a abordagem genealógica como uma possibilidade de análise alternativa em relações internacionais, na medida em que permite prescindir da unidade de um “sujeito” por trás do “real”, que ficaria doravante reduzido a cacos. De acordo com Bartelson, tal perspectiva implica três coisas: sem recurso à linha contínua do “presentismo” e do “finalismo”, deverá a genealogia propiciar uma história *efetiva*, não no sentido de uma história “melhor” ou mais “verdadeira” do que as demais (tais conceitos sequer cabem), mas como uma “história de *espaços* lógicos e de sua sucessão no tempo”. Cada período histórico (a periodização é um problema à parte) poderia ser assim entendido como um “espaço de *performance*”, a partir do qual, por exemplo, o resultado das relações de poder e das lutas de valores determina que “Estado”, “identidade nacional”, “soberania” e mesmo a “História” sejam entendidos de tal ou qual forma; seria, em outras palavras, a sucessão descontínua de “regimes de verdade” ou de saber-poder. Em segundo lugar, a genealogia deve ser *episódica*, pois não se trata de uma “história total” que busca abarcar e explicar o passado em sua inteireza. Os episódios em apreço trariam em si uma *escolha confessa* do “analista”, sempre conforme os interesses específicos da abordagem em questão. Por fim, o argumento histórico de uma genealogia não deve ser exaustivo, mas buscar *exemplos* que deem às hipóteses suporte analítico (BARTELSON, 1995, p. 7-8).

A ênfase na onipresença do poder faria supor, a primeira vista, tratar-se da velha escola do “realismo” em relações internacionais. Afinal, não apenas o “poder”, mas também as “estratégias”, os “espaços” e as “lutas” são termos bastante familiares à geopolítica. Ocorre, no entanto, que as genealogias buscam des(autor)izar as “práticas heroicas”, das quais o viés “racionalista” do “realismo” está bastante entranhado. Como bem pontua Ashley, o “realismo” não descreve a “realidade” da política internacional, mas antes contribui para constitui-la, não apenas na me-

da em que o analista coloca-se ele mesmo na posição do “homem de Estado”, mas também porque a própria “escola” *disciplina* suas fronteiras epistemológicas como um “regime de verdade” (ASHLEY, 1987, p. 403-434). Mais ainda, desde uma *estratégia* típica do presentismo, investe supostas “paternidades” no passado (os conhecidos Tucídides, Maquiavel e Hobbes). Conforme visto, ademais, utilizar a “ferramenta genealógica” implicaria rechaçar o que há de mais caro ao “realismo”: o Estado, a soberania, a anarquia, o interno, o externo, as identidades nacionais. Em que pese o rótulo do “pós-estruturalismo”, fazer uma genealogia não significa a pretensão de erguer uma escola, mas a suspeita crítica de suas fundações.

Para que uma análise alternativa em relações internacionais descarte o “sujeito”, forçoso é admitir que o “ser” é incompatível com uma abordagem genealógica, uma vez que se deverá assumir uma postura (1) *nominalista*, que rechace aos “universais” seu conteúdo essencial e inerente; (2) *caleidoscópica*, que descentralize o emaranhado das “causas” de um único ponto original; e (3) *avalorativa*, que suspeite da capacidade de julgamento isento da “História”. Ao mesmo tempo, é necessário admitir que conceitos globais tais como “Estado”, “soberania” e “identidade nacional” apresentam ampla vantagem analítica, exatamente por seu papel *elegantemente* redutor. Assim, seria preciso perguntar: eliminado o “transcendente”, o que resta? Por ora, que se diga: resta *nada*. Ou melhor, resta o “empírico”, resta o “homem” na espessura de seu corpo. Sob o jugo de suas paixões, no entanto, não se poderia nele confiar¹⁵.

4 A linguagem: a ação

Um dos entraves das análises centradas na função heurística do “sujeito” é a necessidade constante – ou o *dever* – de se “desvendar” a “causalidade histórica”, hábito mental que também seria preciso (ao menos parcialmente) pôr em suspenso. Como bem salienta Nietzsche, *nós criamos* um mundo como um mundo de causas, um mundo de vontade, um mundo de espíritos. Para a psicologia, todo acontecimento é um agir, todo agir é consequência de uma vontade; o mundo se transformou assim para ela em uma multiplicidade de “agentes”; um “sujeito” foi im-

¹⁵ “Pois o que nós julgamos seja o nosso amor, o nosso ciúme, não é uma mesma paixão contínua, indivisível. Compõem-se eles de uma infinidade de amores sucessivos, de ciúmes diferentes, mas, por sua multidão ininterrupta, dão a impressão da continuidade, a ilusão da unidade” (PROUST, 2006, p. 444-445).

putado a todos os acontecimentos (NIETZSCHE, 2011c, p. 51-53). Um dos problemas de uma análise tradicional – que parta, por exemplo, do Estado nacional – é tomar esse mesmo “Estado” como um “ente” dotado de vontade, é assim *psicologizá-lo* e *racionalizá-lo* em analogia com o “homem moderno”. Ocupando sua posição central nas relações internacionais, o “Estado” seria um “sujeito” que dá causa às suas “ações” e assume responsabilidade (pois “age” racionalmente) por elas. Neste limiar de século XXI, é plausível dizer que estão (ao menos relativamente) mortas as grandes *causas* por que se deve lutar; que se ouse fazer o mesmo no plano lógico.

O raciocínio histórico linear supõe que tal linha compõe-se de uma sucessão de pontos, que emergem uns depois dos outros a partir da ideia de causa e efeito. “Escrever a história” presumiria um analista ou “sujeito” objetivo que parte de um ponto-efeito para buscar seu(s) ponto(s)-causa(s). “Fazer a história” presumiria um “sujeito” de ação que daria “origem” a ponto(s)-causa(s) ou buscaria atingir “fins” ou ponto(s)-efeito(s). Ao inverso, seria preciso pensar os “pontos” *lateralmente*, em rede, como circularidade, os quais implicariam uns aos outros, sem que se pudesse apontar um “ponto” de origem ou um “ponto” final. Menos abstratamente, pode-se assim entender a analítica do poder *foucaultiana*. Não há um “sujeito” – digamos, o Estado em suas relações internacionais – dotado de poder que dá causa a consequências; antes disso, esse mesmo “sujeito” é resultado de uma *trama discursiva*, a qual o (re)investe constantemente. Para uma segunda indicação de análise alternativa em relações internacionais, portanto, que se assuma não apenas que os “universais” não existem; que se assuma que, se *parece que existem*, é porque *dizemos que existem*; ou seja, é preciso partir da premissa de que o “sujeito” não passa de uma “sedução da linguagem” (NIETZSCHE, 2009, p. 33).

Em Foucault, há uma dependência recíproca entre “conhecimento” e “poder”. Em uma sociedade tal, é um dado equilíbrio das relações de força (ou o resultado das lutas em torno dos valores) que determina qual deverá ser a *discursividade* aceitável, o que implica, evidentemente, táticas para a interdição e a exclusão do aleatório, bem como para a discriminação entre “falso” e “verdadeiro”; tal *discursividade*, por sua vez, a qual apóia-se, portanto, em mecanismos de constrangimento institucional que coagem outras modalidades discursivas, permitirá que a *vontade de verdade* passe despercebida; que o “poder” e o “desejo” que a animam e a constituem permaneçam ocultos por detrás

de um verniz de *naturalidade*. Desde que a tradição platônica ergueu o anátema contra os sofistas – o qual parece encontrar em *nossa* conjuntura condições de esfacelamento – tomou-se o cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra; para que fosse simplesmente certo aporte entre pensar e falar; para que a linguagem fosse um espelho transparente da “verdade”. Partir do “sujeito” – ele próprio uma função de sintaxe – é, em grande medida, assumir tal aglutinação; os discursos passariam assim intocados:

Seria possível que o tema do sujeito fundante permitisse elidir a realidade do discurso. O sujeito fundante, com efeito, está encarregado de animar diretamente, com suas intenções, as formas vazias da língua; é ele que, atravessando a espessura ou a inércia das coisas vazias, reaprende, na intuição, o sentido que aí se encontra depositado; é ele igualmente que, para além do tempo, funda horizontes de significações que a história não terá senão de explicitar em seguida, e onde as proposições, as ciências, os conjuntos dedutivos encontrarão, afinal, seu fundamento (FOUCAULT, 1999, p. 47).

Tratava-se, ao contrário, de recusar o papel explicativo do “sujeito” (ou, nesse caso, da *persona*, da máscara) e partir das próprias “formações discursivas” ou dos “regimes de verdade” que, entre outros, o engendram, com o objetivo de *decompô-los*, de não somente descrever as condições de possibilidade de sua emergência histórica, mas também de tentar perceber o encadeamento existente entre seus enunciados (FOUCAULT, 2013a, cap. II). Ao mesmo tempo, tratava-se de ligá-los com as *tecnologias de poder* que os mantinham e que por seu intermédio podiam ostentar algo como uma “legitimação”. Por exemplo, Foucault demonstra o vínculo estreito existente entre o surgimento das “ciências do homem” (digamos, a biologia e a economia política) a partir de fins do século XVIII e do “poder sobre a vida” (ou biopoder) como nova modalidade do exercício do poder de controle e de regulamentação das “populações” (FOUCAULT, 2008, p. 73-116)¹⁶.

Uma abordagem “pós-estruturalista” em relações internacionais deve partir, portanto, não do *transcendental* (digamos, do Estado soberano), tampouco do *empírico* (digamos, do homem moderno), mas da própria *textualidade*. Textualizar um domínio de análise significa reconhecer, em primeiro lugar, que o “real” é mediado

¹⁶ Para entendimento inicial sobre o “biopoder”, remetemos o leitor a Foucault (2014a) no capítulo 5.

por *nostros* “modos de representação”; é reconhecer, também, que tais “modos de representação” (entre os quais inclui-se o próprio recurso ao “sujeito constituinte”) não descrevem a “naturalidade” do mundo, senão que são maneiras com as quais se a pode investir. É preciso rechaçar os “universais”; é preciso rechaçar os “heróis” de carne e osso. Em lugar disso, porém, não se pode dizer que reste *nada*; resta, isto sim, o indelével que tudo permeia: a própria linguagem. No entanto, que não se a entenda como simples veículo de comunicação. É preciso não se deixar seduzir; é preciso mirá-la em toda sua *opacidade*. Contra uma linguagem aparentemente clara e desinteressada, que se resgate seu uso figurativo; como bem pondera Shapiro, o “pós-estruturalismo” abre espaço para que se empregue uma “textualidade insurrecional”, a qual possa, dessa maneira, submeter os “regimes de verdade” a outras interpretações (SHAPIRO, 1989, p. 13-14).

A ferramenta da *intertextualidade*¹⁷ é o que permite que se contorne o afã de sempre se buscar a “causalidade histórica”. Ao invés de se tentar estabelecer relações lineares de causa-efeito (mesmo que multicausais), as quais acabarão recorrendo a um ou mais “sujeitos responsáveis”, ou mesmo tenderão a apontar “culpados”, fazer uma descrição de discursividade de maneira intertextual deve implicar três coisas: que se analise o funcionamento de cada “regime de verdade” de acordo com seus próprios termos; que se relacione seus vários pontos (digamos, seus “textos-eventos”; suas “práticas discursivas”) de maneira *reticular*, onde cada qual encadeia-se com todos os demais, sem que se tente achar uma epifania de origem, tampouco alguma teleologia de projeção futura; que se assuma que tal textualidade não é neutra, senão antes o resultado de lutas de valores e o amparo de certas tecnologias de poder¹⁸.

Parte de uma abordagem textual bastante rica e diversificada a análise de *discursividade* feita por Campbell, por exemplo, o qual buscou entender a política externa dos Estados Unidos no duplo sentido de *foreign policy*: de relações com os demais Estados; e de algo que

“torna estrangeiro” ou constitui a alteridade (CAMPBELL, 1998, cap. 5; 6). Dizia a narrativa do “realismo epistêmico” que, no contexto da Guerra Fria, a “doutrina de contenção” havia buscado equilibrar a percepção do propalado expansionismo soviético. Utilizando não apenas o que seriam as fontes “naturais” para um enfoque “racionalista”, vale dizer, a documentação diplomática (a partir do presumido “heroísmo” de um George Kennan), Campbell recorreu, entre outros, a notícias de imprensa e à legislação imigratória para evidenciar que, antes disso, a Guerra Fria pode ser entendida como mais um episódio de (re)construção da identidade nacional dos Estados Unidos, com o que se (re)investia uma “geografia do mal” já presente em dicotomias tais como puritanos/índigenas ou colonos americanos/colonizadores britânicos. Portanto, não era o caso de se proceder a uma análise de tipo tradicional que cotejasse os “interesses” dos Estados, digamos, na comparação de arsenais bélicos. Era preciso fazer um recorte transversal, o qual, a um só tempo, ignorasse a divisão soberania/anarquia e expusesse à exame crítico o próprio lugar-comum do “sujeito” nas relações internacionais.

Uma abordagem que busque desvencilhar-se da “febre historicista” deve, ademais, romper a própria dicotomia valorativa entre o que sejam “fontes primárias” e “fontes secundárias”. Não se pode imaginar que haja aqui uma *gradação de verdade*, ou, em outras palavras, que haja fontes intocadas que apenas estejam a aguardar revelação, como ponto original de algum tesouro desconhecido, a partir do qual seria possível (re)amarrar um fluxo histórico mais pleno de sentido. Ao mesmo tempo, as “fontes” que narram e analisam “fatos passados” são elas próprias parte de sua *discursividade* coetânea, pois não há “sujeito” distante a conhecer. Assim, não deve haver verticalidade de valor entre tais textos, mas apenas lateralidade. Genealogicamente, dever-se-ia selecionar essas “fontes” por sua força exemplar e episódica; não pensá-las, de qualquer modo, como “fontes” (ou nascentes translúcidas) de quaisquer coisas a desvendar, mas como figuras de linguagem que investiram os próprios homens, os próprios Estados – suas próprias ações.

5 Considerações finais

A título de (in)conclusão, não submeteremos os sete problemas (quais sejam, o princípio de soberania, o

¹⁷ Sobre a epistemologia implicada pelo conceito de “intertextualidade”, remetemos o leitor a Rosenau (1992) no capítulo 7.

¹⁸ “International relations requires an intertextual approach, in the sense of a critical inquiry into an area of thought where there is no final arbiter of truth, where meaning is derived from a interrelationship of texts, and power is implicated by the problem of language and other signifying practices” (DERIAN, 1989, p. 6).

“homem de Estado”, a identidade nacional, a divisão entre interno e externo, o “sentido” histórico, as concepções de progresso e finalidade e a dicotomia dos valores) a um espelhamento inverso, um a um, como *quem rebate erros – pois tudo isso é verdade*. À revelia do “ser” (verbo/essência), entretanto, é preciso exercitar uma posição que diga (e que escreva) o avesso; por sob a constância do “ser”, é preciso assumir, enfim, uma posição que o *sujeito à contingência*, pois somos nós os *coloristas* do mundo: por meio de nossos “modos de representação”, enxergamos, injetamos e comunicamos significado ao quadro cinzento das próprias coisas. É possível, no entanto, que nosso prazer continuado no costume e no hábito, os quais são úteis e agradáveis, porém dispensam reflexões, faça com que pareça *desbotado*, por vezes, o “real”. Assim, em face do incompreensível, que se ouse poder reinvesti-lo – pinta-lo com cores outras.

Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ASHLEY, Richard K. The geopolitics of geopolitical space: toward a critical social theory of international politics. *Alternatives: Global, Local, Political*. Thomson Reuters: New York/ India, v. 12, n. 4, p. 403-434, oct. 1987.
- ASHLEY, Richard K. Untying the sovereign state: a double reading of the anarchy problematique. *Millennium: Journal of International Studies*. Stanford/California, v. 17, n. 2, p. 227-262, jun. 1988.
- BARTELSON, Jens. *A genealogy of sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- CAMPBELL, David. *Writing security: United States foreign policy and the politics of identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- DERIAN, James Der; SHAPIRO, Michael J. *International/intertextual relations: postmodern readings of world politics*. New York: Lexington Books, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico*: curso dado no Collège de France (1973-1974). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 41. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013b.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014a. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014b.
- MUÑOZ, Luciano da Rosa. *Diplomacia dúplice*: a política externa de Rio Branco e a Argentina (1902-1912). Brasília: Hinterlândia, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. Apresentação, tradução e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2005a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*: reflexões sobre os

preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, apresentação e notas de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2011c.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução e notas de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2012b.

NOGUEIRA, João Pontes; MESSARI, Nizar. *Teoria das relações internacionais: correntes e debates*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: no caminho de Swann*. Tradução de Mario Quintana. 3. ed. rev. São Paulo: Globo, 2006.

ROSENAU, Pauline Marie. *Post-modernism and the social sciences: insights, inroads and intrusions*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

SHAPIRO, Michael J. Textualizing global politics. In: DERIAN, James Der; SHAPIRO, Michael J (Org.). *International/intertextual relations: postmodern readings of world politics*. New York: Lexington Books, 1989. p. 11-22.