

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PAMPA
CAMPUS SANTANA DO LIVRAMENTO
BACHARELADO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

RODRIGO DUQUE ESTRADA CAMPOS

**FILOSOFIA DA CIÊNCIA E RELIGIOSIDADE:
PROBLEMAS DO SAGRADO NA TEORIA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

Santana do Livramento

2014

RODRIGO DUQUE ESTRADA CAMPOS

**FILOSOFIA DA CIÊNCIA E RELIGIOSIDADE:
PROBLEMAS DO SAGRADO NA TEORIA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
como requisito parcial para obtenção do grau
de Bacharel em Relações Internacionais pela
Universidade Federal do Pampa- UNIPAMPA.

Orientador: Prof. Dr. Renato José da Costa

Santana do Livramento

2014

Catálogo da Publicação
Serviço de Documentação
Universidade Federal do Pampa - Unipampa

Campos, Rodrigo Duque Estrada.

Filosofia da Ciência e Religiosidade: problemas do sagrado na Teoria de Relações Internacionais / Rodrigo Duque Estrada. – Santana do Livramento: Universidade Federal do Pampa, 2014.

x, 100 f. : 29,7 cm.

Orientador: Renato José da Costa

Monografia (graduação) – Universidade Federal do Pampa, Unipampa, Bacharelado em Relações Internacionais, 2014.

1. Ciência e Relações Internacionais. 2. Complexidade. 3. Fenomenologia do Sagrado. 4. Sacralização do Estado. 5. Teoria de Relações Internacionais. – Monografia. I. Costa, Renato José da. II. Universidade Federal do Pampa, Campus Santana do Livramento, Curso de Relações Internacionais, 2014. III. Título.

CDD: 327.101

RODRIGO DUQUE ESTRADA CAMPOS

**FILOSOFIA DA CIÊNCIA E RELIGIOSIDADE:
PROBLEMAS DO SAGRADO NA TEORIA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
como requisito parcial para obtenção do grau
de Bacharel em Relações Internacionais pela
Universidade Federal do Pampa- UNIPAMPA.

Trabalho de Conclusão de Curso defendido e aprovado em: 14/08/2014.
Banca examinadora

Prof. Dr. Renato José da Costa
Orientador
(UNIPAMPA)

Prof. Msc. Flávio Augusto Lira Nascimento
(UNIPAMPA)

Prof. Msc. Igor Castellano da Silva
(UFSM)

*Para **Edison Campos**,
cujo apoio e carinho incondicionais me permitiram estar
seguro do caminho a percorrer.*

*Para **Nagakazerananda Giri**,
Mestre cujos olhos me ensinaram a suportar.*

*Para **Carla Ricci**,
pelos anos mais felizes de minha vida.*

AGRADECIMENTOS

Carl Gustav Jung abre sua autobiografia com a seguinte frase: “a minha história é a história de um inconsciente que se realizou”. Longe de poder afirmar o mesmo, entrevejo a meta para a qual idealizo o quase utópico destino. Aos vinte e três anos de idade, porém, cristalizoo neste trabalho um ciclo de profundas transformações internas, no quadro geral de uma vida curta que, já desde criança, teve de aprender a lidar com o panorama da instabilidade e do excêntrico oriundos da mãe peregrina. Assim, é neste contexto de completa paixão e intensidade, crises e sublimações que este trabalho foi gestado. A bem do termo, posso dizer que o trabalho está prenhe de mim. Jamais pude, no decorrer dos anos de graduação, dissociar qualquer do conhecimento adquirido das minhas próprias crenças, preconceitos, ilusões e aporias. Porque não posso ser o observador neutro que se requer, me sinto envolvido, apaixonado, implicado diretamente na dialética do conhecimento. Portanto, todos os aspectos negativos do trabalho são devidos a estas limitações minhas. Qualquer aspecto positivo, porém, se deve tão somente àqueles seres de luz com os quais tenho a honra de poder conviver. Embora incapaz de responder na mesma proporção com que sou presenteado diariamente, a vocês agradeço por todo o carinho e motivação.

Agradeço especialmente à minha família, Edison, Andrea, Dinoel, Nanda, Maria, Nathalia, Sônia, Antônio, Carlos e Michele;

Aos irmãos de jornada, Paulo Humberg, Marcelo Borges, José Fernando, Rossul Padilha e Edriane Pereira, cuja presença, física ou mental, reintegram meu ser à dimensão significativa da existência;

Aos meus queridos amigos, Rafael Balardim, Gabrielle Araújo, Ana Luíza, Gláucia Noronha, Mauricio Marciales, Liam Hermanus, Mitzi Valéria, Flor Gutiérrez, Liana Dolci, ReeTa, Amanda Eloisa, Raphael Spode, Silvana de Sá, Nicson Rabelo, Carla Ricci, Igor Castellano, Guilherme Ramdonsky, Renata Severo, Adilne Freitas, Fernando Rieger, Eduardo Machado e Yesa Ormond, por toda alegria e tristeza compartilhadas;

Sou grato e devo muito especialmente a dois amigos, Fernando Preusser e Ricardo Severo, cuja motivação e apoio foram essenciais para o desenvolvimento deste trabalho e do horizonte que se estende;

Aos meus professores, Rafael, Kamilla, Nathally, Fábio, Renatho, Anna e Flávio, doutos do conhecimento que me estimularam desde o início da graduação a questionar e refletir.

Agradeço especialmente a prof^a Rocío Salcido, da Universidade de Guadalajara, México, quem me introduziu ao tema da Filosofia da Ciência e cujas discussões muito contribuíram para minha formação.

Aos funcionários da Universidade Federal do Pampa, por sustentarem diariamente essa estrutura de ensino superior de qualidade na região;

E finalmente, mas certamente não menos importante, agradeço profundamente ao meu orientador, prof. Renatho Costa, por toda ajuda concedida à concretização deste trabalho. Não apenas por ter aceitado orientá-lo, mas também pela dedicação e empenho com que se debruçou para torná-lo realizável. O Renatho é uma dessas pessoas que tornaram meus anos de graduação ainda mais gratificantes, pelos projetos ousados e a coragem em tornar a universidade um ambiente verdadeiramente de livre expressão e manifestação artística.

Krishna said: My dear Arjuna, how have these impurities come upon you?

They are not at all befitting a man who knows the value of life.

They lead not to higher planets but to infamy.

O son of Patha, do not yield to this degrading impotence. It does not become you.

Give up such petty weakness of heart and arise, O chastiser of the enemy.

- Baghavat-Gita

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo incluir a religiosidade como variável relevante para a produção de conhecimento científico das Relações Internacionais (RI). Para fazê-lo, o trabalho insere-se num duplo debate no qual, por um lado, considera-se o statuto metateórico e epistemológico da disciplina, dentro do quadro geral da Filosofia da Ciência, e, por outro, questionam-se os pilares mais básicos das RI como ciência racional e secular, com a revisão da conhecida tese da secularização. O primeiro capítulo trata da relação entre ciência e RI, de modo a compreender as linhas gerais que condicionam a ideia de produção de conhecimento na área, tratando, para isso, problemas relacionados ao poder simbólico da ciência, à política da ciência e à demarcação do científico do não-científico. No final do capítulo será apresentado um paradigma de ciência que dá condições de abertura à complexidade da realidade e do conhecimento, e no qual a ciência não pode ser equacionada como redução a um método. O segundo capítulo desenvolve uma tipologia da religiosidade, constituída por dois eixos, a religião, como expressão institucional, e o sagrado, como discurso ontológico; esta tipologia é aplicável em dois níveis: político-sociológico e teórico-epistêmico. Como as RI estão relativamente mais acostumadas a tratar do eixo religião, o trabalho aprofundará o tema do sagrado, entendido como modalidade de experiência antropológica do ser humano. O sagrado será fundamentado também historicamente, através de sua transmissão e resignificação, do judeo-cristianismo à Modernidade. O último capítulo exemplifica a variável da religiosidade, aplicando-a ao nível teórico-epistêmico, no qual se percebe que a religiosidade é endógena à própria construção teórica das RI, e não meramente exógena, como um fenômeno empírico passível de ser observado. Com uma incursão pela subárea Teologia Política Internacional, o trabalho revisará dois pressupostos epistemológicos naturalizados na subárea Teoria de Relações Internacionais, quais sejam, a tese da secularização e o problema do poder soberano.

Palavras-chave: Ciência e Relações Internacionais; Complexidade; Fenomenologia do Sagrado; Sacralização do Estado; Teoria de Relações Internacionais.

ABSTRACT

This work aims to include religiosity as a relevant variable for the production of scientific knowledge in International Relations (IR). It is inserted in the double debate that considers, on the one hand, the meta-theoretical and epistemological grounds of the discipline, within the general framework of the Philosophy of Science, and, on the other, questions the most basic pillars of IR as a rational and secular science, with the demise of the well-known secularization thesis. The first chapters treat the relationship between science and IR, in order to comprehend the outline which conditions the idea of knowledge production in the area, involving issues such as the symbolic power of science, the politics of science, and the demarcation of scientific from non-scientific work. At the end of the chapter it will be forwarded a paradigm of science that gives conditions of openness to the complexity of reality and knowledge, and under which science cannot be equated as a reduction to a single method. The second chapter develops a typology of religiosity, which is constituted by two axes, religion, as its institutional expression, and the sacred, as its ontological discourse; this typology is applicable at two levels: political-sociological or theoretical-epistemic. As the discipline of IR is relatively more used to work within the religion axes, the work will deepen the subject of the sacred – understood as an anthropological mode of human experience. The sacred will also be substantiated historically, through its transmission, resignifying, and permanence, from judeo-christianism to Modernity. The last chapter exemplifies the religiosity variable, applying it to the theoretical-epistemic level, in which it is possible to observe that religiosity is inner to IR's own theoretical construct, and not merely external, as an empirical phenomenon which can be observed by the discipline's "independent" tools. With an incursion to International Political Theology the work will revise two naturalized suppositions in the sub-field Theory of International Relations: the secularization thesis and the problem of sovereign power.

Key-words: Science and International Relations; Complexity; Phenomenology of the Sacred; Sacralization of the State; Theory of International Relations.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 CIÊNCIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM DISCURSO EM CONSTRUÇÃO	15
2.1 Ciência como símbolo e autoridade.....	16
2.2 A herança das Ciências Sociais: da mecânica celeste à falseabilidade da ciência.....	23
2.3 Filosofia da Ciência e Relações Internacionais.....	29
2.4 A abertura à complexidade da realidade e do conhecimento	37
3 A RELIGIOSIDADE COMO VARIÁVEL	45
3.1 Bringing the individual back in!	45
3.2 A Fenomenologia do Sagrado	53
3.3 A dessacralização do sagrado	64
3.4 A essência da Modernidade.....	69
3.5 A religiosidade como variável	75
4 PROBLEMAS DO SAGRADO NA TRI: ENSAIO DE TEOLOGIA POLÍTICA INTERNACIONAL	80
4.1 A Tese da secularização no imaginário acadêmico.....	83
4.2 A sacralização do Estado: o poder soberano repensado.....	90
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS.....	111

1 INTRODUÇÃO

As Relações Internacionais (RI)¹ lidam cada vez mais com problemas ligados à complexidade da realidade e do conhecimento. Com o final da Guerra Fria, a disciplina passou por reformulações epistemológicas acerca de seu próprio estatuto como ciência, na medida em que as abordagens tradicionais de cunho mais positivista – embora ainda tenham maior predominância no círculos acadêmicos – começaram a ceder espaço para perspectivas mais “reflexivistas” ou críticas (KEOHANE 1988; JACKSON 2011). A falha em prever o colapso da União Soviética, acompanhada das transformações em escala mundial (globalização, conflitos regionais, regimes internacionais, crises financeiras, multipolaridade, etc.), tornou cada vez mais inócuo o estadocentrismo característico da lógica bipolar e das teorias de segurança com viés estritamente militares (HANSEN & BUZAN 2007). O terreno teórico ficou fértil, portanto, para uma virada sociológica nas RI, conforme já se indicava a partir da década de 1980, e na qual seriam contemplados fatores como ideias, normas, cultura e valores para a análise internacional (WENDT 1987, 1999 e 2013; KRATOCHWIL 1989; ONUF 1989), em detrimento do horizonte meramente racionalista, empirista e materialista pelo qual as RI foram construídas.

Na esteira desse processo, e principalmente com os atentados terroristas do 11/09/2001, a religião emergiu como um problema cuja atenção acadêmica havia-se percebido insuficiente², salvo alguns trabalhos generalistas com valor explanatório ou descritivo improváveis (HUNTINGTON 1993). A reemergência do fenômeno religioso em escala global – se é que algum dia *submergiu* – pôs em xeque a visão comum segundo a qual a Modernidade encaminhava-se a um desencantamento progressivo do mundo (WEBER 1982); contrariamente, o avanço da Modernidade parecia conduzir a sua dessecularização (BERGER 1999). Nesse ínterim, uma vasta quantidade de material passou a ser produzida para dar conta do fenômeno religioso e seu impacto na política internacional, seja do ponto de vista de movimentos transnacionais, do processo de tomada de decisão em política externa ou mesmo de sua influência na busca pelo, e na distribuição do, poder (FOX & SANDLER 2004; PETITO & HATZPOLOUS 2003; DA SILVA & PERES 2013; SNYDER 2011; KRATOCHWILL 2009); a religião aparece, portanto, como um problema político-

¹ Doravante referida como “RI”. Quando houver a indicação “relações internacionais”, em minúsculo, refere-se ao mundo empírico, às relações políticas, econômicas, sociais e culturais internacionais. Relações Internacionais (RI) em maiúsculo refere-se à disciplina e ao campo de produção de conhecimento científico.

² Isso já havia sido assinalado antes, com a Revolução Iraniana e com os conflitos subsequentes à desintegração da República da Iugoslávia.

sociológico relevante para a compreensão das relações internacionais contemporâneas. No entanto, trata-se, geralmente, de uma abordagem institucionalista do fenômeno religioso, em que a religião aparece como (mais um) ator racional no sistema internacional, cujas ações e escolhas, além de pautar-se ideologicamente, podem ser passíveis de cálculos e previsões (KUBÁLKOVÁ 2003; LUOMA-AHO 2012).

Paralelamente a esse desenvolvimento, alguns debates profícuos na subárea de Teoria de Relações Internacionais (TRI) descortinaram problemas teóricos que influenciam diretamente na relação entre religião e RI. Por um lado, o debate acerca do estatuto metateórico e epistemológico da disciplina, onde a Filosofia da Ciência constitui reflexão central na produção de conhecimento e na prática científica (JACKSON 2008 e 2011; WIGHT 2002 e 2006; KURKI & WIGHT 2007; VAN DER REE 2013), e, por outro, o debate sobre o discurso teológico das RI, com a rejeição da tese de secularização, sobre a qual a disciplina assegura ser um empreendimento racional e científico (LUOMA-AHO 2012; HURD 2004, 2007 e 2011; VERDEJA [s.d.]; DESCH [s.d.]; OSIANDER 2001). Com esses debates, as RI passaram a estar abertas não apenas a variáveis analíticas aplicáveis ao próprio mundo empírico, mas também a variáveis que reconsideram sua própria constituição interna – os pressupostos epistemológicos que constroem a sua identidade enquanto ciência social. Assim, a categoria tradicional da religião também passou a poder ser questionada, reivindicando, para além de um produto social e institucional, um estatuto ontológico e epistemológico próprio – a *religiosidade* –, capaz de influenciar, se não diretamente nas teorias, ao menos nos pressupostos sobre os quais elas são fundamentadas. Luoma-aho (2012) reformula o problema da seguinte maneira: “[e] se não for o Cristianismo ou o Islã que as RI devem encarar, mas a si próprias como uma religião e sua própria ‘religiosidade?’” (p. x; tradução nossa). Trata-se, portanto, de considerar a religiosidade não apenas como um objeto de estudo das RI, um fenômeno a ser observável “lá no mundo de fora”, mas também da constituição recíproca entre ambas, onde a religiosidade influencia, para além das relações internacionais, as RI enquanto campo de conhecimento científico.

O presente trabalho tem como objetivo incluir a religiosidade como variável relevante na construção do conhecimento científico das RI. Para tanto, pautou-se pela seguinte formulação: dado o desenvolvimento da disciplina e sua autonomização enquanto campo de saber, os estudos sobre religiosidade, escassos e recentes, têm sido considerados como algo exterior à sua própria constituição, é dizer: tratam a religiosidade como um fenômeno político observável, passível de análise a partir das ferramentas “independentes” constituídas pela

área. O problema geral que surge, portanto, é este: é possível reinterpretar os pressupostos epistemológicos da disciplina (os mesmos que excluem a religiosidade de seu arcabouço interno) de modo a incluir a religiosidade como variável científica? Não visando considerar as RI como uma religião em sentido estrito, o trabalho se insere nos mencionados debates com o intento de flexibilizar a oposição da esfera científica com a religiosa, ao demonstrar algumas maneiras pelas quais a religiosidade influencia a própria construção da disciplina e a produção de conhecimento na área.

A delimitação do trabalho compreende a seguinte divisão: o primeiro capítulo tratará de articular uma análise sobre a Filosofia da Ciência, de modo a compreender as variadas manifestações da ciência – a ciência como poder simbólico, o problema da demarcação e a política da ciência – e a relação entre ciência e RI, evidenciando as linhas gerais que condicionam a ideia de produção de conhecimento científico na área. Tal reflexão demonstrará como o conceito de ciência reduzido ao método acarreta no “fechamento” a domínios da realidade, principalmente da religiosidade (VOEGELIN 1982). Isso será complementado com a teoria da complexidade de Morin (2007; 2012a), a qual permite abrir espaço para considerar variáveis relevantes à realidade e ao conhecimento.

O segundo capítulo desenvolve uma tipologia da religiosidade, compreendida como um arcabouço geral que se desmembra em dois elementos, quais sejam: a religião, como sua expressão institucional, e o sagrado, como discurso ontológico. Com tais elementos, entende-se que a variável da religiosidade pode ser aplicada tanto em nível político-sociológico (como algo exógeno, parte do mundo empírico) quanto teórico-epistêmico (como algo endógeno, epistemológico). Antes, porém, será justificado o nível de análise com o qual se trabalha teoricamente – o do indivíduo – de modo a fundamentar a fenomenologia do sagrado, área pouco estudada nas RI e à qual, portanto, será dada maior ênfase que a religião. Também será apresentada uma fundamentação histórica do sagrado, considerada uma modalidade de experiência a-histórica do ser humano, mas que, não obstante, se atualiza e se ressignifica na própria história – numa dialética entre o sagrado e o profano –, com implicações pontuais para a consideração da Modernidade e do processo de secularização, dos quais as RI surgem como produto.

O último capítulo apresentará alguns problemas relacionados à religiosidade na subárea de TRI, sublinhando alguns dos pressupostos epistemológicos naturalizados pelo

mainstream teórico³, como a tese da secularização e o problema teórico do Estado. Com uma incursão na nascente subárea de Teologia Política Internacional (TPI), será analisado de que forma a estrutura do sagrado pode ser continuamente observada, ainda que camuflada sob um rótulo “secular”, sobre o conceito da soberania moderna.

A constatação a que se chegou no trabalho, ou o argumento substantivo, é o seguinte⁴: a disciplina das RI constituiu-se dentro do (e sendo produto do) marco Modernidade-secularização, carregando, desde o princípio, critérios que informam seu valor epistemológico, como progresso, evolução, razão e verdade, todos estes ligados à noção tradicional de ciência. Portanto, ao menos no *mainstream*, a disciplina fechou possibilidades para tratar a complexidade da realidade e do conhecimento e com isso considerou a religiosidade como algo externo à sua constituição; entretanto, dada a reformulação do problema da ciência e da religiosidade, é possível considerar esta como variável não só potencial, mas também constituinte, da produção de conhecimento científico na área, conforme aponta sua aplicação ao problema da soberania, que retém uma estrutura sagrada. Portanto, pode-se dizer que, negando sua própria origem religiosa/sagrada, as RI se tornaram uma disciplina autônoma com base num imaginário da secularização, sem contudo suprimir sua fonte original (calcada na religiosidade).

O trabalho é de caráter teórico-exploratório, com enfoque em revisão bibliográfica e análise crítica. A reflexão está consubstanciada na epistemologia, ou seja, na forma pela qual as RI concebem a construção de conhecimento na área. O aspecto qualitativo do trabalho encerra a ideia de incorporação da variável independente (a religiosidade), em abstração teórica, às RI, através da subárea TRI, considerada variável dependente, com fins de colaborar com o marco teórico, que é o manejo da complexidade e da religiosidade. O aspecto crítico entende que nem todas as coisas são dadas, mas sim reificadas, e, portanto, o trabalho agrupa

³ Considera-se por *mainstream* as teorias com viés estadocêntrico, como o (neo)realismo, (neo)liberalismo e o construtivismo wendiano.

⁴ Evitou-se a utilização do termo “hipótese” porque o trabalho não está guiado por alguma teoria em específico das RI, mas, por outro lado, as teorias trabalhadas surgiram como aporte no desenvolvimento da própria pesquisa. De fato, buscou-se afastar das teorias constituídas a fim de retomar seus pressupostos epistemológicos num segundo momento como análise crítica. O norteamento deste trabalho deu-se pelo problema e seu objetivo, sem dar precedência à teoria, pois entende-se que a ideia popperiana de falseamento (racionalismo crítico) pressupõe que, em última instância, a teoria já contém os resultados de uma pesquisa, contra a qual será verificada ou não pelo mundo empírico (POPPER 1973); ou seja, que o mesmo mundo que se visa interpretar é, senão, objeto de especulação teórica. O “mundo” empírico assume neste trabalho função de sujeito ativo, complexo e contraditório, nos mesmos moldes em que Adorno (1973) erigiu sua crítica contra Popper: não há uma “lógica” das ciências sociais, senão a própria lógica do fenômeno social, que é por natureza dialético, portanto, engloba contradições, e que também são inerentes ao desenvolvimento da pesquisa.

exegeses de diversas áreas do conhecimento e as canaliza em prol de (re)construir uma nova dimensão explicativa das RI.

2 CIÊNCIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM DISCURSO EM CONSTRUÇÃO

O termo ciência reflete uma aporia sem precedentes. Derivando-a etimologicamente, do latim *scientia*, refere-se a conhecimento. O conhecimento é o campo por excelência da Epistemologia (do grego *episteme* = conhecimento; *logia* = ciência), também conhecida como Teoria do Conhecimento, ou ainda, Conhecimento do Conhecimento. A redundância, no entanto, é apenas aparente, pois reflete um dilema pontual na própria estrutura do conhecimento. Em linhas gerais, a epistemologia propõe-se a estudar a produção de conhecimento científico sob vários aspectos: lógico, linguístico, histórico, ideológico, etc. (MARDONES & URSÚA 1982, p. 42). Ao mesmo tempo, realiza a pergunta: quais são as fontes que justificam e impõem os limites do conhecimento? O conhecimento pode envolver, então, percepção, crença, justificativa, memória, razão, testemunho, entre outros (AUDI 2011). A análise das particularidades e da relação entre tais elementos põe definitivamente em xeque a possibilidade de ser o conhecimento um conceito com critérios objetivamente demarcáveis (MORIN 2012a), devido às diferentes regras de inferência postuladas por cada qual⁵ e que levam a resultados distintos e até contraditórios entre si⁶; além de ser impossível (para não dizer arbitrário) traçar a evolução da epistemologia a uma herança cultural comum, em que se culminaria com o primado da razão iluminista, por exemplo. Vale dizer, a história das formas e justificativas do conhecimento envolvem uma infindável disputa, nunca incontroversa, de cariz filosófico, social e ideológico, sobre os critérios que devem ser geralmente aceitos para a demarcação do científico do “não-científico” (JACKSON 2011; MARDONES & URSÚA 1982; CHALMERS 1994; KURKI & WIGHT 2007).

Para utilizar uma metáfora que bem elucida a controvérsia, do físico Wolfgang Pauli (*apud* MORIN 2012a): “A ciência é o reflexo do homem no espelho da natureza” (p. 7). Na medida em que “reflexo” e “espelho” constituem uma introspecção, sempre particular, sobre a ontologia postulada de homem e natureza, bem como de seus desdobramentos lógicos em uma investigação científica, torna-se, no mínimo, importante assumir uma postura cética

⁵ “[d]iferentes formas de pesquisa empírica nas Relações Internacionais aderem a diferentes ‘regras de inferência’, e algumas rejeitam a inferência em si em favor de (por exemplo) descrição densa, ou sobredeterminação estrutural ou, ainda, análise de discurso” (JACKSON 2011, p. 18; tradução nossa).

⁶ A própria tradição empirista, concentrando-se nas impressões sensoriais como fundamento do conhecimento, que vai desde Descartes a John Locke, de David Hume a Immanuel Kant, do Círculo de Viena a Karl Popper; em todo esse trajeto filosófico, tais “racionalistas” nunca encontraram um fundamento comum sobre as formas de percepção da realidade, sejam elas mediadas, imediatas ou *a priori*, de tal maneira que basear o conhecimento científico e o significado da realidade sob análise empírica não é um procedimento isento de controversa interna. Cf. Jackson (2011, p. 60) e Chalmers (1994, p. 24-26).

frente às correntes (hegemônicas) que visam impor uma visão específica do que constitui ciência e conhecimento. Segundo Feyerabend (1996), “as ciências não possuem uma estrutura comum, não há elementos que se dão em toda investigação científica e que não apareçam em outros domínios” (p. 20; tradução nossa). Nesse sentido, um olhar sobre a Filosofia da Ciência pode revelar-se imensamente produtivo para compreender quais apostas epistemológicas estão em jogo, principalmente com o fim de compreender a relação entre Ciência e RI, enquanto campo de saber instituído.

A Filosofia da Ciência é a área que trata do estudo e das práticas científicas, ou seja, do reflexo de como produzimos conhecimento (JACKSON 2011). A tarefa da Filosofia da Ciência é a de “desvelar as suposições que estão implícitas na prática científica, mas das quais os cientistas não discutem explicitamente” (OKASHA 2002, p. 12; tradução nossa). Tais suposições sempre implicam algum comprometimento filosófico, um ponto de vista ideológico ou histórico, como pontos de partida para a construção teórica, e cada qual com consequências para qualquer investigação científica. Não apenas “tornar explícito”, a Filosofia da Ciência envolve tradições que questionam a própria ideia de ciência e o caráter da prática científica, os tipos de relação entre sujeito e objeto do conhecimento, além de constituir um importante e necessário diálogo com outras escolas de reflexão como a História da Ciência e a Sociologia do Conhecimento.

Antes de abordar o papel da Filosofia da Ciência nas RI, é importante situar a ciência em seu contexto social amplo, a fim de indagar de que modo a noção de ciência – que pode referir-se a um imaginário da ciência, um ideal, e não à prática científica em si – tem influência direta na sociedade e na política, particularmente nas RI. Isso possibilita compreender a política da ciência e, por sua vez, dado que se trata de um tema geralmente irrefletido e naturalizado, torna legítimo uma reflexão de modo a compreender de onde e por quê sua autoridade.

2.1 Ciência como símbolo e autoridade

A Ciência é um campo que goza de grande prestígio frente a outras formas de conhecimento (CHALMERS 1990; OKASHA 2002). Mais do que um campo – no qual consistiriam práticas e métodos relativamente homogêneos – “ciência” é um conceito (vago, indefinidamente fluido) com um potencial autorreferenciador, constituindo-se uma fonte de

legitimidade e confiança, um poder simbólico⁷ assente em sua suposta proximidade à “verdade”: “[i]nvocar ‘ciência’ é levar à mente uma panóplia de noções conectadas com verdade, progresso, razão e semelhantes” (JACKSON 2011, p. 3; tradução nossa). Além disso, no mundo globalizado, a ciência é um fator cultural dotado de projeção de autoridade (MARTINS 2002, p. 65), tornando qualquer discussão ou debate que envolva incertezas ou pontos de vista distintos basicamente irrelevante quando o “*isso é ciência*” entra em jogo, pois trata-se de discurso ao mesmo tempo que reprime tem o poder “de mistificar ou desmistificar” (BOURDIEU *apud* TEIXEIRA 2007, p. 39).

Para elucidar com um exemplo paralelo nas RI, na subárea de Estudos de Segurança Internacional, é frequente a identificação do conceito de “segurança” com o significado que sua noção deriva do senso-comum⁸. A força de um processo de securitização está justamente na maneira pela qual é possível apresentar uma questão política em termos de “segurança”, como uma ameaça existencial (HANSEN & BUZAN 2009, p. 214). Isso porque “segurança” refere-se a uma noção, por mais distante que seja, que é indiscutível socialmente: ninguém quer insegurança, ninguém quer viver sob ameaças constantes à integridade do corpo, da família, da nação. Semelhantemente, ao invocar “ciência”, afastam-se incertezas e ambiguidades, transferindo legitimidade ao ator que profere algum tema em termos “científicos”; e seja qual for seu objetivo, pode-se, em razão disso, mobilizar recursos, acumular capital político, avançar algum projeto que, de outra maneira – como na securitização de uma questão – não se poderia alcançar⁹ (idem, p. 214).

Converge ainda uma metáfora da ciência que colabora com seu prestígio contemporâneo. Trata-se da metáfora da Luz, metáfora secularizada da versão cristã da “iluminação” e hoje herdada do período do Iluminismo, que opõe luz e sombra: “a luz é sempre imagem ou símbolo que significa *verdade* ou conhecimento verdadeiro” (FALCON

⁷ **Poder Simbólico:** De acordo com Bourdieu (2012), o poder simbólico é “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (p. 8). Ainda, trata-se da imposição de uma ordem de conhecimento que afeta a percepção mesma da realidade: “o poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário” (p. 14).

⁸ Para além de um conceito, a noção de segurança torna-se uma identidade semântica por seu uso convencional no dia-dia (WÆVER 1995, p. 70). O mesmo pode ser dito da ciência, conforme a discussão apresentada.

⁹ É claro, refere-se aqui a um tipo-ideal da noção de ciência na sociedade, supondo que não haja questionamentos, hoje abundantes, sobre o tema envolvendo questões éticas, morais, religiosas, etc. De acordo com Chalmers (1994): “A ciência geralmente é considerada desumanizadora, dando um tratamento insatisfatório a povos, sociedades e natureza, nela considerados objetos” (p. 11). A perspectiva de Chalmers é correta, mas trata-se de uma segunda aproximação ao estudo sobre a ciência. Para este momento, o que vale notar é que, não obstante as críticas, a noção de ciência continua envolvendo um discurso dominante geralmente assimilado.

1994, p. 15). O interessante aqui é a transposição dessa metáfora ao campo da ciência, que potencializa sua noção geral e poder evocador. Discutindo sobre John Locke e Carl Sagan, fervorosos devotos e divulgadores da ciência, Jackson (2011) afirma que ambos

apontam para uma faculdade natural que pode ser desenvolvida e implementada contra o erro, e ambos simbolicamente equacionam essa faculdade com ‘**luz**’ – e a opõe à ‘**escuridão**’ do equívoco e da **superstição**. Similarmente, ambos privilegiam a ciência como uma forma superior de ganhar e avaliar o conhecimento (p. 2; tradução nossa; grifo nosso).

Percebe-se, assim, que a noção de ciência carrega um poder simbólico, traduzida nesta metáfora da Luz, com a qual deve-se ter em mente antes de qualquer consideração histórica ou sociológica sobre o tema. Do exposto, é possível considerar algumas implicações que a ciência tem socialmente, sua entronização na cultura e nos processos políticos (MORIN 2012b), a fim de elucidar a importância que desempenha historicamente; isto é, que no mundo moderno, os grandes fenômenos e acontecimentos ocorreram e ocorrem de mãos dadas com a ciência, utilizada como justificativa para algum meio ou como legitimidade para algum fim.

De acordo com Chalmers (1994), “embora a meta da ciência possa ser *diferenciada* de outras metas e avaliações epistemológicas [...] a atividade científica encerrada na busca dessa meta não pode estar separada de outras atividades que servem a outros objetivos” (p. 152). Deixando de lado a ideia de ciência em Chalmers definida em termos de sua meta, o importante a considerar aqui é a interface da ciência com outras atividades. O autor questiona-se dos processos em que uma determinada teoria científica, por exemplo, a teoria ondulatória de Augustin Fresnel, suplanta alguma outra teoria, como a das partículas, de Thomas Young (idem, p. 155). Em torno disso, Chalmers está menos convencido das argumentações racionais inerentes à escolha de uma teoria sobre outra, do que das dimensões sociais e políticas que encerram a própria prática científica¹⁰, dado que, para o desenvolvimento de uma determinada pesquisa, são necessárias certas condições materiais, que dependem muito do contexto e do interesse políticos para satisfazê-las:

qualquer pessoa com o diploma de física que leia o Relatório Anual da Secretaria da Defesa [dos Estados Unidos] admitirá a maneira essencial como o progresso da

¹⁰ Feyerabend (1996) argumenta no mesmo sentido que Chalmers, mas com relação à ideia de suplantação entre tradições não-científicas e científicas: “as tradições diversas ao racionalismo e às ciências foram eliminadas não porque um exame racional tinha demonstrado sua inferioridade, mas porque pressões políticas (incluída a política de ciência) esmagaram seus defensores” (p. 68; tradução nossa). Para uma consideração sobre a incomensurabilidade dos paradigmas científicos, que reduz a escolha teórica às convenções e crenças de uma determinada comunidade científica, cf. Kuhn (1996).

ciência está hoje associado ao ‘progresso’ nos modernos sistemas armamentistas (WOOLLETT *apud* CHALMERS 1994, p. 159).

Dessa noção de política da ciência (CHALMERS 1994; FEYERABEND 1996), pode-se prosseguir à sua politização extrema. Primeiro, é importante captar a relação entre poder e conhecimento, numa relação dialética que, embora um dependa do outro (como no caso visto acima), quase sempre termina por reforçar os detentores do poder que se utilizam do conhecimento. Existe uma sutil diferença entre a velha máxima “conhecimento dá poder” e a noção do poder extraído e maximizado do conhecimento, envolvendo um certo tipo de agência política (HAAS 1992). A diferença reside em que não se trata meramente do poder acumulado de quem produz o conhecimento, seja uma comunidade epistêmica, um cientista ou um programa de pesquisa, mas o traslado mesmo desse conhecimento produzido a uma outra esfera¹¹. Assim, a relação poder-conhecimento é exacerbada quando se ocupa de analisar sua metamorfose em termos da relação ciência-Estado (FEYERABEND 1996, p. 29; TEIXEIRA 2007, p. 40). Poucos exemplos bastarão para elucidar esse ponto. Trata-se de uma das manifestações mais extremas dessa relação.

Focando-se no surgimento das Ciências Sociais, da Sociologia e da Antropologia em específicas, é lugar-comum entre especialistas demonstrar, por um lado, a transplantação de métodos das ciências naturais às teorias da cultura e sociedade, e, por outro, sua íntima relação com os projetos políticos dos Estados europeus (WALLERSTEIN et. al. 2007). Devido ao grande otimismo derivado do desenvolvimento da Física e da Biologia, ao longo do século XIX, noções como “determinismo” e “darwinismo” passaram a compor o vocabulário e inventário epistemológico destes novos cientistas sociais que se confrontavam com um dilema antropocêntrico: como situar, no tempo e no espaço, a sociedade europeia numa escala evolutiva e em contraste com as sociedades “primitivas” descobertas no além-mar? Um fator importante contribuiu para assegurar a certeza dessa perspectiva, que vinha se desenvolvendo na filosofia pelo menos dois séculos antes: o dualismo cartesiano, a separação radical entre sujeito pensante (*ego cogitans*) e coisa entendida (*res extensa*), supondo um

¹¹ O conhecimento é poder e dá poder: “[o] conhecimento dá poder, mas o poder supremo escapa, na maior parte das vezes, aos conhecedores. Os detentores de conhecimento estão quase sempre submetidos aos que dispõem de poder coercitivo, que é político, policial, militar. Assim, hoje, efetivamente, a ciência, a técnica, a competência, produzem, sem cessar, poderes, ao produzirem conhecimentos, mas o poder da ciência é captado, coordenado e o poder dos cientistas, que não está politicamente organizado, é controlado/dominado pelo poder da organização política. Assim, embora a ciência produza um poder gigantesco, os cientistas são impotentes para utilizá-lo. Pode-se compreender, então, que o conhecimento dá poder aos que sabem e reforça o poder dos que controlam os detentores do saber. Produtor de poder e servo de poderes, o conhecimento não se limita a moldar-se às desigualdades ou a reforçá-las, ele produz desigualdades” (MORIN 2007, p. 127).

mundo que existe independente da mente que o processa racionalmente. De acordo com Morin (2007), este paradigma, que “controla a aventura ocidental desde o século XVII, sem dúvida permitiu os maiores progressos ao conhecimento científico e à reflexão filosófica; suas consequências nocivas últimas só começam a se revelar no século XX” (p. 11).

Com esse arcabouço epistemológico, conceitos como “raça”, “civilização”, “evolução” e “purificação” passaram a complementar e auxiliar projetos políticos de Estados envolvidos com a dominação de outros povos ou a expansão territorial. Por exemplo, o Imperialismo europeu do final do século XIX, não obstante as explicações econômicas de seu surgimento, utilizou-se da ideologia¹² da supremacia racial branca como pretexto de dominação dos continentes africano e asiático, justificando atrocidades como parte de um processo de seleção natural (DUQUE ESTRADA, GONÇALVES & RIEGER 2011; LEWIS 1968). Conforme Sand (2008), a

‘ciência’ racista que, na era do imperialismo do final do século XIX, se desenvolveu em todos os laboratórios da Europa penetrou nos territórios da identidade nacional etnocêntrica até no cenário público e impregnou profundamente o tecido ideológico dos novos movimentos políticos [...] (2011, p. 460).

Não é preciso recuar tanto na história para entender como esse pensamento (e claro, essa *perspectiva* de ciência) modelou o século XX – sendo o holocausto e a eugenia algumas das expressões mais cruéis dessa tendência (BARKOW 2006, p. 13) – tomando principalmente em consideração o nazismo e o sionismo, no que se refere aos elementos que deveriam justificar a identidade nacional do “ariano puro” ou do “semita ancestral”. Sand (2011) narra uma interessante passagem da história de um dos maiores porta-vozes e intelectuais do movimento sionista, Artur Ruppín, que era bastante adepto à visão biológica da nação e da luta darwinista da “raça judia”:

[c]ausa estranheza o fato de que, até o início da Segunda Guerra, Ruppín ter conservado relações universitárias com os círculos do pensamento eugenista na Alemanha nos quais, como se sabe, tinha grande sucesso. Surpreendentemente, a vitória do nazismo não interrompeu completamente esses vínculos. Depois da chegada de Hitler ao poder, Arthur Ruppín visitou Hans Günther, ‘papa’ da teoria da raça que se juntou ao partido nazista em 1932, se tornou o arquiteto do extermínio dos ciganos e negou o Holocausto [sic] até o fim de seus dias (p. 474).

¹² Note-se que a ideia de “raça” é compreendida hoje em termos ideológicos, naquele período, em termos científicos.

Essa convergência aparentemente contraditória entre nazistas e sionistas teria sido inconcebível se limitada a uma esfera meramente conjuntural. No entanto, o que possibilitou uni-los (Arthur Ruppin e Hans Günther) intelectualmente era justamente a crença de que seus trabalhos investigativos envolviam uma empresa *científica*. Como assinala Chalmers (1994),

[b]astante influente, mas sem muita base, a ideologia de nossa época envolve uma extensão da ciência bem além de seus limites verdadeiros, de modo que os problemas sociais e políticos são construídos como se fossem científicos e as “soluções” oferecidas de maneira a obscurecer as questões sociais e políticas em jogo (p. 163).

Viu-se acima como a noção de ciência é um recurso amplamente utilizado na sociedade contemporânea. Trazendo o tema mais ao núcleo dos estudos de RI, é possível demonstrar ainda sua profunda influência no próprio mundo prático das relações internacionais, isto é, na política internacional em geral e no processo de decisão política em específico. Aqui o poder simbólico da ciência camufla-se sob o rótulo da “teoria”. Nesse sentido, é importante ter em mente a interface que as várias abordagens teóricas nas RI têm com o mundo empírico (KURKI & WIGHT 2007, p. 32).

Segundo Chernoff (2007), um “curso de ação racional deve ser fundamentado em evidência sobre o que é provável funcionar” (p. 2; tradução nossa). O autor refere-se ao processo de tomada de decisão em política externa, sobre as opções disponíveis aos políticos num ambiente de limitada racionalidade em que abundam incertezas e inumeráveis possibilidades de *outcomes*: “[p]or sua vez, isso requer uma clara teoria de relações internacionais – isto é, um conjunto de princípios que nos informam ‘como o mundo funciona’, ao mostrar quais tipos de ação levam a quais tipos de consequência” (idem, p. 2; tradução nossa). Van der Ree (2013), discutindo sobre a natureza política da produção científica nas RI, afirma que uma de suas consequências é que ela “afeta as maneiras nas quais as políticas reais estão sendo realizadas, por exemplo, ao modelar as categorias com as quais os políticos pensam e se referem” (p. 25; tradução nossa)¹³. Assim, a reflexão acerca do comportamento dos Estados e outros atores internacionais não pode ser limitada meramente a constrangimentos sistêmicos – que em si é uma ideia derivada de uma teoria que, por sua vez,

¹³ Freyberg-Inan (2004) argumenta no mesmo sentido, focando-se no conjunto das teorias realistas: “é provável que a base interpretativa introduzida pelas suposições motivacionais realistas nos estudos possam se traduzir em base de formulação de política com efeitos potencialmente danosos [...] primeiro, através da educação acadêmica de formuladores de política; segundo, através do envolvimento ativo de acadêmicos realistas na decisão política; e, terceiro e mais importante, através da incorporação de suposições e argumentos paradigmáticos ao ‘senso comum’ político” (p. 6; tradução nossa).

pode ter influência no *policy making* – mas envolve também o ambiente epistêmico do processo decisório, ou seja, como o *conhecimento* afeta as relações internacionais:

[c]omo os estados identificam seus interesses e reconhecem a latitude de ações consideradas apropriadas nas área-questões da formulação de política, estas são funções das maneiras pelas quais os problemas são entendidos pelos formuladores de política ou são representados por aqueles aos quais eles [os formuladores] se dirigem para conselhos sob condições de incerteza [...] Argumentamos que o controle sobre o conhecimento e a informação são uma importante dimensão do poder e que a difusão de novas ideias e informação podem levar a novos padrões de comportamento [...] (Haas 1992, p. 2-3; tradução nossa).

Essa noção que vincula processo político com a produção de conhecimento tem a ver com o desenvolvimento da sociedade moderna, intensificado a partir do século XIX, necessitando resolver cada vez mais problemas econômicos e sociais gerados pelo crescimento dos Estados e o processo de industrialização. Reflete, ademais, a preocupação de Weber (2000) com a burocracia, o tipo-ideal de organização moderna que envolve crescente racionalização e divisão do trabalho, particularmente no aparelho do Estado, tornando, portanto, o ambiente da decisão política extremamente complexificado, pois que compartimentado em diversas áreas e agendas temáticas. Por sua vez, uma segunda série de problemas ligado à relação do conhecimento com a decisão política emerge, a das *Comunidades Epistêmicas*¹⁴ e os *Think Tanks*¹⁵. Haas (1992) capta o sentido desse problema: “Forçados a lidar com questões mais amplas do que estavam acostumados antes, os tomadores de decisão têm se voltado a especialistas para amenizar incertezas e ajudá-los a compreender as questões correntes e antecipar tendências futuras” (p. 12; tradução nossa).

Não apenas estas instituições auxiliam na “compreensão” do mundo ao redor dos tomadores de decisão, no entanto, senão que elas próprias pautam agendas e legitimam diretrizes políticas. Analisando o *Think Tanks* dos Estados Unidos e sua ampla e tradicional influência na política externa norte-americana, Teixeira (2007) argumenta sobre o papel dos *Think Tanks* e de seus intelectuais:

¹⁴ **Comunidade Epistêmica:** “é uma rede de profissionais com reconhecido expertise e competência num domínio particular e uma autoritária reivindicação sobre conhecimento para políticas relevantes dentro dessa área-questão [...] o que une membros de uma comunidade epistêmica é sua crença ou fé compartilhada na veracidade e aplicabilidade de formas particulares de conhecimento ou verdades específicas” (HAAS 1992, p. 3; tradução nossa).

¹⁵ **Think Tanks:** “são instituições de pesquisa, análise e engajamento em políticas públicas” (CASTELLANO 2012, p. 1).

dar sentido e legitimar políticas, tornando, assim, opaco o caráter dominador do discurso e diminuindo a clareza de uma determinada agenda [...] legitimar significa explicar e justificar, recorrendo a valores e conhecimento (p. 43).

Por sua vez, o prestígio dos *Think Tanks* ou das Comunidades Epistêmicas, com alto grau de especialização numa determinada matéria-chave, deriva desse poder evocativo da ciência, pois seus conselhos e prescrições baseiam-se em asserções sobre a realidade e a validade do conhecimento que reivindicam (HAAS 1992, p. 21). Recorrendo a Bourdieu, Teixeira (2007) explica o poder simbólico do discurso científico que permeia suas atividades:

esse efeito ocorre quando os critérios ditos “objetivos” são usados como armas, determinando o que é correto e verdadeiro [...] O autor [Bourdieu] fala ainda dos efeitos retóricos para produzir uma fachada de objetividade. Nesse sentido, a notável vantagem do intelectual [...] seja a de dar o aval para que uma determinada idéia se torne um indicador de verdade [...] (p. 42).

Sem entrar no mérito da ideologia e de valores reificados nos *Think Tanks* dos Estados Unidos, que são geralmente velados por essa aura de “objetividade” – a autora fala em moral puritana, fervor patriótico, Destino Manifesto, etc. (idem, p. 59) – o importante aqui é ter demonstrado a relação ciência-teoria-prática nas relações internacionais¹⁶; afinal, o conhecimento produzido na área sobre o mundo é *dirigido* ao mundo representado.

2.2 A herança das Ciências Sociais: da mecânica celeste à falseabilidade da ciência

Esse caráter da ciência apresentado, sua metáfora e sua entronização social, suscita maiores dilemas. Em primeiro lugar, não explica o porquê dessa condição que parece naturalizada. A ciência não ocupou desde sempre o prestígio que tem atualmente, de tal modo que bastaria digressar um pouco para ver que a religião e a filosofia já foram tanto quanto predominantes, cada qual em seu tempo; isto é, ciência como *modus explicandum* supremo da realidade tem apenas história recente. Por outro lado, ligado ao papel da Filosofia da Ciência, por que se daria importância intelectual ao problema da ciência nas RI quando a própria disciplina desenvolveu *alternativas* ao discurso dominante, cedendo o *status* de ciência aos racionalistas (JACKSON 2011; WIGHT 2002; CHERNOFF 2007)? Qualquer abordagem que

¹⁶ Para uma visão geral da relação entre teoria e prática na política externa, cf. Walt (2005). Kurki e Wight (2007) ressaltam a importância de considerar outro significado dessa relação, para além do *policy making*. Trata-se de conceber a prática implicada na própria teoria e vice-versa; ou seja, como a teoria constitui o próprio mundo, ajudando a reproduzir ou transformar realidades sociais. Nesse sentido, toda prática é também fundamentada sobre alguma teoria (p. 32).

pretendesse inovar em algum sentido na produção de conhecimento na área (como, por exemplo, tratar da religiosidade como variável constituinte no conhecimento da disciplina) não precisaria adequar-se aos padrões do cientificamente aceito, mas poderia satisfazer-se com uma abordagem hermenêutica ou análise de discurso – isto é, “reflexiva”. A resposta a esse questionamento está em parte contida na própria pergunta, pois exatamente o que é que faz da hermenêutica ou da análise de discurso métodos não científicos?

O dilema central em torno da ciência é exatamente esse: a demarcação de algum tipo de trabalho ou domínio do conhecimento como não científico reforça o poder simbólico da ciência reservado a outro domínio específico. Conforme Wight (2002), “afirmar que a pesquisa de alguém seja ciência é exatamente afirmar legitimidade não acordada a outras formas de conhecimento” (p. 25; tradução nossa). Supondo uma lógica inerente às Ciências Sociais – como o faz Karl Popper (1973) – as outras abordagens, talvez “dissidentes” da ciência tradicional, encerrar-se-iam num campo marginal, praticamente sem voz quando confrontadas com a metáfora da ciência. Compreender como essa noção de ciência – ou melhor, *cientismo*¹⁷ – desenvolveu-se historicamente e como foi introjetada nas Ciências Sociais permite vislumbrar seu profundo enraizamento dentro de um contexto social específico e, como consequência, possibilita abrir o debate da Filosofia da Ciência nas RI.

Destarte, é importante esclarecer que a noção de ciência envolve uma visão intimamente ligada às ciências naturais. As Ciências Sociais herdaram essa mesma visão empírico-analítica, baseada na observação e experimentação dos fatos, de cuja relevância é possível posteriormente induzir leis gerais do funcionamento do mundo. Das leis universais induzidas, o raciocínio dedutivo é introduzido como forma de explicar e prever eventos. Chalmers (1990) resume essa opinião de sentido comum da ciência que pressupõe um método inerente:

O conhecimento científico é o conhecimento comprovado. As teorias científicas derivam, de algum modo rigoroso, dos fatos da experiência adquiridos mediante a observação e a experimentação. A ciência baseia-se no que se pode ver, ouvir, tocar, etc. As opiniões e preferências pessoais e as imaginações especulativas não têm lugar na ciência. A ciência é objetiva. O conhecimento científico é um conhecimento confiável porque é um conhecimento objetivamente comprovado (p. 11; tradução nossa)

¹⁷ **Cientismo:** “é um rótulo pejorativo utilizado por alguns filósofos para descrever o que eles veem como adoração da ciência – a atitude sobre-reverenciada da ciência encontrada em muitos círculos científicos. Opositores ao cientismo argumentam que a ciência não é a única forma válida de empenho intelectual, e que não é a única rota privilegiada para o conhecimento. Eles não são anti-ciência *per se*; são opostos a esse status acordado à ciência, particularmente à ciência natural, na sociedade moderna, e a suposição de que os métodos da ciência são necessariamente aplicáveis a qualquer assunto” (OKASHA 2002, p. 121-122; tradução nossa).

Alguns eventos e processos concorrem na explicação desta herança empiricista¹⁸. Em primeiro lugar, tem-se a Revolução Científica que inicia no século XVI e atinge seu apogeu no século XVIII. Esse período de grande fervor cultural fez substituir a antiga cosmovisão aristotélica – ciência como explicação teleológica – em favor da visão de mundo galileana – ciência como explicação causal (MARDONES & URSÚA 1982, p. 18)¹⁹. As novas descobertas no campo da física (astronomia, movimento, massa, gravidade) derivavam do estudo da mecânica celeste, onde permaneceu o conceito divino de eternidade espacial, enquanto a moral se deslocava em direção à ideia de progresso – sentimento de infinitude e realizações da tecnologia (WALLERSTEIN et al. 2007, p. 5). Conforme Morin (2012b), “[d]e fato, Deus e o Estado contribuíram para a reconstrução do mundo, visto que o novo Universo se tornava uma mecânica perfeita obedecendo às leis fixadas por um Deus-Monarca absoluto” (p. 69). A noção de ciência e o valor da explicação científica daí derivados giram em torno das hipóteses causais (leis que se relacionam com fenômenos determinados numericamente) e a importância da análise experimental (comparação da hipótese com as consequências deduzidas mediante observação da realidade ou experimentação) –, também referidas em termos de filosofia mecânica (MARDONES & ÚRSUA 1982, p. 20; OKASHA 2002, p. 5)²⁰.

Em segundo lugar, os processos de consolidação dos Estados europeus e a industrialização contribuíram para a institucionalização e especialização desse conhecimento científico, impondo sua autoridade ao mesmo tempo que rechaçava a filosofia, sendo considerada discurso metafísico e especulativo que mais tinha a ver com a teologia do que o conhecimento empírico e objetivo. As Ciências Sociais são estimuladas nesse contexto em que o Estado moderno necessita de um conhecimento mais exato sobre o qual basear suas decisões, políticas, sociais e econômicas (WALLERSTEIN et al. 2007, p. 8), num período marcado pela ideia do progresso e perfectibilidade da razão humana: se as ciências progredem

¹⁸ Não se trata de vincular essa história a uma noção de progressão linear; de fato, tal desenvolvimento nunca foi isento de controversas e embates epistemológicos, no entanto, o contexto mesmo que tomaram lugar tais eventos indicam um caminho discernível em termos de aplicação do racionalismo moderno: primeiro do mundo enquanto determinação e causalidade físicas, depois da sociedade e do indivíduo enquanto descoberta de leis sociais universais e a sublimação de instintos psicológicos – isso é, em grande sentido, o significado convencional acreditado à Modernidade, a substituição da visão teocêntrica do mundo pela antropocêntrica, ou a progressiva emergência e soberania do indivíduo apoiado de si para si mesmo.

¹⁹ “Acontece que se deixa de olhar o universo como um conjunto de substâncias com suas propriedades e poderes para vê-lo como um fluxo de acontecimentos que se sucedem segundo leis” (MARDONES & ÚRSUA 1982, p. 18; tradução nossa).

²⁰ Os responsáveis por essa revolução, seja no âmbito da investigação empírica ou da filosofia, são: Nicolau Copérnico (1473-1543), Francis Bacon (1561-1626), Galileu Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630), René Descartes (1596-1650), Blaise Pascal (1623-1662) e Isaac Newton (1643-1727). Para um detalhamento de suas obras e a implicação para o período, cf. McClellan III & Dorn (2006, parte III), Okasha (2002, p. 3-8) e Morin (2012b, p. 67-73).

e as leis do mundo físico podem ser descobertas para aumentar o controle que o homem tem sobre a natureza²¹, a própria sociedade deve ser concebida em termos de realidade total e o tempo histórico concebido em termos de etapas em direção ao progresso. Essa perspectiva de ciência como intervenção social foi o que orientou a reativação das universidades (moribundas desde o século XVI) como principal sede institucional para a produção do conhecimento, e na qual irão surgir as principais disciplinas das ciências sociais como a economia, sociologia e ciência política (Idem, p. 9). Paralelamente, esse foi o período marcado pelas grandes lutas sociais iniciadas pela Revolução Francesa, junto ao contexto do Iluminismo. O modelo físico-matemático é aqui entronizado culturalmente e popularizado pelo otimismo quanto à razão humana e universal:

[d]aí as *consequências* básicas: existem leis que regem o existente, tais leis são racionais, logo, acessíveis à razão humana. O homem pode conhecer as leis que governam o mundo material e as próprias sociedades que ele criou, logo, conhecendo-se tais leis é possível **construir uma sociedade mais adequada** a elas e que, dada a natureza racional do próprio homem, será também a *melhor sociedade possível* para esse homem (FALCON 1994, p. 39; grifo nosso).

Ademais, a pressão pela transformação política e social trazia uma demanda por organizar e racionalizar a mudança social²²,

que agora parecia inevitável num mundo em que a soberania do “povo” ia rapidamente convertendo-se na norma [...] Não apenas havia espaço para o que chegamos a nomear ciência social, senão que havia uma profunda necessidade social dela. Ademais, parecia coerente que se se tentava organizar uma nova ordem social sobre uma base estável, quanto mais exata (ou “positiva”) fosse a ciência, tanto melhor seria o resto. Isso era o que tinham presente muitos dos que começaram a moldar as bases da ciência social moderna na primeira metade do século XIX [...] quando se voltaram para a física newtoniana como modelo a seguir (WALLERSTEIN et al. 2007, p. 11; tradução nossa).

Por fim, o próximo grande desenvolvimento dessa tendência, que reduz a ciência ao método, está ligado à tradição do positivismo lógico, que floresceu no chamado Círculo de Viena no período entre-guerras. O objetivo dessa corrente era a superação da “pseudo-ciência”, principalmente da metafísica, por meio de uma análise lógica da linguagem e da comprovação empírica de todas as afirmações científicas, devendo ser submetidas à

²¹ “Os novos olhos da ciência moderna estão imbuídos de ânsia de poder e controle da natureza. O centro já não é mais o mundo, senão o homem. Por essa razão seu olhar coisifica, reduz a objeto para suas necessidades e utilidades, a natureza” (MARDONES & ÚRSUA 1982, p. 18).

²² Foi isso que inspirou, por exemplo, o ideal de uma física social, seguindo o trabalho de Augusto Comte (1978), um dos fundadores da sociologia, em seu “curso de filosofia positiva”.

observação direta e à experimentação (MARDONES & ÚRSUA 1982, p. 24). Efetivamente, trata-se de um dos maiores empenhos de *demarcação* da ciência – entendido por seus defensores como uma atividade racional paradigmática assente em afirmações sobre um estado objetivos de coisas (OKASHA 2002, p. 78). Visando transformar a filosofia em “ciência”, essa escola ecoava a tendência de confirmar que havia “encontrado o indubitável fundamento empírico/lógico de toda a verdade” (MORIN 2012a, p. 21). A filosofia seria restabelecida apenas em termos de sua contribuição para a avaliação lógica da linguagem contida numa proposição sobre o mundo empírico, isto é, da utilização de verdades *analíticas*, desprovidas de conteúdo factual, mas fundamentadas na argumentação e elaboração lógicas (JACKSON 2011, p. 50). A chave para entender o positivismo lógico reside na sua ênfase sobre a *verificação*: que qualquer afirmação ou hipótese sobre o mundo teria que ser verificada empiricamente para atingir *status* científico (CHALMERS 1994, p. 28).

O principal opositor a essa escola, mas também continuador do movimento (neo)positivista²³ da ciência, foi Karl Popper, filósofo da ciência que detém a maior influência na área e cujas ideias são geralmente assimiladas com a prática científica em si, principalmente nas RI (JACKSON 2011). Introduzindo o racionalismo crítico, Popper inverteu a ideia de verificação, deslocando a ênfase para o conceito de *falseabilidade*: “[o] que torna uma afirmação suscetível de avaliação científica, sugeriu Popper, era se a afirmação pudesse ser *desaprovada*, não somente se pudesse ser avaliada empiricamente” (idem, p. 51; tradução nossa). Para Popper (1973), a ciência deveria ser dedutivista em sua justificação, onde uma hipótese ou teoria seriam aceitas apenas provisoriamente, até que pudessem ser falseadas. Não obstante a ruptura com o positivismo lógico, Popper manteve o marco positivista, onde a ciência é traduzida em termos de um método e equacionada com as ciências naturais, cujo esquema explicativo deveria ser emulado pelas ciências sociais:

²³ **Positivismo:** o positivismo, ou ciência positiva, pode ser entendido como um movimento intelectual e metodológico iniciado em meados do século XIX, cuja ênfase reside na busca por uma verdade objetiva e no desenvolvimento de uma ciência isenta de valores, garantidos pelo desvelamento de leis nomológicas do universo (determinações causais como nas ciências físicas) e no otimismo quanto ao incremento da racionalidade (perfectibilidade da razão humana). A premissa geral é a de que as ciências devem seguir o modelo das ciências naturais, estimadas por uma suposta virtude inerente. Ademais, a ideia de “positivo” reflete a metáfora da luz explicitada anteriormente, aqui sendo a contraparte “negativa” equivalente ao metafísico, religioso, “obscuro”. O “positivo” é a liberação mesma dessas forças vistas como barreiras ao progresso da humanidade. De fato, existem diversas manifestações e interpretações acerca do positivismo, mas talvez seja mais correto considerá-lo em consonância com uma filosofia da história ligada ao desenvolvimento da Modernidade, a começar pelo impacto que o sistema newtoniano causou sobre intelectuais ocidentais – um centro emocional a partir do qual a forma do modelo da física pôde irradiar-se (VOEGELIN 1982, p. 20).

[t]oda explicação científica adota, em última instância, a forma de um *esquema lógico básico*, onde o fato ou o fenômeno que se deve explicar (explicandum) será a conclusão de uma inferência lógica dedutiva, cujas premissas estão constituídas pela teoria e pelas condições iniciais (explicans). Trata-se do tipo de explicação causal em sentido amplo (MARDONES & ÚRSUA 1982, p. 27; tradução nossa).

Embora geralmente assimilada como o tipo de abordagem mais correta no labor científico, a tradição positivista não é um tipo de voz que fala unilateralmente, sendo abundante as críticas no âmbito da Filosofia da Ciência e da Sociologia do Conhecimento contemporâneas, encerrando um debate epistemológico imensurável em termos de quantidade e qualidade das discussões (CHALMERS 1990 e 1994; LECOURT 1985; MARDONES & ÚRSUA 1982; OKASHA 2002). As tradições críticas trataram de fazer emergir domínios da realidade por muito silenciadas pelo dogma positivista, e é possível dizer que constituem um dos principais focos de resistência à visão monolítica da ciência reduzida ao método, com implicações reais no processo político e social²⁴.

²⁴ Embora o foco deste trabalho não permita uma cuidadosa reconstrução dessas críticas, alguns poucos exemplos de autores e abordagens darão conta do infinito universo de possibilidades epistemológicas, cujas consequências não levam necessariamente a um mar de relativismo, senão a uma completa resignificação cosmológica a partir da qual seja possível reconsiderar elementos como a racionalidade e princípios universais: Theodor Adorno (1973) erige uma crítica mais abertamente contra Popper afirmando que o princípio da ciência não está no problema mental, senão no real, que é o da contradição (MARDONES & ÚRSUA 1982, p. 28). A ênfase é deslocada de uma lógica inerente à mediação da realidade socioeconômica que influencia o cientista, tornando-o reproduzidor, ainda que inconscientemente, dos interesses das classes dominantes, que se utilizam da ciência em termos de razão instrumental para dominação das massas. A ciência para Adorno tem, assim, um caráter emancipatório. Thomas Kuhn (1996) desenvolve a concepção dos paradigmas científicos, que consistem em um conjunto de suposições aceitas entre membros de uma determinada comunidade científica. Para ele, os fatos sobre o mundo e a própria observação em si são dependentes do paradigma, pondo em xeque a noção de “verdade objetiva”, pois os padrões teóricos e da prática científica mudam com cada mudança de paradigma – resultando na incomensurabilidade entre eles. Paul Feyerabend (1986 e 1996) propõe um anarquismo epistemológico, baseado no princípio de que tudo vale. Considerado por muitos como um relativista da ciência, Feyerabend sublinha os limites de todos os métodos científicos e demonstra a profunda *irracionalidade* da ciência ao mostrar que sua história deu-se através de muitas violações aos padrões convencionados; não havendo, portanto, uma estrutura comum da ciência. Gayatri Spivak (2010) desloca a ênfase epistemológica dos discursos eurocêntricos para a condição pós-colonial de sujeitos subalternos, geralmente representados por intelectuais que os ajudariam a obter voz política. Spivak critica essa visão argumentando que os intelectuais eles próprios ajudam a reproduzir a condição subalterna ao representá-los nos termos ocidentais. Gaston Bachelard (2000) propõe uma psicanálise do conhecimento científico, indicando que o problema da ciência não é o método, mas os obstáculos epistemológicos que impedem o progresso de um conhecimento verdadeiramente objetivo. Tais obstáculos encontram-se no centro de uma patologia psicológica que é o apego pela, e o exacerbamento da, certeza, que dificultam na apreensão maior da realidade. Uma tendência mais recente é a do perspectivismo, desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (2004), que propõe uma epistemologia que substitui a cosmovisão multiculturalista europeia por uma multinaturalista ameríndia, baseando-se numa relação sempre entre sujeitos e sem objetos. Esses breves exemplos demonstram a grande variedade de perspectivas epistemológicas com as quais se preocupam hoje cientistas sociais e filósofos da ciência em geral. Para uma introdução à sociologia do conhecimento, cf. Berger & Luckmann (2004); para uma visão da epistemologia feminista, cf. Grasswick (2013).

2.3 Filosofia da Ciência e Relações Internacionais

A partir do exposto acima sobre o poder simbólico da ciência, suas implicações e desenvolvimento, é possível voltar-se para o campo das RI e indagar-se sobre as maneiras pelas quais a produção do conhecimento científico é tratada na disciplina. De fato, isso justifica-se, pois, a própria definição e o valor da ciência, assim como a natureza da prática científica, são temas extremamente contestados na área e pode-se dizer que a “questão da ciência” sempre desempenhou aí papel importante; isto é, que os sucessivos grandes debates giraram em torno do *status* epistemológico da produção teórica nas RI, na maneira pela qual um acadêmico deve produzir e validar suas proposições de conhecimento, e sobre a extensão até a qual as RI devem ser uma ciência ou não (WIGHT 2002 e 2006; KURKI & WIGHT 2007; VAN DER REE 2013; JACKSON 2008 e 2010; MONTEIRO & RUBY 2009). Nesse sentido, visitar a Filosofia da Ciência como uma forma de autorreflexão epistemológica revela-se importante se se quer compreender a razão pelo fechamento (e das possibilidade de abertura) a variáveis e outros domínios da realidade, como a religiosidade. Como argumenta Jackson (2011):

[...] o papel desempenhado pela “ciência” em nossa área é ao menos condicionado, se não completamente, independentemente de qualquer sentido filosófico ou conceitual acreditado ao termo. Em debates sobre a condução investigativa mais apropriada nas RI, operamos tipicamente com caricaturas e generalidades ao invés de especificações precisas, falando vagamente em ‘o método científico’ ou ‘a filosofia da ciência’ como se fossem algo que de fato existisse (p. 3; tradução nossa).

Apesar da ampla influência e prestígio do positivismo nas RI, constituindo quase sempre um ponto de partida consensual para a construção teórica e análises de conjuntura (CHERNOFF 2007; JACKSON 2011; WIGHT 2002 e 2006), os embates sobre a produção do conhecimento científico na área – que, como dito acima, constituem o cerne dos grandes debates – representam mais do que uma mera defesa do positivismo como modelo científico. Em consonância com o argumento apresentado neste capítulo, os debates epistemológicos cumprem uma função de *disciplinarização* do conhecimento:

quando ‘ciência’ faz aparição, uma boa aposta é que o texto no qual o termo é invocado esteja mais ou menos explicitamente tentando remodelar como a investigação deve ser conduzida, e assim o faz extraíndo do poder retórico da ‘ciência’ como forma de privilegiar alguns modos de investigação sobre outros (JACKSON 2011, p. 9; tradução nossa).

Além de disciplinar, os debates epistemológicos nas RI, advogando, por exemplo, o uso de estatísticas, modelos gráficos ou metáforas explicativas, geralmente velam a política da representação científica derivada dessas escolhas. Entendendo a prática científica como um *habitus*, van der Ree (2013) elucida a natureza da representação:

[a] representação adquire [...] um aspecto de instrumentalidade: a perspectiva que escolhemos tem que ser a perspectiva que oferece a maior utilidade *para os nossos propósitos* [...] Ao invés de acontecer num vácuo, a representação é um ato que tem lugar em campos de significados sociais. Portanto, a representação não pode ser vista como separada dos significados construídos intersubjetiva e socialmente [...] o poder da representação assenta-se em sua habilidade de parecer objetiva quando não o é. Modos de representação se tornam tão ‘senso-comum’ ou ‘naturais’ para nós que suas origens subjetivas e seus valores são esquecidos (p. 27; tradução nossa).

Esses processos ocorrem ao preço de uma sensibilidade vaga e geral sobre a própria noção de ciência. Por exemplo, Guimarães (2001), apresentando as RI como um campo de estudo, delineando seu desenvolvimento institucional enquanto disciplina acadêmica e o “estado da arte” dos problemas principais que a constitui – no que, muito comumente, pode ser considerado como um manual introdutório às RI – identifica três fontes de discurso (instrumentos linguísticos) que conformam o campo, a saber: 1) a filosofia das RI – perguntas do tipo “por que” das coisas; 2) o conhecimento das relações internacionais com alguma *validade científica*; e 3) o discurso comum, utilizado no dia-dia, que está ao alcance de todos (p. 7-8). Esse tipo de divisão, embora comum, é problemático em pelo menos dois sentidos: 1) desautoriza a filosofia e o senso-comum como elementos possivelmente constituintes do discurso científico, o que é questionável sob o ponto de vista da filosofia da ciência (KUHN 1996; FEYERABEND 1996; CHALMERS 1994); e 2) isso ocorre sem uma clara definição do que se entende por conhecimento científico e sua validação, reservando ao termo essa “naturalidade” da noção de ciência. A única indicação que o autor dá sobre o caráter de uma orientação científica são as das tradições “que visam à construção e ao desenvolvimento da teoria” (idem, p. 9), enquanto outras, fora da alçada científica, têm caráter narrativo, descritivo, especulativo ou normativo.

Este é um exemplo (fácil e pouco elaborado) sobre a função disciplinatória e demarcadora do discurso científico nas RI. Os principais teóricos desenvolvem suas retóricas acerca do científico com mais sofisticação argumentativa; o problema é, não obstante, o mesmo. Morgenthau (2003) determina o caráter da teoria e de uma ciência da política

internacional, que consistem em desvelar as leis objetivas que governam a política e a sociedade em geral:

O realismo, por acreditar na objetividade das leis da política, tem de admitir igualmente a possibilidade de desenvolver-se uma teoria racional que reflita essas leis objetivas [...] Ele também acredita, portanto, na possibilidade de distinguir, no campo da política, entre a verdade e a opinião; entre o que é verdadeiro, objetiva e racionalmente, apoiado em provas e iluminado pela razão, e aquilo que não passa de um julgamento subjetivo, divorciado da realidade dos fatos e orientado pelo preconceito e pela crença de que a verdade consiste nos próprios desejos (p. 5).

Semelhantemente, Carr (2001) argumenta que a diferença constitutiva das ciências naturais das sociais é que na primeira a motivação de um investigador em querer “resolver” um determinado problema, como uma enfermidade, não influi tanto na pesquisa quanto na segunda, onde o desejo de curar a enfermidade do “corpo político” influi diretamente na condução investigativa. Para Carr, tal é o caráter de uma ciência em seu estágio primitivo, utópica, onde a “teleologia precede a análise” (p. 11). Erigindo seu discurso abertamente contra os idealistas “utópicos” de seu tempo, o autor introduz o papel de um raciocínio objetivo para conhecer a realidade:

O impacto do raciocínio sobre o desejo, que, no desenvolvimento de uma ciência [...] marca o fim de seu período especificamente utópico, é normalmente chamado de realismo [...] No campo do pensamento, coloca sua ênfase na aceitação dos fatos e na análise de suas causas e conseqüências. Tende a depreciar o papel do objetivo, e a sustentar [...] que a função do pensamento é estudar a seqüência dos eventos que ele não tem o poder de influenciar ou alterar (p. 14).

Para Carr, a diferença entre o realismo e o idealismo é análoga àquela entre ciência e alquimia (KURKI & WIGHT 2007, p. 17). Portanto, como aponta Jackson (2011), ambos autores, Morgenthau e Carr, argumentam que o estudo das RI “pode e deve ser ‘científico’, mas não foi uma preocupação central para ambos autores explicar precisamente o que significa um estudo ser científico” (p. 5; tradução nossa). Noções como uso da razão e análise de leis objetivas subscrevem-se a uma visão particular e irredutível de ciência. Ainda que essa tenha sido a manifestação mais clara do positivismo nas RI – sendo exacerbada mais contemporaneamente por King, Keohane e Verba (1996) ao afirmarem que o entendimento da realidade social só é possível com a lógica da inferência científica, isto é, a aplicação sistemática de métodos estatísticos e teste de hipóteses, ainda que em trabalhos “qualitativos” – outras tradições, autodenominadas por rótulos como pós-positivismo, teoria crítica ou realismo crítico, reverberam o mesmo tipo de atitude sobre a produção de conhecimento,

embora cada qual com abordagens distintas. Por exemplo, Wendt (2013) afirma que há pouca razão para atribuir importância à epistemologia nas RI (p. 472). Isso deriva da sua visão de que a ontologia (o que sabemos do mundo) deve preceder à epistemologia (como sabemos o que sabemos do mundo), pois é a natureza dos objetos que determina a capacidade de apreendê-los cognitivamente, mesmo que sejam objetos inobserváveis (WENDT 1999, p. 47; JACKSON 2008, p. 130).

Na esteira da Teoria Crítica, Cox (1981) propõe dois tipos de teoria nas RI, as de solução de problemas (*problem-solving*) e a teoria crítica propriamente dita:

A Teoria Crítica, diferentemente da teoria de solução de problemas, não toma as instituições e as relações sociais e de poder como dadas, mas as questionam por preocupar-se com suas origens e como e se podem estar num processo de mudança (COX 1981, p. 129, tradução nossa).

A preocupação de Cox quanto à cientificidade de uma teoria transita do nível do método à intrínseca relação do investigador com o seu meio, isto é, da co-constituição teoria-prática. No entanto, essa maneira de retratar a produção de conhecimento não fornece claras pistas sobre como avaliar uma teoria epistemologicamente, na medida em que a ciência social, para a Teoria Crítica, equaciona-se com sua capacidade de manter (reproduzir) ou transformar uma determinada realidade social (ADORNO 1973). Diferentes abordagens dariam diferentes visões sobre o objetivo da ciência, e aqui o cerne do problema é apenas deslocado para outros termos. Um problema de ordem filosófica precede essas considerações substantivas sobre a produção científica, e explicitá-las é a tarefa da Filosofia da Ciência.

O problema com tais asserções epistemológicas reside no fato de que parecem inconciliáveis umas com as outras. Cada autor postula uma visão específica sobre o que constitui a produção de conhecimento nas RI e o que é para eles relevante epistemologicamente. Jackson (2011) elucida a questão ao apontar que esses desentendimentos substantivos são logo transformados em disputas empíricas²⁵:

²⁵ Um exemplo clássico disso é o afamado debate entre Mearsheimer (1994) e Wendt (1995), onde o primeiro se dirige ao Construtivismo como uma “falsa promessa” teórica ao validar as instituições como epistemologicamente relevantes. Isso faz sentido para um neorrealista (como Mearsheimer) que postula uma visão de mundo calcada na luta pelo poder entre Estados e nas leis racionais da política que regem o comportamento dos mesmos. Por outro lado, Wendt reafirma os princípios do construtivismo em que as estruturas e as identidades dos Estados são construídas socialmente, ao invés de serem determinadas pela natureza (perspectiva materialista). Ao longo do debate, apenas Wendt parece realizar um esforço para além de suas afirmações ontológicas – ao superar a situação dicotômica que parece obrigar o leitor a decidir entre qual perspectiva lhe parece mais adequada: entre fatores materiais ou ideais, em última instância, entre o que realmente “existe” no mundo.

[...] os realistas leem a política mundial como que caracterizada por uma luta pelo poder entre unidades políticas independentes, os neoliberais leem a política mundial como que caracterizada por um conjunto competitivo de jogos de motivação mista sob condição de interdependência, e quando confrontados por evidência emanada do outro campo, os partidários de cada visão de mundo simplesmente reafirmam seus postulados centrais e continuam lendo o mundo em sua própria maneira (p. 30; tradução nossa).

Portanto, é de se perguntar como seja possível avaliar a produção de conhecimento científico na área sem cair na armadilha de demarcar alguma obra como científica em detrimento de outras. Isso será esboçado em consonância com a obra de Jackson (2011) sobre a Filosofia da Ciência e as RI, onde o autor ordena as grandes tradições metodológicas da área em relação com suas premissas filosóficas mais profundas, evitando hierarquizar alguma em particular como a mais “científica”. Como afirma o autor, a Filosofia da Ciência é a área menos provável de dar solução definitiva sobre a questão da ciência, pois nenhum de seus filósofos estão de acordo sobre o seu significado, mas ela pode ajudar a “tornar explícito alguns dos princípios tácitos com os quais pesquisadores de tradições específicas operam [...] pode esclarecer, no sentido de torná-las mais coerentes e produtivas (p. 25; tradução nossa).

Duas confusões conceituais têm feito da discussão da Filosofia da Ciência nas RI uma defesa de pontos de vista sem maiores preocupações metodológicas. Primeiro, a confusão entre método e metodologia, onde a primeira ganha precedência em qualquer discussão epistemológica:

métodos são técnicas para juntar e analisar pedaços de dados, enquanto que a metodologia é uma preocupação com a estrutura e procedimento lógicos de uma investigação científica. Mas devido ao predomínio da metodologia clássica objetiva, nossas discussões metodológicas putativas nas RI têm sido, em grande medida, discussões de método (JACKSON 2008, p. 131; tradução nossa).

Segundo, ligado à metodologia, converge uma confusão conceitual entre ontologia científica e ontologia filosófica. A primeira diz respeito a um “catálogo de objetos, processos e fatores que uma dada linha de pesquisa científica espera existir ou tem evidência de sua existência”, enquanto que a segunda refere-se à “base conceitual e filosófica sobre a qual as afirmações sobre o mundo são formuladas [...] nossa ligação com o mundo [...]” (JACKSON 2011, p. 28; tradução nossa). Nas RI, os pesquisadores tendem a colocar a ontologia científica

(o que existe no mundo)²⁶ como prioridade – ainda que seus debates façam referência à Filosofia da Ciência, como em Wight (2002) e Wendt (1999). No entanto, conforme aponta Jackson (2011), a “ontologia filosófica é lógica e necessariamente anterior à construção de qualquer ontologia científica, uma vez que não podemos fazer afirmações defensáveis sobre o que existe até que a base sobre a qual fazemos esteja esclarecida (p. 28; tradução nossa). O autor avança a discussão sobre a importância da ontologia filosófica (equacionada por ele à metodologia) para o estudo das RI:

[d]e fato, a coisa importante sobre a filosofia da ciência para acadêmicos das RI [...] é precisamente o fato de existirem uma variedade de afirmações sobre a nossa ligação com o mundo, e portanto uma variedade de ontologias filosóficas, cada qual mantendo implicações diferentes sobre como devemos produzir conhecimento fatural sobre a política mundial. (idem, p. 32; tradução nossa).

Para organizar essa variedade de ontologias filosóficas, isto é, a noção gnoseológica de nosso “hook-up” com o mundo, o autor apresenta uma tipologia das principais tradições metodológicas da disciplina, com vistas a esclarecer três fatores em especial: o pesquisador, o mundo a ser pesquisado e o caráter da relação entre eles, isto é, as estratégias empregadas com o fim de garantir um fundamento sobre o tipo de conhecimento que reivindicam (idem, p. 35). A tabela abaixo ilustra essa tipologia:

Figura 1 – Tipologia metodológica

		Relação entre conhecimento e observação	
		Fenomenalismo	Transfaturalismo
Relação entre conhecedor e conhecido	Dualismo mente-mundo	Neopositivismo	Realismo Crítico
	Monismo mente-mundo	Analiticismo	Reflexividade

Fonte: Jackson (2011, p. 37)

É possível resumir essas tradições metodológicas da seguinte maneira, conforme o autor:

1) **Neopositivismo:** *mainstream* nas RI, essa metodologia está baseada numa dualidade mente-mundo, divisão entre sujeito e objeto do conhecimento, em que o mundo existe independentemente da mente que busca apreendê-lo cognitivamente. Trata-se de conceber

²⁶ Por exemplo, a relação agente-estrutura, a existência de Estados racionais unitários ou instituições, anarquia ou bandwagoning – tudo isso são afirmações de ordem ontológica, sobre o que os pesquisadores creem existir no mundo.

uma realidade objetiva que existe “lá fora”, com suas qualidades inerentes e na qual o objetivo da investigação científica é decifrá-las. No entanto, essa realidade (objetos) só pode ser conhecida mediante a observação empírica. A ideia aqui é a de que o conhecimento sobre os objetos fundamenta-se na experiência que se tem deles, numa relação conhecimento-observação chamada de fenomenalismo, onde a observação não pode ir além da experiência objetiva. A ideia de teste de hipóteses e busca de relações causais faz apenas sentido com essa conjunção entre o dualismo mente-mundo e o fenomenalismo, pois tentam demarcar as fronteiras de um conhecimento seguro: “a única maneira de ter certeza que a lacuna entre mente e mundo tenha sido seguramente cruzada é buscando por repetidas experiências de objetos, qualidade, ou fatores co-ocorrendo [...]” (ibid, p. 64-65; tradução nossa);

2) **Realismo Crítico**: essa corrente, derivada do ramo da filosofia chamado de realismo científico, postula que o conhecimento envolve o mesmo dualismo mente-mundo, no entanto, a diferença reside no fato de que a relação observação-conhecimento é transfatual, isto é, que o conhecimento pode ir além da experiência para apreender níveis mais profundos da realidade (ibid, p. 73). Trata-se aqui de compreender os “poderes causais” de um determinado domínio da realidade, isto é, estruturas, poderes e tendências inobserváveis que dão origem ao mundo empírico. Mediante o uso da lógica abductiva (conjectura de algum processo, entidade ou propriedade que represente os dados observados empiricamente), é possível afirmar a realidade do Estado e de estruturas, como a anarquia, que tem o poder de gerar agentes e seus comportamentos (ibid, p. 77);

3) **Analiticismo**: essa metodologia advoga uma co-constituição entre mente e mundo (monismo). Segundo Jackson, para um monista, os objetos da investigação científica não são “inertes ou entidades sem significado que se impressionam sobre nossos sentidos (naturais ou aprimorados) ou sobre a consciência informada por uma teoria, mas são, ao invés disso, sempre e já misturados com conteúdo conceitual e intencional” (ibid, p. 114; tradução nossa). O sentido do monismo, no entanto, não deve ser confundido com um relativismo, pois a produção de conhecimento é aqui considerada uma atividade prática, orientada por regras com padrões impessoais. O conhecimento científico é, portanto, intersubjetivo, e nesse sentido a oposição verdadeiro/falso só tem sentido em termos de sua utilidade explanatória: “se um conjunto de práticas de produção de conhecimento são projetadas para nos permitir manipular o ambiente físico, então dentro dessas práticas “verdadeiro” significa permitir-nos fazê-lo, enquanto “falso” significa não fazê-lo” (ibid, p. 125; tradução nossa). A vinculação ao fenomenalismo indica que a fronteira do conhecimento se restringe ao potencialmente

experimentável, no entanto, envolve um ponto de partida “analítico”, simplificando e compartimentando a realidade para aumentar sua compreensão. Isto é realizado mediante o uso da tipificação ideal, “modelos que não são nem reais nem falsos, mas objetos instrumentalmente úteis que podem ou não expressar algumas das características relevantes do objeto ou processo sob investigação” (ibid, p. 146; tradução nossa);

4) **Reflexividade**: por fim, essa tradição, radicada num monismo transfatual, refere-se a uma reflexividade²⁷ do conhecimento, isto é, sobre o contexto social e cultural do pesquisador e das práticas de produção do conhecimento, considerado como inseparável ao mesmo tempo que irredutível à posição social de um pesquisador. O conhecimento não é fundamentado apenas em um conjunto de valores culturais específicos (analiticismo), mas é fundamentado “pela implicação (e, talvez, imbricação) concreta de um pesquisador num conjunto de relações sociais que são inteiramente imbuídas com e marcadas pela raça, classe, gênero e outras lógicas de distinção. O conhecimento ou reforça ou desafia tais distinções” (ibid, p. 159; tradução nossa). Essa auto-consciência do sujeito que compreende como suas práticas científicas constroem o próprio mundo social em que estão implicados é garantida pelo desvelamento de forças históricas (além da experiência fatural) que modelam o presente: “ao invés de simplesmente registrar o que acontece, os reflexivistas buscam trazer à luz um padrão em desenvolvimento que culmina no, e esclarece o, presente. Isso significa que o conhecimento reflexivista é sempre *historicista e dialético*” (ibid, p. 160; tradução nossa).

A tipologia de Jackson é importante em pelo menos três sentidos: primeiro, torna a noção de ciência nas RI dependente de suas premissas filosóficas, não as reduzindo a algum método ou ontologia científica em específico. Isso é importante porque grande parte dos desentendimentos epistemológicos ocorrem nesses níveis – mais operativos –, quando as escolhas metodológicas (ontologia filosófica) já foram realizadas bem antes, talvez sem que as perceba; segundo, pondo cada tradição em níveis parelhos, o autor se empenha no sentido de privar qualquer metodologia em particular da habilidade de afirmar um *status* científico único (ibid, p. 189), isto é, cada metodologia visa a um tipo de conhecimento específico e cada uma pode dar à luz um sentido sobre um mesmo objeto diferentemente de outra; e terceiro, talvez o problema mais despercebido, possibilita entender que os métodos e estratégias de validação sobre os quais fundamentar o conhecimento (teste de hipótese, verificação empírica, covariação de dados entre casos, falseamento, relações causais,

²⁷ Não há nenhuma relação entre a metodologia reflexivista ilustrada por Jackson (2011) e o reflexivismo proposto por Keohane (1988).

argumentação transcendental, tipificação ideal, etc.) só fazem sentido dentro do contexto de suas metodologias mais amplas. Isto é particularmente importante no sentido de criticar as forças disciplinarizadoras da ciência que afirmam que todo conhecimento científico deve apresentar uma hipótese e/ou submeter-se ao falseamento²⁸.

Todo esse debate da Filosofia da Ciência permite mostrar, no mínimo, que a relação entre ciência e RI é um *discurso em construção*. Finalmente, ao indicar o perigo da redução da ciência a algum método ou padrão a-histórico, é possível revisitar sua definição deslocando a ênfase para sua meta ou objetivo, onde o método pode ser um meio para alcançá-la (ibid, p. 20; CHALMERS 1994). Se a meta das RI pode ser considerada como a produção de conhecimento sobre o mundo empírico, os métodos e as teorias utilizadas serão úteis conforme o objeto e a finalidade de um determinado trabalho, e a própria definição das perguntas que guiam o estudo indicará as fronteiras epistemológicas disponíveis. Concorde-se com Wendt (2013) que a ciência social deve ser conduzida pela pergunta, não pelo método (p. 472). A pergunta determina o caráter epistemológico da pesquisa e da realidade (ontológica) potencialmente perceptível. De maneira semelhante, Voegelin (1982) assevera que

[a] ciência é a busca da verdade com respeito aos vários domínios da existência. Para ela, é pertinente o que quer que contribua para o êxito dessa busca. Os fatos são pertinentes na medida em que seu conhecimento contribua para o estudo da essência, enquanto que os métodos são adequados na medida em que possam ser usados efetivamente como meios para chegar a esse fim (p. 19).

2.4 A abertura à complexidade da realidade e do conhecimento

A introdução ao debate da Filosofia da Ciência neste capítulo permitiu visualizar a irreduzibilidade da ciência ao método ou a proposições epistemológicas quaisquer. De fato, são muitas as abordagens neste âmbito que visam desautorizar a ideia de uma lógica ou

²⁸ Interessante notar como o modelo de ciência reduzido ao método está culturalmente propagado nas instituições de ensino, onde noções como apresentação e teste de hipóteses, manipulação de dados e falseamento (ou verificação) são normativizados como critério da prática científica (KURKI & WIGHT 2002, 19). Essa concepção particular da ciência é reproduzida ao ponto de ser naturalizada, permitindo com que nem professores nem alunos reflitam sobre os procedimentos “cientificamente válidos”, contentando-se em distinguir métodos quantitativos de qualitativos como se fossem algo diametralmente opostos, quando, em verdade, estão implicados dentro da metodologia neopositivista (JACKSON 2011, 67). Essa questão está também implicada na própria estruturação das disciplinas de graduação e pós-graduação, onde geralmente as matérias de treinamento científico estão mais voltadas à aplicação de algum conjunto de métodos do que numa reflexão epistemológica, seja da Filosofia da Ciência ou da Sociologia do Conhecimento. Esse dilema suscita reflexões bastante ligadas ao objeto de investigação deste trabalho. Um importante, mas inconclusivo, *insight* é que a religiosidade é (des)considerada dos circuitos da ciência não porque é epistemologicamente incompatível com o domínio da ciência em si, senão que é transformada em tabu dentro das próprias instituições de ensino. Como afirma Morin (2012a), “[o] tabu é imposto pelas perversões da organização disciplinar do conhecimento” (p. 35).

linguagem teórica pura, sistemas formais autoexplicativos, conhecimento acumulativo ou tradições racionalmente estabelecidas (BACHELARD 2000; FEYERABEND 1996). Entretanto, para os fins deste trabalho, que tem por objeto a religiosidade como variável relevante para a construção de conhecimento nas RI, é preciso dar um passo além da mera crítica às concepções científicas; porque se trata de um tema considerado historicamente superado – inconciliação entre razão-fé, ciência-religião, secularização-transcendência – é concebível que inclusive as próprias escolas críticas reservem menor grau de atenção ao fator religioso ou teológico e sua intersecção com a ciência, como avançado em Milbank (2006), Funkenstein (1986), Schmidt (2005) e Luoma-aho (2012). Portanto, o que se requer antes de tratar o tema da religiosidade em si é uma janela de oportunidade, uma “abertura”, enquanto cosmovisão ou paradigma²⁹, que permita considerar (não apenas justificar a partir de uma crítica) autenticamente a religiosidade como variável e interlocutora dialógica relevante na produção de conhecimento científico nas RI.

Desde Kuhn (1996) e Bachelard (2000) é reconhecida a quebra de sistemas fechados ou rupturas epistemológicas, sem necessariamente levar à ideia de superação ou progresso dos mesmos. O objetivo aqui é, portanto, considerar o campo teórico das RI, principalmente no que se refere ao *mainstream*, como um sistema fechado, no qual se devem buscar maneiras de abri-lo à variável da religiosidade. E uma tal abertura deve considerar a complexidade da realidade e do conhecimento como pontos de partida (MORIN 2012a; PRIGOGINE 2003).

Inversamente, no entanto, o fechamento (a variáveis, a domínios da realidade) é sentido sob vários aspectos. Primeiro, porque existe um determinismo cultural que pesa sobre o conhecimento, impondo o que se precisa conhecer e como se deve conhecer – o *imprint* cultural, a matriz que estrutura o conformismo, seguido de uma normalização que o impõe: “[...] um complexo de determinações sociooculturais concentra-se para impor a evidência, a certeza, a prova da verdade do que obedece ao imprinting e à norma. Essa verdade se impõe absolutamente [...] e tudo o que a contesta torna-se repugnante, revoltante, ignóbil” (MORIN 2012b, p. 31). Segundo, a própria autoridade e disseminação do positivismo enquanto critério científico carrega como consequência o fechamento a domínios mais amplos da realidade. Discutindo sobre as duas premissas positivistas que caracterizaram a ciência a partir da

²⁹ Segundo Morin (2007), o que “afeta um paradigma afeta ao mesmo tempo a ontologia, a metodologia, a epistemologia, a lógica, e por consequência a prática, a sociedade, a política” (p. 54). Quanto à cosmovisão, trata-se de uma perspectiva de percepção e relacionamento com a realidade, repercutindo em todos os aspectos do conhecimento e do cotidiano: “[a]o falar de percepção do mundo nos referimos aos cinco sentidos, mas também à razão, à imaginação e à representação. Assim, o estômago está tão relacionado com a cosmovisão e condicionado por ela como os olhos” (LENKERSDORF 2008, p. 16; tradução nossa).

metade do século XIX – 1) a ideia de uma virtude inerente dos métodos das ciências naturais e que 2) tais métodos constituem o critério para a pertinência teórica – Voegelin (1982) assevera que isso resultou

na bem conhecida série de afirmações [...] de que **os domínios da existência que não fossem acessíveis à exploração por meio dos métodos-modelo não eram pertinentes**; e num ponto extremo, **de que tais domínios da existência nem ao menos existiam** (p. 19; grifos nosso).

No mesmo sentido, Bachelard (2000), criticando a homogeneidade da ciência e propondo que todo progresso científico se dá por meio de rupturas epistemológicas, desloca sua ênfase para uma psicanálise do espírito científico, onde os obstáculos epistemológicos (problema psicológico de formação do cientista, ligado a estímulos por certeza e unidade) que impedem a imaginação criativa da ciência são identificados com certas formas de representação, como empirismo, racionalismo e conhecimento quantitativo. Como indica Van der Ree (2013), toda representação científica é um ato de distorção da realidade, uma adaptação útil aos objetivos de uma pesquisa, mas que nunca pode ser considerada verdadeira ou objetiva, pois sempre reduz algo essencial ao “impor uma ordem sobre um sistema complexo que desfaz o sistema de suas características centrais” (p. 28; tradução nossa).

Nas RI em específico, o fechamento a domínios da realidade, em especial à religiosidade, está diretamente vinculado à tese da secularização que permeia o imaginário científico da área, cujo tema será abordado no terceiro capítulo. Para o momento, o importante das considerações acima é que os vários tipos de fechamento e redução da realidade são todos sintomáticos do paradigma da simplificação. Morin (2007) afirma que vivemos uma crise epistemológica na qual o pensamento simplificador, mutilador, reducionista e disjuntor da ciência clássica continua imperando como paradigma dominante. Em oposição ao simples, o pensamento complexo ambiciona

dar conta das articulações entre os campos disciplinares que são desmembrados pelo pensamento disjuntivo do pensamento simplificador; este isola o que separa, e oculta tudo o que religa, interage, interfere. Neste sentido o pensamento complexo aspira ao conhecimento multidimensional (p. 6).

A concepção de complexidade desenvolvida por Morin, partindo de diversas interpretações contemporâneas da física, biologia, cibernética, antropologia, sociologia, filosofia, etc., tem a ver com uma tomada de consciência dos limites do paradigma clássico,

recipiente da ciência moderna, cujo foco é no repetitivo, no equilíbrio, no estável (Prigogine 2003, p. 50); nas leis absolutas, no princípio da não-contradição e na expulsão do erro; e também na separação do que está ligado (disjunção) ou na unificação do que é diverso (redução), isto é, na incapacidade de conceber a conjunção do uno no múltiplo (visão hologramática do todo na parte e da parte no todo); segundo Morin (2007) o pensamento simplificador ou “unifica abstratamente ao anular a diversidade, ou justapõe a diversidade sem conceber a unidade” (p. 12).

No entanto, não foi somente a partir do pensamento, da elucubração teórica, que se vislumbraram os limites do paradigma simplificador. A ideia de paradigma complexo nasce de toda uma crise estruturada não apenas em conceitos, mas na própria prática científica que passou a debruçar-se cada vez mais com princípios de incerteza e contradição quanto à realidade. No âmbito da física, por exemplo, já no século XIX a termodinâmica acenava ao princípio da entropia geral do universo, da degradação de energia sob forma de calor, ou seja, ao princípio de desordem ligado a qualquer trabalho ou transformação. Na biologia, o paradoxo da desordem se impunha na medida em que o próprio organismo vivo se mantém a partir da degeneração de moléculas e células, isto é, sua estabilidade externa depende de uma renovação constante de suas constituintes que combina processos de morte/vida.

As inovações no âmbito da relatividade e da física quântica fizeram substituir as antigas concepções newtonianas de leis deterministas atemporais por ideias de flutuações, instabilidade, evolução (multilinear) e multiplicidade de comportamentos. Todas as estruturas, segundo Prigogine (2003), assumem pontos de bifurcação e ruptura, na qual uma solução dá origem a várias possibilidades (p. 55). O tempo passa também a ser considerado variável relevante, onde antes assumia apenas papel passivo, em que o futuro era o mesmo que o passado: “a seta do tempo [sua irreversibilidade] é o elemento fundamental da unidade e diversidade [...] mesmo o universo, só podemos compreendê-lo através dessa seta do tempo [...] das flutuações múltiplas que se produzem.” (idem, p. 55).

No âmbito do conhecimento, a própria lógica mostrou-se insuficiente. O teorema de Gödel evidenciou a insuficiência axiomática de qualquer sistema formalizado, ao passo que a lógica de Tarski indicou que um sistema semântico não pode explicar totalmente a si mesmo: “a lógica, sustentáculo da certeza do raciocínio, revelou as incertezas na indução, as indedutibilidades na dedução, e os limites no princípio do terceiro incluso” (MORIN 2003, p. 71). Em suma, como sintetiza Morin (2012a),

o real entrou em crise. A substância que lhe é própria desagregou-se nas equações da física quântica. A partícula deixou de ser o tijolo elementar do universo para tornar-se uma noção na fronteira do concebível (onda, corpúsculo, quark) e do inconcebível [...] Simultaneamente, a Ordem impecável do Universo cedeu lugar a uma combinação incerta e enigmática de ordem, desordem e organização. O cosmos apareceu-nos [...] como o fruto de uma inconcebível deflagração, e o seu devir, submetido à dispersão, pode ser irreversível. Todos os avanços no conhecimento aproximam-nos de um desconhecido que desafia os nossos conceitos, a nossa lógica, a nossa inteligência. (p. 22)

A própria ideia de razão e racionalidade, amplamente criticadas por sua abstração e suposta objetividade (MORIN 2003 e 2012a; FEYERABEND 1996; GALIMBERTI 2003; WALLERSTEIN et. al. 2007; PRIGOGINE 2003) – definidas basicamente enquanto modo de classificação e identificação (não-contradição) para apreender coerentemente os fenômenos – não devem ser consideradas como ponto de partida do conhecimento ou como critério de validação epistemológica. De fato, a racionalidade não é a condição distintiva do ser humano; os animais podem ser tão racionais quanto o ser humano, ou até mais, se considerar a eficiência com um valor importante da razão. Como afirma Castoriades (1998), “nem a racionalidade implica consciência (qualquer depredador atua de maneira racional) nem a consciência implica racionalidade (como o demonstra a mais sumária observação do comportamento humano, tanto individual quanto coletivo)” (p. 2; tradução nossa).

A diferença constitutiva entre animais e humanos pode ser entendida a partir da origem psíquica do conhecimento. Animais constroem suas representações com base em instintos, constantes e invariáveis, sendo também mais funcionais e fixos. Os humanos, por sua vez, têm imaginação desfuncionalizada com produtos indeterminados, porque são movidos não por instintos, mas por pulsões, conforme a visão freudiana (idem, p. 3). Tais pulsões estão na origem da tensão entre o inconsciente (a mônada primária, autossuficiente e narcisística que é quebrada após os primeiros anos do nascimento de uma criança) e a sociedade, que encarrega de dar significado e ordem à massa confusa da realidade. A sublimação dessa relação socializadora da psique vai além do princípio do prazer sexual: encontra-se num prazer mesmo ligado ao conhecimento, do desejo de ter domínio sobre a realidade. Assim, o que o inconsciente necessita é algum tipo de *crença* que restaure sua integridade após a ruptura e abertura ao mundo³⁰, e isso é realizado mediante a imaginação e a

³⁰ Esta interpretação da necessidade de crença parece estar na fonte mesma do problema da existência humana. A “diferença constitutiva” se encontra na “queda”, não necessariamente religiosa, mas do próprio sentimento de angústia e impotência frente à vida e à morte. Os animais não parecem (do ponto de vista humano, é claro) estar preocupados com o sentido da existência, mas a sua “verdade” já é geneticamente condicionada e sua função social pré-determinada (WILLEMS 1962). O ser humano, por sua vez, se depara com a ansiedade de ter que buscar continuamente razões para sua existência, maneiras de encarar a inevitabilidade da morte, o medo da

fantasia, que constroem representações mais ou menos duradouras: “mais que leite e sonho, a psique pede sentido; pede que se mantenha unido, **para ela**, tudo isso que parece apresentar-se sem ordem nem concerto” (ibid, p. 5; tradução nossa).

Portanto, a razão³¹, enquanto instrumento que auxilia a apreender a realidade (desenvolvida inclusive entre animais), seria uma dentre tantas outras formas de representação, e não a condição ontológica e originária que encaminha o ser humano ao desvelamento da verdade. Morin (2012a) avança essa tese da necessidade de segurança psíquica e agrega a existência de um “coito psíquico” na adesão a uma teoria ou sistema epistemológico; porque existe uma comunhão, como no *religare* da religião, com o mundo que passa a revelar sua estrutura ontológica e real como sistema ordenado e perfeito:

a teoria dá ao espírito, em sua comunicação que se torna comunhão com o mundo, o sentimento evidente de possuir o mundo e de ser possuído por ele [...] a contemplação teórica da verdade alia-se com a posse possuída dessa verdade [...] O componente pré-estático e místico encontra-se não na própria teoria, evidentemente, mas na adesão à sua verdade. No limite, o êxtase (*ex-stasis*: fora de si) surge quando a intensificação da felicidade teórica transforma a contemplação em contentamento. (p. 147-8)

Retomando o pensamento complexo, portanto, é inevitável pensar que, na infinidade de perguntas e respostas ao problema do conhecimento³², seja necessário decifrá-lo em termos de suas condições bio-antropo-socio-culturais – incluindo também conhecimentos não racionais como conhecimento – que Morin busca articular em seu extenso e rico material denominado *O Método*³³. Mas o que é a complexidade? Segundo Morin (2007), trata-se de um tecido de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas que impõe o paradoxo

solidão, etc. Para variadas perspectivas sobre a angústia e o problema da existência humana, cf. Kierkegaard (1982), Sartre (2007) e Voegelin (2004).

³¹ A razão e a racionalidade são também levadas ao seu extremo, quando consideradas ponto de partida e de chegada. O problema da razão instrumental como forma de dominação pela burguesia das massas, amplamente criticada pela Escola de Frankfurt, é vista também como fonte da personalidade autoritária, baseada no exacerbamento do princípio de identificação e não-contradição (ADORNO 2008). Como aponta Feyerabend (1996): “[a]gora nada impede a um indivíduo destruir-se a si mesmo ou aos outros, em nome de versões puramente seculares, é dizer, que logo se especializaram, da verdade, da realidade e da justiça. Nada o impede a destruir-se a si mesmo e aos outros em nome da Razão” (p. 99; tradução nossa).

³² “Se a noção de conhecimento diversifica-se e multiplica-se quando a consideramos, podemos legitimamente supor que comporta diversidade e multiplicidade. Desde então, o conhecimento não seria mais passível de redução a uma única noção, como informação, ou percepção, ou descrição, ou ideia, ou teoria; deve-se antes concebê-lo com vários modos ou níveis, aos quais corresponde cada um desses termos” (MORIN 2012a, p. 18).

³³ Os seis volumes de *O Método* narram o desenvolvimento das principais ciências, desde a física, biologia, filosofia, epistemologia, cultura, ética, etc. Nesse projeto, Morin desmonstra os processos de autonomização e especialização de cada uma dessas ciências, que têm sempre conduzido à disjunção do ser humano de seu meio. Por isso, o paradigma da complexidade ambiciona encontrar a unidade das ciências principalmente ao superar a dicotomia sujeito-objeto. Para uma introdução ao pensamento complexo, cf. Morin (2007).

do uno no múltiplo, e, num segundo momento, é o tecido mesmo dos acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos do mundo fenomênico, que por esta mesma razão obriga-se a incluir princípios de desordem, incerteza e contradição (p. 13). Ainda que a complexidade enfrente o paradoxo da impossibilidade da totalidade (onisciência), Morin constrói ferramentas conceituais e princípios para o novo paradigma da complexidade:

um paradigma de distinção/conjunção, que permite distinguir sem disjuntar, de associar sem identificar ou reduzir. Este paradigma comportaria um princípio dialógico e translógico, que integraria a lógica clássica sem deixar de levar em conta seus limites *de facto* (problemas de contradições) e de *jure* (limites de formalismo). Ele traria em si o princípio do *Unitas Multiplex*, que escapa à unidade abstrata do alto (holismo) e do baixo (reducionismo) (idem, p. 15).

Assim, a complexidade não pode ser simplesmente traduzida em *dificuldade* ou *relatividade*. Trata-se, conforme o autor, de enfrentar o emaranhado mesmo da realidade sem reduzi-la a uma lei simples, reconhecendo inclusive os próprios limites da (e as brechas abertas pela) complexidade. O pensamento complexo visa, então, distinguir e reunir, mas não separar: “[t]rata-se de articular os princípios de ordem e de desordem, de separação e de junção, de autonomia e de dependência que estão em dialógica (complementares, concorrentes e antagônicos), no seio do universo” (MORIN 2003; p. 75). O autor advoga alguns princípios básicos de articulação do pensamento complexo ao tratar de um objeto ou sistema, dos quais destacam-se dois, relevantes para este trabalho: 1) o **princípio dialógico**, que inclui duas lógicas, antagônicas, mas complementares, como a conjugação de ordem e desordem, que acabam produzindo organização, ou seja, permite manter a dualidade na unidade; e 2) o **princípio recursivo**, que é um processo onde os produtos e efeitos são ao mesmo tempo causas e produtores do que os produz, ou seja, que a causa age sobre o efeito e o efeito sobre a causa, gerando a autonomia de um sistema (MORIN 2007, p. 73-75).

Com relação ao objeto deste trabalho, tratar-se-á de articulá-lo, na conclusão, com os princípios da complexidade acima apresentados. Por ora, o importante é identificar o pensamento complexo como uma abertura às realidades banidas pela ciência, labor este justificado pelas próprias incertezas que abundam no campo das RI e que poderá, dentro de seus limites (e os reconhecendo de imediato), trazer à luz conceitos e ideias de uma lógica aparentemente antagônica com as quais se costuma trabalhar, mas da qual pode-se produzir enunciados mais claros sobre o atual estado da arte da disciplina. Por fim, o apelo de Feyerabend (1996) ajuda a montar o cenário; falando dos pensadores que marcam as pautas da humanidade, mas que carecem dos elementos mais básicos dela, o autor clama:

[n]ão os acuso. A miséria que constitui seu habitat natural foi *preparada* por grandes e vaidosos escritores, como Spinoza e Kant, que tentaram encaixar a Deus e o Mundo nas diminutas áreas de seus cérebros capazes de uma atividade constante e desenvolvidas em profundidade por hordas de intelectuais apoiados estatalmente [...] Já é hora de eliminar essa enfermidade entre nós e retornar a ideias mais modestas mas também mais abertas. Já é hora de voltar a apreciar a mais ampla perspectiva das visões religiosas do mundo (p. 101; tradução nossa).

Ou, nas próprias palavras de Morin (2007),

[e]ntre a paranóia, a racionalização e a racionalidade, não há fronteira clara. Devemos sem cessar prestar atenção. Os filósofos do século XVIII, em nome da razão, tinham uma visão bem pouco racional do que eram os mitos e do que era a religião. Eles acreditavam que as religiões e os deuses tivessem sido inventados pelos padres para enganar as pessoas. Eles não se davam conta da profundidade e da realidade da potência religiosa e mitológica do ser humano (p. 71).

3 A RELIGIOSIDADE COMO VARIÁVEL

Este capítulo tem como objetivo construir a variável da religiosidade. Sendo uma reflexão primariamente ontológica, será articulado, em primeiro lugar, o nível de análise que se propõe inserir, qual seja, o do indivíduo. Em seguida, afirma-se que é possível derivar uma antropologia filosófica focada no pensamento simbólico e sagrado/mitológico, que sirva como base de primeira imagem às teorias das relações internacionais, e fonte de conhecimento distinto do empírico/racional, ainda que complementar e dialógico com este. Considerada uma modalidade a-histórica da experiência humana, a estrutura fenomenológica do sagrado é ressignificada através da própria história, porém pode ser continuamente observada, mesmo quando progressivamente dessacralizada pelo advento das religiões históricas. A Modernidade será posta sob análise, de modo a compreender uma transformação na dialética entre o sagrado e o profano, em que este último se sobrepõe ao primeiro, não perdendo, contudo, sua função ativa, ainda que camuflada sob o rótulo da secularização. Tal reflexão constitui um elemento importante para situar o contexto em que surgem as RI enquanto campo de saber, pois várias das modernas filosofias da história, aplicadas a diversos movimentos político-sociais contemporâneos, se baseiam no esquema da escatologia cristã. Por fim, será proposta uma tipologia para a variável da religiosidade, com base nos elementos fundamentados neste capítulo.

3.1 Bringing the individual back in!³⁴

O título deste subcapítulo indica a orientação, ou nível de análise, com a qual se tratará de investigar a variável da religiosidade. É comum na subárea de TRI expressões apologéticas que visam focar em alguma particularidade, processo ou ator considerados substantivos à explicação, compreensão e entendimento nas RI, por exemplo: *Bringing the State Back in* (EVANS, RUESCHEMEYER & SKOCPOL 1985); *Bringing Transnational Relations Back in* (RISSE-KAPPEN 1995); e *Bringing Hegemony Back in* (CLARK 2009)³⁵. Esta seção visa justificar o porquê de o indivíduo (ser humano) ser considerado um foco relevante a partir do qual se possa analisar teoricamente a disciplina, sendo também ponto de partida para a construção da variável da religiosidade.

³⁴ “Trazendo o indivíduo de volta!”.

³⁵ Respectivamente: “Trazendo o Estado de volta”; “Trazendo Relações Transnacionais de volta”; e “Trazendo a Hegemonia de volta”.

Trata-se aqui de conceber o ser humano como fonte primária e receptor final das RI, não apenas porque a disciplina estuda as estruturas criadas, reproduzidas e transformadas por ele (Estado, nação, instituições, etc.), mas porque, finalmente, os resultados da política internacional irão afetá-lo, efetivamente, no território mesmo em que se encontra e no qual está implicado socialmente. Embora esta dimensão seja pouco valorizada, é possível distinguir duas abordagens acerca de sua centralidade: 1) num nível mais empírico, a capacidade de influência do indivíduo em processos de tomada de decisão política e seu impacto no conflito e na cooperação internacionais, ou seja, como o indivíduo (personalidade, valores, crenças, ideias) é capaz de afetar as relações internacionais diariamente (PUTNAM 1988; CASTELLANO & PERES 2013; BYMAN & POLLACK 2001; GOLDSTEIN & KEOHANE 1993); e 2) a concepção teórica de agência e forças motivacionais do indivíduo consideradas necessárias para articular outros níveis de análise mais recorrentes nas RI, isto é, do ser humano mesmo como elemento fundamentador da teorização na disciplina.

Essa segunda abordagem é melhor compreendida a partir da ideia da personificação ou antropomorfismo, projetados a abstrações como Estado, nação e o sistema internacional (KROLIKOWSKI 2008; LUOMA-AHO 2009 e 2012; WENDT 1999 e 2004; LOMAS 2005; JACKSON 2004; WIGHT 2004); isto é, a própria *realidade* dessas entidades corporativas dotadas de agência própria parecem *depende*, substancialmente, no apoio dado à primeira imagem de algumas teorias de relações internacionais – o indivíduo –, e que, por esta razão, dependem também de maneiras muito específicas pelas quais o indivíduo é representado e concebido teoricamente; e ainda, num ponto extremo, se é inclusive legítimo afirmar que uma tal categoria como a de indivíduo sequer exista (JACKSON 2012, p. 90).

Segundo Wendt (2004), a atribuição de propriedades consideradas humanas (racionalidade, identidade, crença, interesse, etc.) aos Estados³⁶ é uma prática comum e influencia muito as ciências sociais em geral e as RI em específico:

[s]ão encontradas no trabalho de realistas, liberais, institucionalistas, marxistas, construtivistas, behavioristas, feministas, pós-modernos [...] Numa área em que quase tudo é contestado, isso parece ser a questão sobre a qual quase todos de nós concordamos (p. 289; tradução nossa).

A discussão sobre a validade dessa abordagem antropomórfica é complexa, suscitando diversas reflexões filosóficas sobre o papel das analogias e das metáforas nas Ciências Sociais

³⁶ Por esse mesmo motivo o Estado é considerado um “ator” ou uma “pessoa”. Cf. Wendt (1999), parte II.

(RODRIGUES 2007; VAN DER REE 2013); na extensão até a qual a extrapolação do indivíduo ao Estado e outros níveis seja em si produtivo para a produção de conhecimento na área (KROLIKOWSKI 2008; JACKSON 2004; WIGHT 2004); e, talvez mais sutilmente, das implicações éticas e inclusive o perigo de uma tal abordagem (ODYSSEOS 2002a; FREYBERG-INAN 2004; LUOMA-AHO 2009 e 2012). De acordo com Luoma-aho (2012),

os Estados são hoje *sistematicamente* representados no discurso como ‘pessoas grandes’ com capacidades e características individuais, socializando com outros Estados num estado de sociedade internacional. Escutamos e lemos sobre isso todos os dias: os Estados Unidos da América são um ‘bully’, a Coreia do Norte um ‘patife’, e a União Europeia uma ‘esquizofrênica’, etc. Ao pensar sobre isso, é muito difícil (se não quase impossível) comunicar sobre as relações internacionais sem parafrasear os estados e suas relações em metáforas personificadoras (p. 21; tradução nossa).

Wendt (2004), de maneira mais fatalista, diz que se tiver que abandonar o discurso da personificação, isso “resultaria numa perda significativa de conhecimento científico social” (p. 292; tradução nossa). A personificação do Estado nas RI remonta ao trabalho de Carr (2001), para quem a metáfora representava o mais importante instrumento de apreensão da realidade política internacional:

A personalidade do estado não é um fato cuja veracidade ou falsidade sejam matéria de discussão. Ela é o que os juristas internacionais chamam de "a natureza postulada" do estado. É uma ficção ou hipótese necessária; uma ferramenta indispensável criada pela mente humana para lidar com a estrutura de uma sociedade desenvolvida. Teoricamente, é possível imaginar uma ordem política primitiva na qual os indivíduos são indivíduos e nada mais, assim como é possível imaginar uma ordem econômica em que todos os produtores e comerciantes são indivíduos. Mas assim como o desenvolvimento econômico exigiu o recurso à ficção da responsabilidade coletiva, como na sociedade por ações, o desenvolvimento político também necessitou a ficção da responsabilidade coletiva do estado [...] A ficção da pessoa-grupo, tendo direitos e obrigações morais e sendo, conseqüentemente, capaz de comportamento moral, é um instrumento indispensável da sociedade moderna e a mais indispensável dentre essas pessoas-grupos é o estado. **Particularmente, não parece ser possível discutir política internacional em outros termos.** (p. 192-3; grifo nosso).

Os riscos são altos, e parecem pôr em jogo não só alguma teoria específica, mas a própria base sobre a qual extensa e importante parcela das RI foram elaboradas (LUOMA-AHO 2009, p. 301).

O que deve ser ressaltado aqui, no entanto, não é na personificação em si, pois a construção da variável da religiosidade não visa uma transplantação natural e automática ao

Estado³⁷; outrossim, o importante é que esta prática ou instrumento amplamente aceitos encerram, cada qual, uma *antropologia filosófica*, isto é, uma concepção *ontológica* específica sobre a *natureza* humana, sua essência no que concerne às *realidades* acessíveis da experiência, e como finalmente isso é traduzido em termos de forças e motivações, sociais e psicológicas, que determinarão o comportamento e fundamentarão a agência. Como será demonstrado, isso também pode ser visto como um fator de “fechamento” a outras dimensões da realidade.

As RI nasceram fortemente influenciadas por essa tradição antropomórfica, principalmente com as teorias organicistas, contratualistas e do direito natural, que se estendem desde Platão e Aristóteles na antiguidade, John de Salisbury na era medieval, a Maquiavel e Hobbes na idade moderna. Suas visões sobre a natureza intrínseca do indivíduo serviram como base para justificar, de variadas maneiras, se o Estado devesse ser forte (belicoso/absolutista) ou fraco (cooperação/libre-comércio), a partir de motivações básicas como medo, honra, lucro, liberdade, competição, etc. O arcabouço ontológico sobre o indivíduo marca também, de maneira mais sofisticada, as correntes *mainstream* das RI, com tendência mais estadocêntrica, como o (neo)realismo, (neo)liberalismo, o construtivismo na variante wendtiana e a teoria da segurança ontológica.

No caso do (neo)realismo, todas as teorias realistas, ainda que diferenciáveis entre si, compartilham certas características básicas, sendo o aspecto definidor desse paradigma um tipo de psicologia pessimista, calcada no medo, sobre as motivações humanas que impulsionam a ação. Segundo Freyberg-Inan (2004),

A visão realista da natureza humana é distinguida por três características básicas. Para começar, os realistas veem a natureza e motivação humanas como sendo universais e estáveis [...] é igualitária no sentido de que o realismo não distingue, por exemplo, entre mais ou menos seres humanos egoístas ou más [...] é também não-evolutiva, ou estática. O realismo não espera que os elementos básicos da natureza e

³⁷ Isso seria apenas legitimar, da forma pouca esclarecedora como o fez em certa ocasião Wendt (2013), a analogia entre o indivíduo e o Estado, para poder então elaborar uma teoria de socialização deste último, enquanto que a própria reificação do Estado parece inquestionada. Como justificou o autor, “[r]eticamente, a analogia é uma prática aceita no discurso *mainstream* em relações internacionais, e uma vez que este artigo é uma crítica imanente, ao invés de externa, deve seguir tal prática” (p. 429). Nesse sentido, é talvez importante manter cautela quanto à antropomorfização, pois se for considerada útil apenas porque é algo recorrente e “interno” à disciplina, sua aplicação tornar-se-ia praticamente ilimitada. Não seria previsível inclusive o exacerbamento de tipos psicológicos, por exemplo, da teoria psicanalítica freudiana, em que o Estado comportaria uma psique discernível em termos de “id”, “ego” e “superego”? A natureza do antropomorfismo seria deixada de lado, ao passo que sua utilidade considerada válida porque, conforme justifica Friedman (*apud* KROLIKOWSKI 2008), “tratar o estado como uma pessoa é teoricamente produtivo porque gera hipóteses empiricamente apoiadas” (p. 109; tradução nossa). Para Luoma-aho (2012), a natureza da antropomorfização é, a despeito de seu emprego moderno, religiosa.

motivação humanas mudem com o tempo. A terceira característica da psicologia realista é seu profundo pessimismo. O realismo percebe a motivação humana como sendo essencialmente conflitiva e, portanto, destrutiva [...] Os realistas acreditam que a motivação humana está na raiz do conflito entre seres humanos, e que, na medida em que tal motivação é sempre e em qualquer lugar a mesma, o conflito é uma característica inevitável da vida social (p. 91-2; tradução nossa).

Assim, todo um corpo de intelectuais do paradigma realista – desde o realismo clássico de Carr (2001) e Morgenthau (2003), o neorealismo de Waltz (2004) e o realismo ofensivo de Mearsheimer (2001) – avançam esse julgamento específico sobre a natureza humana, sendo condição *sine qua non* para a própria concepção do Estado e de seu comportamento no sistema internacional. Existe ainda uma suposição cognitiva sobre a agência humana baseada na racionalidade intrínseca do ser humano, sua capacidade de discernir ganhos máximos em custos mínimos, sendo desenvolvida na teoria da escolha racional e na teoria dos jogos, e aplicada, é claro, ao âmbito do Estado, visto como ator unitário e racional (FREYBERG-INAN 2004; WENDT 2013).

O (neo)liberalismo opera no mesmo sentido, no entanto, baseado em uma natureza humana diametralmente oposta ao realismo. O foco para os (neo)liberais é na liberdade inerente ao ser humano, traduzida em motivações que têm em vista a busca pela felicidade e a realização (*achievement*) (FREYBERG-INAN 2004, p. 162). Essa antropologia filosófica tem suas raízes nas RI no liberalismo econômico, onde o indivíduo, sendo livre, assume um espírito competitivo e visa proteger-se da violação de seus direitos naturais e aqueles adquiridos. A transplantação ao Estado ou a instituições dessa imagem primária permitiu, desde o idealismo/liberalismo clássico de Angell (2002), o neoliberalismo de Keohane e Nye (2001) e o neo-institucionalismo de Krasner (1983), pensar na eficácia de processos de cooperação econômica e política, na paz, na democracia e em regimes internacionais; ao passo que o Estado passou a perder importância relativa frente a outros atores emergentes no mundo globalizado, como empresas, instituições internacionais, ONGs, etc. Ainda que o (neo)liberalismo se baseie em teorias cognitivas racionalistas (calcadas no *homo economicus*), suas consequências para ação do indivíduo e do Estado sofrem alteração, devido à sua interpretação da natureza humana. Como analisa Wendt (2013),

os estados ainda prezam a si próprios em relação à sua segurança, mas estão primariamente preocupados com ganhos absolutos do que relativos. A posição de um estado na distribuição de poder é menos importante e a ação coletiva é mais possível (p. 434).

O caso do construtivismo é o mais interessante, porque é onde mais se elaborou justificativas sobre a personificação do Estado. Isso porque, visando tecer caminho a uma via média da disciplina com a introdução ao debate do problema agente-estrutura nas RI (WENDT 1987), sentia-se a maior necessidade de superar esse *gap* conceitual entre o indivíduo e o Estado: com a virada sociológica na disciplina³⁸, dar conta da *realidade* do Estado, tratá-lo como um ator, impunha o imperativo, talvez contra o próprio princípio da construção social da realidade (BERGER & LUCKMANN 1999) que se baseia o construtivismo, de trabalhar com bases mais realistas, cedendo ao ponto de ter que reificá-lo como uma entidade dada (WENDT 1999, p. 244). Apesar das justificativas do autor quanto ao antropomorfismo, a prática continua, não obstante, a basear-se numa antropologia filosófica.

A metodologia introduzida por Wendt (1987, 1999 e 2013) é inovadora em muitos sentidos, principalmente ao desautorizar visões positivistas sobre as identidades pré-concebidas dos Estados e a estrutura anárquica atemporal do sistema internacional – ao afirmar que a anarquia é o que os Estados fazem dela. O autor diz que as identidades e os interesses dos Estados são intersubjetivamente constituídos a partir da relação entre eles, não sendo possível reduzi-los a motivações genéticas *a priori*. É ao nível do indivíduo, no entanto, que tal argumento é fundamentado. Como afirma Luoma-aho (2009), “foi a analogia entre a qualidade de ator [*actor-ness*] de indivíduos humanos na sociedade e aquela de Estados na sociedade internacional que fez da teoria de Wendt, em primeiro lugar, **social**” (p. 294; tradução nossa; grifo nosso). Ao unir perspectivas da sociologia do conhecimento de Berger e Luckmann (1999) e a filosofia social do interacionismo simbólico de Mead (1967), Wendt (2013) traz à luz uma perspectiva essencialmente ontológica ao descrever o processo hipotético do primeiro contato social, a partir do qual se conformam sinalizações recíprocas entre indivíduos e que se constitui como base para a interpretação cooperativa ou conflitiva que cada um terá do outro; para que, enfim, possa ser posteriormente transplantada ao plano do Estado:

[n]o início há o gesto de ‘ego’, que pode consistir, por exemplo, em um avanço, um recuo, um brandimento de armas, um sobrestar de armas ou um ataque. Para ‘ego’, esse gesto representa a base sobre a qual ele está preparado para responder ao ‘outro’. No entanto, esta base é desconhecida pelo ‘outro’ e, logo, este deve realizar uma inferência ou uma ‘atribuição’ sobre as intenções de ‘ego’ [...] O ‘outro’ pode fazer um ‘erro’ atribucional em sua inferência sobre a intenção de ‘ego’, mas

³⁸ Trata-se das conhecidas proposições sobre o papel das ideias na formação da identidade e do interesse dos atores e a construção social do comportamento, das instituições e da estrutura internacional (WENDT 2013; ONUF 1989).

também não há razão para que assuma *a priori* – antes do gesto – que ‘ego’ esteja ameaçando, uma vez que é somente por meio de um processo de sinalização e interpretação que os custos e as probabilidades de estar errado podem ser determinados. As ameaças sociais são construídas, não naturais (p. 440-1).

Fato similar ocorre com a teoria da segurança ontológica desenvolvida por Mitzen (2006). Este conceito, derivado da sociologia de Giddens (2002), se refere às necessidades mais básicas dos seres humanos que dão a ideia de continuidade de suas experiências diárias: “[s]er ontologicamente seguro é ter, no nível do inconsciente e da consciência prática, ‘respostas’ para questões existenciais fundamentais que toda vida humana de certa maneira coloca” (p. 49). A segurança ontológica seria então a condição anterior a qualquer forma de agência política e social, sendo aplicada também no âmbito da política internacional. Conforme Krolowski (2008), o conceito da segurança ontológica é usado para

desenvolver uma teoria de relações rotineiras entre Estados que esclarece rivalidades internacionais duradouras [...] A segurança ontológica, na visão de Mitzen, é buscada não só por indivíduos, como na articulação original de Giddens, mas também por Estados (p. 112; tradução nossa).

Portanto, sejam elas abordagens individualista-materialistas ou idealista-estruturalistas (WENDT 1999), em cada teoria descrita acima ecoa-se uma visão particular, social-psicológica, sobre a natureza do indivíduo. Essas antropologias filosóficas têm como função fundamentar os conceitos mais básicos sobre forças e motivações do ser humano e as maneiras pelas quais este responderá em determinados contextos; em última instância, são suposições determinantes para a construção teórica, tentando esclarecer, antropomorficamente, processos e desenvolvimentos empíricos da política internacional. Como afirma Krolowski (2008), o foco nas fontes idiossincráticas da conduta de um indivíduo, identificado os tipos de confiança que afetam seu comportamento, “equivale a julgamentos sobre as propriedades específicas do ator sendo estudado” (p. 114; tradução nossa). E, de acordo com Luoma-aho (2009), “é por meio da personificação que as realidades da comunidade internacional (Carr) ou sistema (Wendt) se tornam reais” (p. 301; tradução nossa).

Ao supor a “verdade” de cada visão da natureza humana, isso pode acarretar num fechamento a outros domínios da realidade. Conforme Freyberg-Inan (2004),

deve-se esperar que a suposição de uma visão particular sobre a natureza humana em detrimento de qualquer outra tenha consequências para as interpretações resultantes do comportamento humano (e do Estado) (p. 5; tradução nossa).

Criticando a psicologia realista, a mesma autora afirma que tais ideias acerca das motivações humanas podem acabar tornando-se numa profecia autorrealizável, pois as “ideias têm o poder de modelar a realidade humana afetando nossas interpretações e observações e, portanto, influenciando nossas reações a elas” (idem, p. 5; tradução nossa). Ao mesmo tempo, com a personificação, corre-se o risco de dar precedência ontológica ao Estado (este mesmo “à imagem” do indivíduo) do que ao próprio ser humano. Segundo Luoma-aho (2009), o uso mais importante da personificação nas RI é a “demarcação e reificação da autoridade de um Estado-come-humano sobre os seres humanos em si que pertencem e acreditam nesses Estados” (p. 307; tradução nossa). Ademais, no âmbito da teoria da segurança ontológica, Krolkowski (2008) advoga que o “Estado não deve ser entendido como sujeito à segurança ontológica, mas uma das estruturas envolvidas no empenho dos indivíduos na gestão dessas condições” (p. 133; tradução nossa).

Assim, a aplicação dessas antropologias filosóficas deve tomar o cuidado também de não ser falsa à natureza do ser humano (LOMAS 2005), ao preço de simplificar a realidade e favorecer uma visão que corresponde a preferências ideológicas (FREYEBERG-INAN 2004, p. 6). Nesse sentido, cada suposição motivacional (psicológica, social) imbuída nas teorias das RI são úteis aos seus objetivos explanatórios e ao conjunto do argumento que propõe validar; não esgotam a totalidade da realidade, muito menos os “poderes causais”, hermenêuticos e fenomenológicos, para um dado fenômeno. Wendt (2013) enfatiza bem isso ao alertar dos limites de uma antropologia filosófica na prática científica:

O enquadramento dos problemas e das estratégias de pesquisa deve ser induzido por perguntas, em detrimento de métodos, e, se não estamos interessados na formação de identidades e interesses, podemos pensar nas suposições do discurso racionalista como algo perfeitamente razoável [...] Pela mesma moeda, não entanto, não devemos permitir que esta postura analítica legítima se torne uma postura *de facto* ontológica com respeito ao conteúdo da teoria da terceira imagem [...] Não devemos escolher nossas antropologias filosóficas e teorias sociais prematuramente. (p. 469).

É importante, ainda, que o modismo “tudo é construção social”, característico da virada sociológica das RI, reconheça seus próprios limites epistêmicos. Recorrendo à Morin (2012b),

[p]or um lado, a sociologia do conhecimento tira a verdade científica de seu privilégio suprassocial; por outro, entra mesmo em contradição ao ser ela mesma um produto socio-histórico por onde seus princípios epistemológicos (de que tudo é socialmente construído) são construídos. (p. 17).

Não se deve, portanto, reduzir qualquer conhecimento sobre a natureza humana a determinismos disciplinares, que logo correm o risco de se transformarem em sociologismos, psicologismos, economicismos e mesmo religiosismos³⁹. Por esta razão que Morin (2012a) advoga as condições bio-antropo-socio-culturais do conhecimento, que necessariamente conjuga estruturas cognitivas *a priori* com aquelas socialmente significadas; e sendo, portanto, irredutíveis.

3.2 A Fenomenologia do Sagrado

Para compor a variável da religiosidade, será apresentada uma visão ontológica do ser humano que articula uma dimensão da realidade pouco explorada na área das RI. Deixa-se em segundo plano o conceito de religião⁴⁰, mais comumente referida em termos institucionais (religião como *ator*) para focar na especificidade da *experiência* religiosa, isto é, na dimensão referida ao *sagrado*, modalidade da experiência humana que pode ser analisada a partir de sua estrutura singular e sua implicação na história. A abordagem abarca, assim, uma fenomenologia do sagrado, isto é, a maneira como se apresenta a realidade que manifesta, que muito pouco (ou quase nada) tem a ver com o escopo institucional e positivista da religião. A fenomenologia⁴¹ constitui uma mudança de foco das “aparências de fora a uma atenção para a consciência, a experiência do corpo, intuição, percepção e engajamento exigindo empatia, junto a cuidadosos estudos textuais linguísticos e históricos” (KUBÁLKOVÁ 2003, p. 85; tradução nossa).

Uma fenomenologia do sagrado, então, deve atentar-se àquilo que aparece do sagrado, “do seu fato de ser um fenômeno, ou seja, um objeto em relação a um sujeito que percebe a existência dele” (CIPRIANI 2007; p. 155). Essa percepção desde “dentro” constitui o empoderamento conceitual a partir da vivência mesmo do fenômeno, e não a partir de um

³⁹ “[n]ão se pode deixar o conhecimento desmembrar-se entre as concepções redutoras geradas pelas disciplinas (o sociólogo fazendo do conhecimento um produto social; o psicólogo, um produto psicológico; o neurocientista, um puro e simples produto do cérebro” (MORIN 2012a; p. 29)

⁴⁰ A diferença entre religião, religiosidade e sagrado será tratada no subcapítulo 2.5. No entanto, deve-se desde já ater-se ao fato de que a aplicação conceitual é apenas instrumental, de modo a auxiliar com o argumento do trabalho. Não se busca encerrar a totalidade da experiência fenomenológica num conceito, justamente porque não se dá precedência ao conceito sobre a realidade.

⁴¹ Sobre a fenomenologia como método nas RI, cf. Odysseos (2002b).

dualismo mente-mundo em que o cientista social visa neutralizar-se teoricamente. Isto não implica simpatia ideológica ou apologia com o objeto em questão, mas sim a ideia de que a única forma de apreendê-lo conceitualmente é aproximando-se de sua essência. É cada vez mais presente uma abordagem fenomenológica do sagrado nas RI, ainda que haja utilização de termos distintos (como religião no lugar de sagrado, e vice-versa) entre autores. Conforme Lausten e Wæver (2003),

[n]ão se pode compreender um fenômeno sem considerar a forma com que esse mesmo fenômeno é descrito por aqueles que o deparam e o praticam [...] Descrever a religião por suas funções ou, numa perspectiva mais ampla, como produto de forças sociais, empobrece a religião” (p. 152; tradução nossa).

A abordagem fenomenológica do sagrado, portanto, vai contra a redutibilidade a que foi relegada a religiosidade historicamente nas RI. Como afirma Kubáľková (2003),

As religiões, reduzidas a instituições, têm se tornado fáceis de lidar como qualquer outra instituição sociopolítica não-estatal. No contexto internacional, as religiões têm sido ou tratadas como uma dentre muitas comunidades epistêmicas, ou como organizações não-governamentais ou transnacionais [...] Os cientistas sociais – com certeza as RI americana– têm tratado organizações religiosas como atuando de acordo com a teoria da escolha racional [...] Buscar enquadrar a experiência religiosa num quadro positivista só pode emascular-la, caricaturá-la, distorcer seu significado, e subestimar sua força. **Uma séria consideração do papel da religião nas RI deve começar com a exploração da fundação ontológica do discurso religioso** (p. 87; tradução nossa; grifo nosso).

E essa “fundação ontológica” deve ser fenomenológica porque enfoca na experiência do ser humano, em suas “emoções, afetos e representações, as formas e condições de aparição do sagrado. Porque se o sagrado se objetiva em fenômenos culturais (mitos e ritos) que dão lugar a uma transmissão externa [...] também implica sempre estados interiores específicos” (WUNENBURGER 2006, p. 19; tradução nossa).

A perspectiva postulada assume o pensamento simbólico⁴², em detrimento do puramente racional e materialista, como forma relevante para descrever o sagrado, como o faz Morin (2012a) e, mais especificamente nas RI, Luoma-aho (2012):

⁴²**Pensamento simbólico:** de acordo com Galimberti (2003), a razão é marcada pela disjunção (*dia-ballein*), que é a não-contradição. O pensamento simbólico (*syn-ballein*) é seu oposto, porque “põe junto” identidades de maneira indiferenciada (p.14). Para Morin (2012a), o símbolo tem poder evocador que revela um modo de participação subjetiva na concretude do mundo: “o símbolo suscita o sentimento de presença concreta do que é simbolizado [...] uma implicação ou concentração hologramática original da totalidade que torna presente; assim, no extremo fervor da crença, a cruz comporta a paixão, a morte, a ressurreição e a mensagem redentora de Cristo; da mesma forma, no extremo fervor patriótico, a bandeira comporta a substancia da mãe-pátria [...] a

os símbolos abrem níveis de realidade que são, de outra maneira, escondidos e não podem ser apreendidos. O simbolismo religioso faz essencialmente o mesmo, mas a realidade aberta por seus símbolos alcança mais profundamente na alma humana. (p. 7; tradução nossa)

Para Wunemburger (2006), a esfera das representações e dos comportamentos sagrados é constituído por meio da imaginação simbólica, saindo do âmbito da percepção objetiva para descobrir, “por trás do sentido próprio dos objetos, um sentido figurado, que os plenifica com uma profundidade nova” (p. 31; tradução nossa). Essa função simbólica implica tanto um princípio analógico em que alguma forma remete a outra similar, mas situada em outro plano (por exemplo a relação entre microcosmos e macrocosmos) e um princípio de participação no mistério religioso (por exemplo, um cristão que come o pão eucarístico participa, ritual e simbolicamente, do Corpo de Cristo) (idem, p. 32-34).

O tema do sagrado envolve uma complexidade inerente. Existe uma crença comum de que qualquer abordagem que envolva questões que ultrapassem os limites do mundo terreno, de ideias de ordem transcendental e religiosa, deve ser reservada às escolas de teologia ou filosofia, ou ainda, num ponto extremo, simplesmente à vida privada. Essa visão ignora a importância histórica que o âmbito do sagrado teve no desenvolvimento da cultura. Para Durkheim (1973), os primeiros sistemas de representação do ser humano são de origem religiosa e todos os sistemas de pensamento, filosófico ou científico, nascem a partir de seu núcleo (p. 513). Isto não implica dizer, no entanto, que se tratam de representações inferiores ou primitivas; como será mostrado, não apenas as concepções religiosas se desenvolveram ao longo da história, como que, nas representações mais secularizadas, é possível ainda observar a permanência do sagrado. É sobretudo ao nível da *estrutura*⁴³, enquanto categoria *a priori*, que este trabalho visa articular o sagrado com as RI. Segundo Eliade (2011), não se deve negar os condicionamentos históricos que o sagrado sofreu, mas o foco deve voltar-se para as dimensões específicas da experiência religiosa:

A vida religiosa da humanidade, realizando-se na história, suas expressões são fatalmente condicionadas pelos múltiplos momentos históricos e estilos culturais. Para o assunto de que nos ocupamos, entretanto, não é a variedade infinita das

utilização do símbolo não depende de regras formais da lógica nem das categorias do pensamento empírico-racional; há, além disso, uma resistência ‘ontológica’ do símbolo à conceituação, ou seja, à *desconcretização*” (p. 173).

⁴³ Na análise fenomenológica do sagrado de Van der Leew, a estrutura refere-se à realidade significativamente organizada (*apud* CIPRIANI, 2007, p. 157).

experiências religiosas [...] que interessa, mas, ao contrário, seus elementos de unidade (p. 59).

Por outro lado, a própria incursão na temática do sagrado envolve uma infinidade de abordagens e enfoques distintos, por onde se desenvolveu um rico material acadêmico, tanto nas ciências sociais quanto nas humanidades, a fim de dar conta desse fenômeno de difícil apreensão, justamente pelo contexto em que as reflexões são feitas. Como aponta Wunemburger (2006), “é preciso atender, num domínio que enlaça fundamentalmente crenças íntimas, ao fato de que a descrição e compreensão do sagrado estão, em geral, contaminadas por intenções, já apoloéticas, já iconoclastas, que têm condicionado sua teorização” (p. 10; tradução nossa)⁴⁴. Dado este quadro esquemático, o sagrado assume dois níveis interpretativos, todos articulados entre si: 1) seu conteúdo semântico traduzido em termos de experiências afetivas; 2) e a estrutura das representações do sagrado.

Todas as derivações etimológicas do termo “sagrado” comportam uma ambiguidade de definições, desde o latim “*sacer*” ao grego “*hieros*”; mas geralmente indicam, como em sua origem indo-europeia, a ideia de separação, de algo que está resolutamente separado e protegido deste mundo. Conforme Galimberti (2003), trata-se de uma

qualidade inerente ao que tem relação e contato com potências que o homem, não podendo dominar, percebe como superiores a si mesmo, e como tais atribuíveis a uma dimensão, em seguida denominada “divina”, considerada “separada” e “outra” com relação ao mundo humano (p. 11).

Existem duas tendências interpretativas do sagrado a partir de sua identidade semântica. Em primeiro lugar, a noção do sagrado como percepção de força ou potência sobre-humana, de ordem transcendental: o *numinoso*, conforme a definição de Otto (2007), que o concebe como uma estrutura emocional *a priori*, inerente ao ser humano e que desperta o *Mysterium Tremendum* (o Terrível) e o *Mysterium Fascinans* (O Sublime)⁴⁵. O sentimento do numinoso, descrito em termos de estados interiores afetivos, se inscreve num paradoxo em que o ser humano se sente atraído por uma potência ao mesmo tempo em que a teme. Conforme Galimberti (2003), o ser humano “tende a manter-se distante do sagrado, como sempre acontece diante do que se teme, e ao mesmo tempo é por ele atraído, como se pode ser com relação à origem de que um dia nos emancipamos” (p. 11). Nesse mesmo sentido,

⁴⁴ Para um estudo bibliográfico sobre o material teórico do sagrado, Cf. Cipriani (2007) e Galimberti (2003), principalmente páginas 38-42.

⁴⁵ Essa interpretação converge com a visão de Durkheim (1973) de que o sagrado opera num nível mental, ainda que sua concepção da representação religiosa seja de viés funcionalista, onde a religiosidade exprime a imagem ou o reflexo aumentado da sociedade (p. 526).

Kierkegaard (*apud* WUNEMBUGER 2006) fala de uma “antipatia simpática e simpatia antipática” ao tratar do sagrado na religião (p. 21), por esse motivo envolvendo formas de ruptura ou intensificação da vida emocional, porque o sagrado implica, para o filósofo, medo e trêmulo (LAUSTEN & WÆVER 2003, p. 153).

Em segundo lugar, existem autores que exploram a dimensão psíquica do sagrado enquanto categoria análoga a do inconsciente⁴⁶, referindo-se ao campo de tudo aquilo que é indiferenciado e contraditório, justamente por ser de ordem “separada” e transcendental, oposta à razão. É nesse sentido que se afirma comumente que o “juízo” de Deus ou as histórias dos deuses mitológicos são inconciliáveis com a razão humana, porque se põem acima de quaisquer regras morais criadas por esta. Conforme Galimberti (2012),

o sagrado é o lugar da contaminação dos contrários, o mundo do indiferenciado, sem nenhuma possibilidade de convivência, de diálogo. As coisas ali são ambivalentes, jogam sob muitos registros, não há definições de coisas. Heráclito disse: “deus é dia e noite, saciedade e fome, paz e guerra, inverno e verão e se mistura com todas as coisas” [s.p.].

Nessa abordagem, sem embargo, o sagrado convive numa dialética com a própria razão, que é a ordem da diferenciação e da identidade, onde uma coisa não pode ser outra ao mesmo tempo. A razão emerge como uma forma de representação que marca seu afastamento do âmbito do sagrado:

O indiferenciado de que o sagrado se alimenta é [...] o cenário pré-humano do qual o homem se emancipou com um gesto violento [...] o gesto da razão é um gesto violento, porque dizer que isto é isto e *não* outra coisa [...] é uma *decisão* da razão, não a *verdade* das coisas [...] O sagrado, portanto, é aquele panorama indistinto, aquela reserva de toda diferença, aquela indecifrabildade que os homens, depois que dela se separaram, perceberam ser seu horizonte de procedência e a mantiveram

⁴⁶ Interessante notar o paralelo que Freud (2010) faz com o inconsciente ao tratar do sentimento religioso (aqui, sagrado) como um sentimento oceânico, sem barreiras, “um sentimento de união indissolúvel, de pertencimento o todo do mundo exterior” (p. 43). Eliade (2011) avança a relação entre o inconsciente e o sagrado: “os conteúdos e as estruturas do inconsciente apresentam semelhanças surpreendentes com as imagens e figuras mitológicas [...] são o resultado das situações existenciais imemorais, sobretudo das situações críticas, e é por essa razão que o inconsciente apresenta uma aura religiosa. Toda crise existencial põe de novo em questão, ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo: em suma, a crise existencial é “religiosa”, visto que, aos níveis arcaicos da cultura, o *ser* confunde-se como *sagrado* [...] na medida em que o inconsciente é o resultado de inúmeras experiências existenciais, não pode deixar de assemelhar-se aos diversos universos religiosos” (p. 171). Na própria psicanálise, Jung (2008) estabelece a relação entre o inconsciente e o sagrado por meio dos arquétipos transmitidos pelo inconsciente coletivo. Seguindo essa visão, Wunembuger (2006) afirma que “a psique humana, constituída de energias ‘numinosas’ e de formas simbólicas universais, tramas do sagrado, pode então ativar uma série de metamorfoses interiores que desatam o eu de suas formas superficiais, ativando nele um processo de individuação e o levam a um estado de unificação da personalidade (o Si próprio), que coincide com a plena realização da divindade no eu” (p. 107; tradução nossa) Para mais detalhes, Cf. Jung (2008) e Silva (2002).

distante, fora da sua comunidade, no mundo dos deuses, que por isso antecedem os homens. O mundo que eles habitam é o mundo do símbolo na acepção grega de *synballein*, “pôr junto”, onde não há distinção, onde a incapacidade de reconhecer a diferença une-se à tendência de aboli-la com um gesto violento. Freud deu a esse mundo o nome de *inconsciente*, e na escolha da palavra já está o ponto de vista que observa de uma consciência alcançada e pacificada. Os homens sempre conheceram o inconsciente na forma bem mais dramática do *divino* e do *sagrado*. (GALIMBERTI 2003, p. 15-16).

Com a razão, no entanto, o ser humano não pode afastar-se absolutamente do sagrado, pois a consciência ainda depende de sua origem, como assinalaria a mais básica concepção psicanalítica da dicotomia inconsciente-consciente:

A humanidade sempre soube que se *manter distante* do sagrado não exime de certa exposição ao sagrado [...] Ao reino do sagrado, de fato, não pertencem só as criaturas sobrenaturais, os monstros de todo os tipos, os mortos, mas também à natureza nas suas dimensões alheias à cultura, por conseguinte, os instintos, as pulsões, as paixões, as doenças, de onde não por acaso se originaram as primeiras reflexões de Freud [...] Se o sagrado se afasta muito, o risco é o esquecimento das regras que os homens aprenderam para se proteger, e então o sagrado irrompe e a sua violência produz a dissolução da comunidade ou, na perspectiva psicológica, da personalidade. Desse modo, a existência humana fica a cada momento governada pelo sagrado, do qual não deve aproximar-se muito para não ser dissolvida, mas de que não deve tampouco afastar-se demais para não perder os efeitos da sua presença fecundante. (idem, p. 21-22).

Daí que, em sua definição original, o próprio termo “religião” (do latim *religar*) faça referência a uma religação, que possa regular a *insensatez* do sagrado com a *decisão* da razão, como mediadora entre o transcendente e o mundano, por meio de ritos codificados, como a magia, o sacrifício e a iniciação. Mas essa concepção essencial da religião se perdeu ao longo do tempo, ficando o termo hoje mais conscrito à sua expressão institucional. Em outra ocasião, Galimberti (2012) ressaltou:

Essa insensatez, que é o nosso vínculo com o âmbito do sagrado, tem na religião seu instrumento de expressão e contenção. Esse relacionamento com o sagrado, mediado pela figura do religioso, que tem um pé no sagrado e outro na racionalidade cotidiana, perdeu-se na contemporaneidade. A laicização, provocada desde a origem cristã com a ideia do homem tornado deus, permitiu que o vínculo com o sagrado fosse abandonado. Desse modo, qualquer um de nós, acerca de sua própria insensatez e seu relacionamento com o sagrado, deve resolver sua angústia por conta própria [s.p.].

A partir do exposto, entretanto, o sagrado deve também ser entendido a partir de sua manifestação objetiva externa (WUNEMBURGER 2006, p. 24), isto é, a estrutura que

compacta a experiência psíquica em termos de projeção na cultura como forma de representação da realidade.

Eliade (2011) se ocupa de uma dimensão antropológica do ser humano que é o *Homo Religiosus*, ou seja, do homem que vive saturado de valores e símbolos religiosos. Segundo o autor, sagrado e profano constituem duas modalidades de ser no mundo e que assumem realidades qualitativamente diferentes, onde a especificidade da realidade sagrada expressa-se por meio de uma *hierofania*, ou seja, uma “manifestação de algo de ordem diferente em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, ‘profano’”. (2011, p. 17). Assim, tudo no Cosmos é passível de ser sacralizado, desde o mais vulgar objeto natural à mais refinada concepção religiosa, como a encarnação de Deus em uma pessoa. Embora o homem das sociedades primitivas tenha sido aquele que mais viveu próximo ao sagrado, enquanto o homem moderno vive mais próximo ao profano⁴⁷, o autor afirma que existe um transbordamento constante entre as duas dimensões (ELIADE 2007), e que bem se pode falar em uma dialética existente entre ambas ao longo da história (PADILHA 2013; ELIADE 1998).

A modalidade de ser do sagrado (ordem da transcendência) manifesta-se em vários aspectos e encontra-se nas valorações distintas ao profano:

pode-se medir o precipício que separa as duas modalidades de experiência – sagrada e profana – lendo-se as descrições concernentes ao espaço sagrado e à construção ritual da morada humana, ou às diversas experiências religiosas do tempo, ou às relações do homem religioso com a Natureza e o mundo dos utensílios, ou à consagração da própria vida humana, à sacralidade de que podem ser carregadas suas funções vitais (alimentação, sexualidade, trabalho etc. (ELIADE 2011, p. 19-20).

De maneira similar, Wunemburger (2006) destaca essa valoração distinta entre o sagrado e o profano como constituinte da experiência do sagrado, pois esta “se apresenta, nas diversas modalidades, como uma percepção diferente do mundo e dos seres, como uma verdadeira ruptura ontológica, pelas quais o homem se faz presente no absoluto” (p. 30; tradução nossa). A ruptura ontológica que implica uma hierofania tem a ver com a construção de *significação*, tornando-se, assim, a *realidade* última das coisas. Em detrimento da massa

⁴⁷ Eliade realiza sua análise fenomenológica a partir de uma seleção erudita e vasta do material que reuniu durante sua longa trajetória acadêmica, envolvendo povos de sociedades representadas em várias partes do globo. Como o espaço para este trabalho é curto, omite-se qualquer referência específica aos povos das sociedades tradicionais e seus exemplos articuladores, e foca-se apenas na expressão teórica desse amalgamento de informações elaborada pelo autor. Para referências a essas sociedades, Cf. Eliade (1979, 1998, 2007 e 2011).

caótica e homogênea do mundo profano, relativo e sem significado intrínseco, a irrupção do sagrado, por meio de uma hierofania, seja numa pedra, numa tempestade, nos ciclos da natureza, no tempo, numa pessoa, etc., causa uma *rotura* de nível ontológico no mundo mesmo, dotando-o de significação e “verdade”. Para o homem das sociedades tradicionais, toda sua cosmologia (percepção da realidade) está impregnada de sagrado. Pode-se apreciar esta ideia a partir da valoração sagrada do espaço:

Para o homem religioso, *o espaço não é homogêneo*: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. ‘Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa’ (Êxodo, 3:5) Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é *real*, que existe *realmente* – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca (ELIADE 2011, p. 25).

A sacralização de um espaço corresponde também à *fundação do Cosmos*, ao estabelecimento de um *centro* dotado de *ordem* a partir do qual o ser humano pode orientar-se em seu cotidiano. Seguindo o pensamento de Eliade (2011),

A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “centro” (p. 26).

A delimitação de um espaço consagrado, portanto, articula esse espaço como um eixo a partir do qual tudo flui no mundo. Wunemburger (2006) aprofunda esse tema:

todo espaço sagrado, por mais descentrado que esteja em realidade, está concebido como ponto de referência absoluto, como “centro do mundo”. O mundo físico fica, então, redistribuído a partir e ao redor do lugar de manifestação do divino. A pedra do templo de Jerusalém, como aquela do templo de Apolo em Delfos (o *omphalos*), são chamadas ‘umbigo do mundo’. Da mesma forma, a capital do soberano chinês deveria projetar sombra ao *gnomon* no dia do solstício do verão. O centro do espaço equivale então ao lugar das revelações primordiais e se converte no local onde se praticam as iniciações, ou se imitam, no momento das festas, os gestos arquetípicos antes de regenerar o mundo (p. 51-52; tradução nossa).

Não é preciso divagar muito para perceber a semelhança da sacralização de um espaço nas sociedades tradicionais com as formas de valoração do espaço nas sociedades contemporâneas, organizadas em torno do Estado-Nação. O etnocentrismo do nacionalismo moderno atua sempre com discursos da pátria ou da terra ancestral, onde seus heróis

fundadores lutaram pela liberdade e independência da nação. Na geopolítica, a noção de um *espaço vital* revela a valoração ontológica do território nacional, concebido em termos de *axis mundi*, “centro da terra” ou ainda, “império do meio”. Estas formas de representação política dotam suas respectivas comunidades com significados que transcendem a si próprias, através de uma auto-iluminação por meio de símbolos, entre os quais os símbolos espaciais, que são parte integrante da realidade social delas. Conforme Voegelin (1982), “através dessa simbolização os membros da sociedade a vivenciam como algo mais que um acidente ou uma conveniência; vivenciam-na como pertencendo a sua essência humana” (p. 33)⁴⁸. Como aponta Eliade (2011), “[s]eja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir por completo o comportamento religioso” (p. 27).

Não apenas o espaço, mas, de maneira mais relevante, o tempo também é passível de ser sacralizado e, portanto, dotado de um significado inteiramente novo. Para o *Homo Religiosus*, o tempo não é homogêneo nem contínuo; o tempo sagrado é um tempo reversível, recuperável e repetível, pois diz respeito à origem do *Cosmos* e das realidades conseqüentemente criadas pela fundação do mundo (*Cosmogonia*), *in illo tempore*, no qual o ser humano deve reintegrar-se periodicamente a fim de regenerar a si próprio e a sua comunidade:

Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, nos ‘primórdios’. Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal ‘ordinária’ e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa[...] O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos (ELIADE 2011, p. 63-64).

De maneira semelhante com o exemplo da valoração do espaço sagrado contemporaneamente, o Estado-nação também conhece os ritos cosmogônicos da fundação de seu cosmos, por meio das festividades nacionais. Conforme Pereira (2012),

[e]ssas festividades nacionais nada mais são do que os ritos do Estado. Assim como no âmbito religioso, tenta-se resgatar um época em que a nação era ‘pura e forte’; os

⁴⁸ Alguns autores que trabalham com o tema do nacionalismo perceberam essa relação, seja compreendendo as transmutações de elementos religiosos/sagrados no nacionalismo moderno, como eleição étnica e destino nacional (Smith 1999; Brubaker 2012); ou ainda, a intrínseca religiosidade dos nacionalismos políticos (VOEGELIN 1999, SZAKOLCZAI 2008).

feriados históricos nacionais e suas festividades fazem com que todos participem ritualmente e se tornem contemporâneos do *illud tempus* do Estado, o qual com base nesses ritos se regenera, volta em essência *in illo tempore* (p. 32).

Tendo apontado as principais características ontológicas de uma hierofania, que é a transformação qualitativa na percepção espaço-temporal⁴⁹, é preciso ainda apresentar o elemento articulador essencial do sagrado na cultura, qual seja, o *mito*. É através do relato mítico e da sua reprodução em sociedade que as realidades espaço-temporais do sagrado tornam-se acessíveis ao ser humano e à comunidade. De acordo com Wunemburger (2006),

a experiência do sagrado é inseparável da mitologia religiosa [...] O mito é, desse modo, o complemento fabulatório da experiência do sagrado, introduz uma elaboração figurativa, esquematiza o núcleo compacto das significações suprassensíveis. Graças à intervenção do mito, de uma hierohistória, o homem pode satisfazer uma tripla necessidade: dotar-se de um cenário imaginativo que ilustre e fixe o encontro com o sagrado, encerrar a memória do sagrado num conjunto de modelos cômodos para interiorizar e transmitir, e, finalmente, assegurar uma comunicação social em torno das mesmas crenças e dos mesmos comportamentos (p. 36; tradução nossa).

O mito, sendo o instrumento que mantém o ser humano mais próximo ao sagrado, e, por consequência, santifica o cosmos em que aquele vive, tem como função mais importante fixar os modelos exemplares de todas as atividades humanas significativas, desde a alimentação, a sexualidade, o trabalho, a educação, etc. (ELIADE 2011, p. 87). Na definição de Eliade (2007),

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser* [...] Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do ‘sobrenatural’) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente *fundamenta* o Mundo e converte no que é hoje. (p. 11).

Com o relato mítico primordial, as sociedades reatualizam ritualmente o tempo e espaço ontológicos da fundação, seja do Cosmos, de um comportamento ou de um objeto qualquer, de modo a garantir a eficácia e a comunicação permanente com o nível

⁴⁹ Existem outros diversos elementos que podem ser considerados na investigação do sagrado, como o ritual, o sacrifício, a dança, etc.. Devido ao curto espaço deste trabalho, limitou-se às concepções de espaço e tempo por serem as mais importantes; aquelas através das quais a sociedade se organiza significativamente.

transcendental; e assim, regenera-se a comunidade, aplicam-se curas, inaugura-se um novo ciclo temporal, garante-se a fertilidade do solo, etc.:

pela reatualização dos mitos, o homem religioso esforça-se por se aproximar dos deuses e participar do *Ser*; a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica (ELIADE 2011, p. 93-94).

O mito é reatualizado a cada ano ou em passagens específicas dos ritmos da natureza, com o fim de regenerar o Cosmos das mazelas do decorrer do tempo profano, que pode representar uma espécie de esquecimento com relação ao sagrado. É realizado também em iniciações, em rituais de fecundidade, nas festividades religiosas, etc. Assim, o mito das sociedades arcaicas revela sempre uma percepção cíclica da história que é circular, um eterno retorno sobre si mesma.

Embora essa referência ao mito diga mais respeito à realidade das sociedades tradicionais, não é possível dizer que o pensamento mítico, assim como a modalidade do sagrado do ser humano, tenha sido completamente abolido nos tempos modernos. Nas religiões históricas, como o Judaísmo, o Cristianismo, o Islamismo, o Budismo, o Confucionismo, etc., o sagrado e o mito foram resignificados e transfigurados, e, embora se fale de uma dessacralização e secularização na Modernidade, é possível verificar a permanência do sagrado e do mito em movimentos políticos e intelectuais. Esta problemática será abordada no subcapítulo 2.4.

Por fim, é importante salientar da função cultural que cumpriu (e ainda cumpre) o sagrado. Conforme Wunemburger (2006),

A experiência do sagrado, estruturada pelo símbolo de pelo rito, está sempre a cargo de uma instituição social, ao ponto de invadir pouco a pouco todas as formas de uma cultura, assegurando uma sorte de regulação simbólica das condutas sociais, participando na localização de uma especialização e de uma estratificação das funções sociais e inclusive, talvez, servindo como terreno mesmo da cultura (p. 57; tradução nossa).

Seguindo as linhas de pensamento do autor, pode-se dividir esta visão em três aspectos: 1) as origens sagradas da cultura, por onde entendem-se as técnicas, a arte, os jogos, a linguagem, as matemáticas e o direito como provenientes de sua estrutura; 2) politicamente, a divisão da classe sacerdotal e o poder clerical que envolvem a administração própria do sagrado, além da própria distribuição do poder espiritual e temporal e 3) a regulação

simbólica do social, dando significações e orientações aos fenômenos sociais, como a violência, a produção e o consumo (idem, p. 57-78).

3.3 A dessacralização do sagrado

O subtópico precedente abordou o sagrado em sua forma pura, ou seja, tal qual se pode apreciar o mais recuado possível nas sociedades arcaicas, quando sua estrutura detinha maior preponderância sobre a vida individual e coletiva; ou seja, quando o sagrado se irrompia não apenas em uma ideia ou pessoa; mas naquele período em que toda natureza era permeada pelo sagrado⁵⁰, quando a consciência ainda não havia conquistado autonomia frente ao mundo, como ocorreu na cultura grega. Voegelin (1982) distingue dois modos de experiência do sagrado através do mito, qual seja, o modo compacto e o modo diferenciado. A perspectiva mítica da compactação seria uma representação do cosmo como um todo consubstancial e vivo:

O cosmos da experiência primária não é nem o mundo externo de objetos dados a um sujeito de cognição, nem é o mundo que tenha sido criado por um Deus que transcende o mundo. Ao invés disso, é o todo... de uma terra abaixo e um céu acima – de corpos celestiais e seus movimentos; de mudanças sazonais; de ritmos de fertilidade na vida vegetal e animal; da vida, nascimento e morte humanos; e, acima de tudo, como Thales ainda sabia, é um cosmo cheio de deuses [...] Essa unidade e essa qualidade de um estar no outro é a experiência primária que deve ser chamada de cósmica no sentido de gravidez (VOEGELIN *apud* BUSSANICH 2007, p. 190; tradução nossa).

Já a perspectiva da diferenciação, desenvolvidas com a descoberta da filosofia e no cristianismo, corresponde à “consciência reflexiva em desenvolvimento da diferença entre sujeito que percebe e objeto intencional, e também da consciência de que a realidade transcende o cosmos” (BUSSANICH 2007, p. 189; tradução nossa). Assim, a diferenciação compreende o movimento antropocêntrico grego, mas que não mede a si próprio como uma verdade imanente, como no caso da Modernidade; inversamente,

a psique, como a região na qual a transcendência é experimentada, teve de ser diferenciada de uma estrutura mais compacta da alma, a fim de ser desenvolvida e denominada [...] A nova medida utilizada para a crítica social não é mais, na

⁵⁰ “O homem primeiramente interpreta o sagrado *no* mundo, *em* elementos ou aspectos do mundo, nos céus, no sol e na lua, nas águas e na vegetação. O simbolismo falado se refere, portanto, às manifestações do sagrado, ”às hierofanias, onde o sagrado é mostrado num fragmento do cosmos, o que, por sua vez, perde seus limites concretos, adquire significados inumeráveis, integra e unifica o maior número possível de setores da experiência antropocósmica” (RICCEUR *apud* LUOMA-AHO 2012, p. 9; tradução nossa).

verdade, o homem em si, mas o homem que, através da diferenciação de sua psique, se tornou o representante da verdade divina (VOEGELIN 1982, p. 58).

A fundação da filosofia e o nascimento das religiões da Escritura não aboliram a estrutura arcaica anterior, senão que essa se transmutou e camuflou ao longo do tempo. A distinção entre os modos compactos e diferenciados é importante na medida em que, tendo se diferenciado o sujeito do mundo circundante, a própria crítica racionalista dos filósofos gregos à mitologia não dizia respeito a negação de uma realidade sagrada, mas a afirmava através de um princípio transcendente que já não mais englobava todo o cosmos. Assim, o sagrado conviveu de maneiras diferentes na cultura grega, romana, hindu, chinesa, judaica, etc., assumindo interpretações e significados completamente novos no que concerne à percepção espaço-temporal e ao mito. No entanto, em cada etapa de seu desenvolvimento, percebe-se cada vez menos um Cosmos absolutamente sacralizado; de fato, o que se observa é uma *dessacralização* progressiva do mundo, isto é, de um *esvaziamento* do significado religioso do tempo cíclico ou mesmo a transformação do âmbito do sagrado reservado a alguma condição ou manifestação específicas.

Na Índia, por exemplo, a doutrina dos ciclos cósmicos (*yuga*) envolveu a reprodução do modelo cíclico do tempo, contendo períodos de criação-destruição-criação. No entanto, esvaziando-se do sagrado, tratava-se de uma eterna repetição que prolongava apenas a ilusão (*maya*) do mundo. A ênfase passa a ser deslocada de uma repetição dos gestos exemplares da criação à destruição mesma do mundo, buscando-se a transcendência por meio da evasão do ciclo cósmico, entendida como libertação das ilusões e do sofrimento (Eliade 2007, p. 60).

Entretanto, apesar das diferenças introduzidas em cada religião, este subcapítulo focar-se-á nas transformações operadas pelo judaísmo e pelo cristianismo, pois são as visões introduzidas ao nível do *sentido da história* que ajudarão a compreender melhor alguns aspectos da Modernidade e, em seguida, o campo das RI. Na verdade, a transformação radical do sagrado, sua metamorfose, deu-se a partir do judaísmo, como primeira religião monoteísta⁵¹. Na tradição abraâmica, Deus já não se manifesta através das forças cósmicas da natureza, como na relação espaço-tempo arcaica, prenhe de sagrado. Como afirma Wunemburger (2006),

⁵¹ Há divergências quanto à origem do monoteísmo. Alguns acreditam ser a característica originária de todas as religiões, mesmo das animistas ou mesmo politeístas. Por outro lado, o monoteísmo como religião oficializada teria sua origem ainda no Império egípcio, com o Faraó Akhenaton, que instituiu o culto a *Aton*, o deus único solar, por volta do século XIV a.c.

O Gênesis faz intervir um Deus único, criador de uma só vez do mundo. A natureza se torna muda e vazia de toda força mágica. Os hebreus denunciam, ademais, com vigor, a idolatria das coisas e dos animais, própria dos cultos mesopotâmicos anteriores. A teologia cósmica é substituída por uma teologia história [...] (p. 122; tradução nossa).

O aspecto mais importante dessa mudança, no entanto, é o fato de que *Deus se torna História*. A antiga concepção cíclica do tempo é transformada em devir histórico, isto é, o tempo ganha *sentido*, estendendo-se sobre uma linha em que Deus intervém constantemente na história de seu povo eleito:

Cada momento do tempo se torna, então, uma etapa única da participação de Deus na deliberação da humanidade. Ao denunciar o advento de um messias redentor, o Deus judío põe fim à história cíclica e repetitiva e orienta o mundo mediante um profetismo, em direção ao fim dos tempos (idem, p. 123; tradução nossa).

Assim, o tempo articulado exclusivamente pela *cosmogonia* (início dos tempos), que sempre volta sobre si mesma, ganha novo significado a partir da *escatologia* (fim dos tempos), onde o tempo teve um início e terá um fim. De acordo com Galimberti (2003),

Quando o tempo é inserido num projeto, onde *no fim (eschaton)* aparece em toda a sua luz a *finalidade (telos)* a que tende tudo o que acontece no tempo, então a figura do *sentido* se difunde sobre o puro devir dos eventos, transformando a sua simples sucessão temporal em *história*. A história só nasce quando se irradia sobre o tempo a figura do 'sentido', quando os eventos são subtraídos à causalidade do seu acontecer e inseridos num projeto que os torna significativos além da sua pura eventualidade (p. 86-87).

Em outras palavras, o sagrado, reduzido às intervenções de Deus – o Deus criado à imagem do homem –, se mistura à história profana do ser humano, dotando-a de novo significado. Como expressa Eliade (2011),

Jeová não se manifesta no *Tempo Cósmico* (como os deuses das outras religiões), mas num *Tempo histórico*, que é irreversível. Cada nova manifestação de Jeová na história não é redutível a uma manifestação anterior. A queda de Jerusalém exprime a cólera de Jeová contra seu povo, mas não é a mesma que Jeová exprimira no momento da queda de Samaria. Seus gestos são intervenções *pessoais* na História e só revelam seu sentido profundo *para seu povo*, o povo *escolhido* por Jeová. Assim, o acontecimento histórico ganha uma nova dimensão: torna-se uma *teofania* (p. 97).

Enquanto o povo de Israel vive seu tempo na forma de espera através da promessa redentora, os cristãos o vivem como evento já realizado com a morte e ressurreição de Cristo. O cristianismo aprofunda, portanto, a dessacralização do mundo e o tempo histórico a partir

da *encarnação* de Deus na pessoa de Jesus Cristo. A salvação é assegurada porque a redenção de Deus já foi realizada na história, e o cristão deve agir, seguindo o modelo da compaixão crística, na própria história de modo a alcançar a transcendência. Nas palavras de Galimberti (2003),

Não mais um *tempo sagrado* e um *tempo profano*, um tempo de Deus e um tempo do homem, mas um só tempo, em que tanto Deus quanto o homem contribuem para a redenção do mundo. Isso significa que todo o tempo foi sacralizado ou, o que é o mesmo, que todo o sagrado foi ‘profanado’. Não mais o cosmo grego que abriga o homem como fato mortal igual a todas as coisas da natureza, mas o *mundo* como *saeculum*, como *hominis aevum* ou idade do homem, a quem se dá a tarefa de contribuir para a redenção (p. 25)

No entanto, embora se possa afirmar que o mundo se dessacraliza com o advento do monoteísmo judaico-cristão, isso é apenas *comparativamente* às religiões arcaicas, no que se refere à relação do homem com a natureza. Nas sociedades tradicionais – e em parte das minorias indígenas contemporâneas – o ser humano é indissociável da natureza e de seus ciclos, entendendo-se a si próprio *inserido* no ciclo da natureza, e não acima desta. A relação estabelecida é de corte horizontal, numa relação sujeito-sujeito, e por isso passível de ser completamente sacralizada (LENKERSDORF 2008). Nem os filósofos gregos negavam seu condicionamento cíclico da natureza, compreendendo nascimento, morte, dor como intrínsecos à sua condição imutável (GALIMBERTI 2003; ELIADE 2011; VOEGELIN 1982).

O tipo de relação criada pelas religiões bíblicas assume a (já velha) concepção ocidental sujeito-objeto, onde o primeiro se apresenta como dominador do segundo, neste caso, a natureza. Isso ocorre com o cristianismo porque a natureza é separada do ser humano, considerada como fonte de pecado e decadência, como demonstra a parábola de Adão e Eva. Dor e morte, portanto, são vistas para o cristão como algo inatural (diferentemente da concepção cíclica anterior), que partem de sua própria ignorância frente a Deus e geradas pela culpa do pecado original. Por sua vez, isso inaugura a imortalidade da alma e a desvalorização mesma deste mundo a partir da salvação, *transcendendo* a própria natureza⁵²:

⁵² Segundo Souza (2011), “com o advento do cristianismo, a ordem das coisas não se encontra mais derivada da totalidade divina do cosmos, mas de um Deus pessoal em sua transcendência absoluta. O homem relaciona-se, a partir de então, com um Deus pessoal transcendente, que criou o mundo num ato de amor e de bondade. Desse modo, o cristianismo retira do cosmos o seu caráter sacral, muito embora ainda neste momento não ocorra a dessacralização da natureza enquanto tal. Entretanto, com a noção teológica de uma *creatio ex nihilo* se estabelece uma diferença radical entre Deus e a natureza” (p. 49).

Como distanciamento do homem com relação a Deus, a culpa gera a dor e a morte, que portanto não pertencem, como no mito grego, à ordem da *natureza*, mas à ordem da *infração*. O deslocamento da dor e da morte do plano *ontológico* para o plano *ético* inaugura a ideia de *salvação* [...] Não há como salvar-se da natureza, mas da culpa é possível salvar-se, e portanto instaurar aquele caminho redentor e soteriológico que o judaísmo vive como *espera*, graças à lembrança da promessa, e o cristianismo como *evento* que se realizou com a morte e a ressurreição de Cristo (GALIMBERTI 2003, p. 88).

A mudança de foco introduzida orienta a valorização da história como irrupção do sagrado. Porém, isso não torna sua estrutura amorfa. Ela se camufla sob vários aspectos⁵³, dentre os quais cabe destacar o mito cristão. Como visto acima, a característica essencial do mito é narrar os modelos exemplares dos deuses que fundaram o mundo, os comportamentos arquetípicos *in illo tempore* (“naquele tempo”) desenrolados durante a cosmogonia, o período indiferenciado e caótico a partir do qual o mundo foi criado. A repetição do mito, instaurando um tempo e um espaço sagrados ontologicamente distintos do profano, garante a participação ritual no simbolismo narrado. Ora, no cristianismo, o modelo exemplar a ser seguido é aquele representado pelo drama da vida de Jesus Cristo. Conforme Eliade (2007),

Embora representado na História, esse drama possibilitou a salvação; conseqüentemente, existe apenas um meio de se obter a salvação; repetir ritualmente esse drama exemplar e imitar o modelo supremo, revelado pela vida e pelo ensinamento de Jesus [...] Por ser uma religião, o cristianismo teve de conservar ao menos um comportamento mítico: o tempo litúrgico, ou seja, a recuperação periódica do *illud tempus* do princípio (p. 146).

Liturgicamente, o ritual do sacrifício cristão – a transubstanciação do pão e do vinho em carne e sangue de Cristo – inclui uma participação simbólica no corpo e no espírito de Cristo, garantindo a sacralidade da vida que está representada naquele tempo em que Jesus vivera (WUNEMBURGER 2006, p. 32). Se nas sociedades tradicionais o ritual e o sacrifício representados pelo mito garantia a prolongação do sagrado em todos os aspectos da vida, a metamorfose desenrolada pelo cristianismo garante a santificação da própria história. Eliade (2011) elucida bem este ponto:

⁵³ Segundo Wunemburger (2006), é possível rastrear inúmeros simbolismos pagãos transmutados no cristianismo, revelando a invariabilidade do sagrado: “o ciclo da Paixão de Cristo parece abraçar os esquemas de ‘renovação’ ou de iniciação, no transcurso dos quais alternam o descenso aos Infernos e o ascensão ao Paraíso. O simbólico da Cruz, com frequência, tem sido relacionado com um simbolismo universal de tipo cosmológico [...] Os ritos de batismo não são estranhos ao arquétipo do simbolismo aquático apresenta já nos mitos do dilúvio, etc. Por sua parte, a cultura cristã adere manifestamente às grandes estruturas espaço-temporais preexistentes. O calendário da Igreja transcreve a história santa de Cristo num registro próximo ao calendário antigo: o nascimento de Cristo coincide com as festas pagãs do solstício de inverno, igual que a festa de São João ocupa o solstício de verão. As grandes festas cristãs ficam profundamente ligadas ao simbolismo agrário da Europa Central (Árvore de Natal, ovos de Páscoa, cereais de rogações, etc.) A arquitetura religiosa – a das catedrais, entre outras – é herdada das tradições que remontam a mais alta Antiguidade” (p. 126-7; tradução nossa).

Visto que Deus *encarnou*, isto é, que assumiu uma *existência humana historicamente condicionada*, a História torna-se suscetível de ser santificada. O *illud tempus* evocado pelos evangelhos é um Tempo histórico claramente delimitado – o Tempo em que Pôncio Pilatos era governador da Judéia –, *mas santificado pela presença do Cristo*. Quando um cristão de nossos dias participa do Tempo litúrgico, volta a unir-se ao *illud tempus* em que Jesus vivera, agonizara e ressucitara – mas já não se trata de um tempo mítico, mas do Tempo em que Pôncio Pilatos governava a Judéia. Para o cristão, também o calendário sagrado repete indefinidamente os mesmos acontecimentos da existência do Cristo, mas esses acontecimentos desenrolara-se na História [...] Em resumo, a História se revela como uma nova dimensão da presença de Deus no mundo. A História volta a ser a *História sagrada* – tal como foi concebida, dentro de uma perspectiva mítica, nas religiões primitivas e arcaicas (p. 97-98).

3.4 A essência da Modernidade

A descrição da dessacralização do mundo e da perenidade do sagrado a partir das religiões judaico-cristãs feitas acima tiveram a finalidade específica de montar o cenário histórico a partir do qual a religiosidade pode ser continuamente observada; isto é, na medida em que o sagrado mantém-se camuflado nas religiões monoteístas, afirma-se que é ainda possível analisar a permanência de sua estrutura na sociedade moderna e secular, porque são as filosofias da história desenvolvidas a partir da teologia cristã, no seio do próprio cristianismo, assim como a remanescência de símbolos arcaicos anteriores⁵⁴, que fundamentam alguns aspectos da Modernidade, política e intelectualmente. Este subtópico tem como objetivo elucidar alguns aspectos em sua maioria deixados de lado ao tratar da Modernidade, convencionalmente tida como uma etapa da civilização ocidental discernível em termos de desenvolvimento da ciência, da racionalidade e do ser humano como fiador de seu próprio destino, isto é, da colocação do sujeito como medida e como fim (PORTELLA 2008). Contudo, antes de referir-se à Modernidade, é preciso esclarecer um ponto teórico particular: trata-se da concepção dialética entre o sagrado e o profano.

Como afirmado anteriormente, a hierofania demonstra o processo pelo qual o sagrado irrompe-se no mundo, seja num objeto, num espaço-tempo específicos ou mesmo numa

⁵⁴ Recordar-se que o sagrado é concebido aqui como uma modalidade de experiência antropológica, afetando a psique humana. Isso tem implicações pontuais com relação às soluções modernas com o problema do sagrado quando este “outro” insensato e contraditório irrompe-se no indivíduo. Segundo Eliade (2011), “O homem moderno que se sente e esse pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados” (p. 166). Assim, por exemplo, Wunemburger (2006) afirma que “as sociedades moderna conhecem, com efeito, uma irrupção de comportamentos excessivamente violentos que reanimam de transgressão o sagrado; orgia sexual, anomia social, revolta de minorias (estudantes, grupos étnicos, etc.), são outras tantas condutas de uma sacralidade da “inquietude” (p. 133; tradução nossa). Para uma introdução a esse tema, Cf. D’Abadia & de Almeida (2009); Oliveira (2008); Jung (2008).

pessoa, dotando-os de uma condição ontológica qualitativamente diferente, *separada* do mundo profano. Não obstante, é impossível dizer que neste processo (ritual e simbólico) o profano se dissolve completamente, pois o objeto ou a pessoa continuam sendo o que eram antes, paradoxalmente, partes do mundo profano. De acordo com Padilha (2013), “o caráter inicialmente excludente dá lugar à coexistência dialética” (p. 16). Quando esta dialética é aplicada à periodizações na história, é possível observar uma prevalência da tese sobre a antítese, seja do sagrado, seja do profano. Para as sociedades arcaicas tradicionais – aquelas da experiência “compacta” primitiva – o sagrado sempre representou a principal modalidade de significação e verdade, porque é a época em que o ser humano se “esforça por viver muito perto de seus deuses” (ELIADE 2011, p. 81). Ainda assim, o profano coexiste, porque é neste mundo, caótico e desordenado, que a *realidade* do sagrado – entendida em termos de significação, potência e verdade – é desenrolada. Ademais, sem um o outro não existiria, e a fronteira entre os dois aparece, na maior parte das vezes, plástica e móvel (WUNEMBURGER 2006, p. 89).

Observou-se também a profunda reconfiguração da estrutura do sagrado com o advento do monoteísmo judaico-cristão. Pode-se perceber isto como um movimento de ruptura e intensificação na dialética entre o sagrado e o profano. A esfera do sagrado, representada pela encarnação de Deus na história, é santificada pelo sentido escatológico do tempo. No entanto, a coexistência dialética permanece, e, de fato, não desaparece depois, com o advento da Modernidade ou da secularização. O que ocorre é uma inversão progressiva da dialética⁵⁵ após a dessacralização do mundo operadas pela filosofia grega e pelas religiões monoteístas, no sentido de que a modalidade do profano passa sobrepor-se como tese, enquanto que o sagrado passa a ganhar cada vez mais importância secundária sob a forma de antítese. Entretanto, como será demonstrado, o sagrado não desaparece; continua como força motriz camuflada, que condiciona significativamente algumas simbolizações políticas e intelectuais da Modernidade. Como aponta Padilha (2013) ao tratar da Modernidade,

agora o mundo é ‘descortinado’ pelo racional, pelo dito científico. Tudo que existe na natureza pode ser expresso por números e formas geométricas. A ciência é o caminho para a verdade. Onde estaria, então, a outra face da moeda? Qual seria a contrapartida sagrada nisso tudo? (p. 19).

⁵⁵ Padilha (2013) refere-se a um ponto de inflexão na dialética entre o sagrado e o profano com o advento da Modernidade.

Para apreender melhor este sentido teórico exposto, faz-se necessário uma reflexão histórica, de modo a verificar sob quais maneiras o sagrado continua como elemento relevante. No entanto, evitar-se-á interpretar a Modernidade a partir de alguma classificação periódica qualquer. Embora seja fato de que as representações referidas desenrolam-se em sua plenitude em períodos específicos da história⁵⁶, entende-se que seja melhor compreender esta enquanto *processo*; isto é, interpretar a Modernidade como algo que teve sua gestação preparada anteriormente (com o antropocentrismo grego e a escatologia cristã do Império Romano), mas que atinge sua expressão máxima em diversos movimentos revolucionários e intelectuais contemporâneos, ultrapassando sua classificação periódica e estendendo-se além desta, pois considera-se a Modernidade como uma *condição* na qual se continua vivendo atualmente.

A Modernidade é popularmente representada sob o aspecto de uma era em que se desenvolve um novo espírito científico, de roupagem secular, e diametralmente oposta à Idade Média e às crenças religiosas. Nela desenvolve-se a convicção do progresso da razão e a evolução do homem, tornando-se a nova e única medida da verdade, ou seja, antropocêntrica. Na política tal ponto de inflexão expressa-se pelo afastamento do poder temporal do religioso, do afastamento da Igreja do Estado, e ao enfraquecimento da própria Igreja Católica. Representou também o início de um processo de secularização e dessacralização das atividades humanas, seja do ponto de vista da técnica ou do espírito (SOUZA 2011; FALCON 1994). Este ponto de vista, tornado já pressuposto nos meios acadêmico, será reconsiderado.

A passagem da *transcendência* para a *imanência* está no centro das interpretações acerca da Modernidade enquanto período histórico. De acordo com Falcon (1994),

a afirmação da imanência, típica ao racionalismo moderno, privilegiando a dialética homem-natureza, colocou em evidência o *paradigma naturalista*, fazendo da idéia de uma natureza auto-regulada, detentora de sua própria legalidade, a premissa necessária de todo conhecimento científico (p. 32).

A imanência, ou autonomia e autossuficiência do indivíduo (antropocentrismo)⁵⁷, representa, então, a rejeição da concepção político-filosófica tradicional do cristianismo,

⁵⁶ Seguindo a visão comum de que a Modernidade é o período que vai do século XV, com as Descobertas e os filósofos e cientistas renascentistas, ao final do século XVIII, com a Revolução francesa e o iluminismo.

⁵⁷ Eliade (2011) sintetiza bem o que pode representar a imanência do ponto de vista antropocêntrico: “o homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade fora

articulada durante toda a Idade Média e expressa principalmente pelo filósofo Santo Agostinho, em que se deposita a natureza transcendental do ser humano a partir da Revelação de Deus:

O tremendo fundamento da nova imanência, que foi construída nos séculos desde o final da Idade Média, é o conhecimento do mundo como um inventário de fatos existenciais sobre todos os estágios e como conhecimento de seus contextos causais e essenciais. O conhecimento do espaço e da natureza, da terra e das pessoas que vivem nela, de sua história e diferenciação intelectual, de plantas e animais, do homem como um ser corporificado e como uma mente, de sua existência histórica e sua habilidade de adquirir conhecimento, da vida de sua alma e seus desejos, preenchem o novo entendimento do mundo e empurra todo conhecimento sobre a ordem divina às margens e para além (VOEGELIN 2000, p. 59-60; tradução nossa).

Nesse sentido, a secularização seria a essência dessa passagem da verticalidade à horizontalidade, identificada como a “emancipação de cada um dos campos particulares do conhecimento, especialmente daqueles cujo objeto é o próprio homem, da tutela teológica e metafísica [...]” (FALCON 1994, p. 32). Entretanto, diferentemente das concepções meramente materialistas acerca da secularização⁵⁸, que a vê como um fato em si e sem valor hermenêutico, aquela não deve ser vista como um confronto com a religião: a Modernidade em geral e a secularização em específico têm raízes no próprio cristianismo (GALIMBERTI 2003; VOEGELIN 1982 e 2000; SOUZA 2011; KUBÁKOVÁ 2003; WUNEMBURGER 2006).

De acordo com Falcon (1994), “o caminho do racionalismo moderno, historicamente, não é o da rejeição do cristianismo mas, muito pelo contrário, o de seu alargamento” (p. 34). Este ponto da racionalidade é desenvolvido por diversos autores. De acordo com Otto (*apud* WUNEMBURGER 2006), o cristianismo altera aquela visão tradicional do sagrado enquanto sentimento do numinoso, “tornando-se completamente penetrado e saturado de elementos racionais, teológicos, pessoais e morais” (p. 129; tradução nossa). Atentando-se ao contraste semântico feito anteriormente entre o conceito de sagrado e de razão, o primeiro sendo a esfera do indiferenciado e do contraditório, e o segundo a da classificação e da não-contradição, percebe-se a distância com que o cristianismo insere-se do primeiro conceito, com a introdução de uma moralidade baseada na distinção entre bem e mal:

da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem *faz-se* a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo” (p. 165).

⁵⁸ Tem-se o exemplo do marxismo, que entende a religião como superestrutura ideológica que perpetua as condições de dominação da classe dominante. Seria fácil perceber, a partir deste ponto de vista, a secularização como valor em si próprio, a condição que emerge com a Modernidade e a libertação do indivíduo das tutelas religiosas.

a separação entre o bem e o mal, realizada pelo cristianismo é, de fato, uma queda em direção ao mundo da racionalidade. Dizer que o bem não é o mal e que o justo não é o injusto, e que essas qualidades não habitam o mesmo cenário, significa escapar do sagrado, que sempre será a indistinção dos sinais, ausência de valores, e adentrar o reino da razão (GALIMBERTI 2012 [s.p.]).

No que se refere à imanência, contudo, não se deve a um gênero independente de pensamento, senão como *imanentização* de alguma concepção específica, qual seja, da escatologia cristã. Voegelin (1982) concebe os movimentos políticos e intelectuais da Modernidade como uma tentativa de redivinização (ou ressacralização) da sociedade por meio do sentido imanente da história. Não se trata de uma visão neo-pagã ou greco-romana sobre o ritmo cíclico do tempo aplicadas à Modernidade, mas da reinterpretação do sentido escatológico (a projeção do fim dos tempos) cristão como realização na própria história profana; isto é, a escatologia não ganha mais sentido transcendental como articulada pela Igreja Católica, mas torna-se imanente, pois que a escatologia será realizada na própria história. Como afirma Galimberti (2003),

na era moderna, o esquema da história da salvação perdeu seu conteúdo religioso, mas não sua forma; e o sentido da história da salvação conferira [sic] ao tempo transfere-se para a *teoria do progresso*, para a qual cada período do tempo é realização de certos preparativos históricos e antecipação de realizações futuras. Desse modo, um fundo soteriológico sobrevive também na mais radical dessacralização da escatologia cristã, onde se recupera e representa o tema da *redenção* sob a forma da *libertação* (p. 26).

O desenvolvimento dessa filosofia da história imanentista surgiu como heresia dentro do próprio cristianismo no final do século XII, com a escatologia trinitária de Joaquim de Fiore. Monge cisterciense, Joaquim (1132-1202) aplicou o símbolo da trindade no próprio curso da história, dividida como eras do Pai, do Filho e do Espírito, cada qual referindo-se a um incremento da realização espiritual revelada pela escatologia cristã (VOEGELIN 1982, p. 87). Para Joaquim de Fiore, após passar pela era do Filho com Jesus Cristo, esperava-se a realização da era do Espírito, que seria representada como o Terceiro Reino final:

Joaquim encontrou a fórmula para o movimento espiritual e intelectual que aspirou ganhar atenção e reconhecimento públicos por um longo período e de acordo com o qual o império de Cristo, em contraste com a antiga classificação, não era o último império mundano, mas seria seguido por um terceiro (VOEGELIN 2000, p. 51; tradução nossa).

Esse simbolismo da história como uma sequência de três eras constitui, para Voegelin (1982), a auto-interpretação da política moderna:

É possível reconhecer como variações desse símbolo a divisão da história em antiga, medieval e moderna; a teoria de Turgot e de Comte acerca da sequência das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios da liberdade e realização espiritual auto-reflexiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino [...] (idem, p. 87-88).

Eliade (2007) avança a mesma tese sobre a transmissão progressiva da teologia medieval de Joaquim para os movimentos seculares modernos:

A idéia central do Gioacchino [Joaquim] — isto é, o iminente ingresso do mundo na terceira época da História, que será a época da liberdade, pois será realizada sob o signo do Espírito Santo — alcançou repercussões consideráveis. Essa idéia contradizia a teologia da História aceita pela Igreja desde Santo Agostinho. Segundo a doutrina corrente, tendo a perfeição sido atingida sobre a Terra pela Igreja, não há mais lugar para uma *renovatio* no futuro. O único evento decisivo será a Segunda Vinda de Cristo e o Juízo Final. Gioacchino da Fiore reintroduz no cristianismo o mito arcaico da regeneração universal. Certamente, não mais se trata de uma regeneração periódica e indefinidamente repetível. Não é menos verdade que a terceira época é concebida por Gioacchino como o reino da Liberdade, sob a direção do Espírito Santo, o que implica uma transcendência do cristianismo histórico e, como última consequência, a abolição das regras e instituições existentes (p. 155-156).

Quanto à secularização, para Voegelin (2000), trata-se da progressiva desvinculação do significado imanente do curso da história da própria teologia cristã, tornando-se cada vez mais uma ideia consubstanciada no antropocentrismo. Com Joaquim de Fiore, a renovação da alma e a perfectibilidade do ideal cristão são consideradas parte deste mundo: eis o ambiente de onde nascem diversos movimentos monásticos, como os Franciscanos. Isto permitiu o cenário para a própria divinização do homem a partir do Renascimento, com a ideia da perfectibilidade da razão humana e sua realização por meio da ciência (VOEGELIN 2000, p.52). O simbolismo acaba penetrando, portanto, toda a base da secularização:

A ideia de uma realização radicalmente imanente cresceu de forma muito vagarosa, num longo processo que, grosso modo, pode ser caracterizado como uma transição do “humanismo ao iluminismo; somente no século XVIII, com a ideia do progresso, o aumento do significado na história tornou-se um fenômeno completamente intramundano, sem irrupções transcendentais. Chamaremos de secularização essa segunda fase da imanentização (VOEGELIN 1982; p. 92).

O autor continua esclarecendo esse processo, adiante:

o secularismo poderia ser definido como uma radicalização das formas anteriores de imanentização paraclética, pois a divinização experiencial do homem é mais extremada no caso secularista. Feuerbach e Marx, por exemplo, interpretaram o Deus transcendental como uma projeção do que há de melhor no homem num além hipotático; para eles, portanto, o momento decisivo da história ocorreria quando o homem trouxesse sua projeção para dentro de si próprio, quando se tornasse consciente de que ele próprio é Deus, transfigurando-se, em consequência, num super-homem (p. 95).

Viu-se, portanto, como o cristianismo foi essencial para a própria articulação de movimentos políticos-intelectuais que abundam na Modernidade. Com relação à dialética entre o sagrado e o profano, entende-se a Modernidade como o momento em que o âmbito do profano começa a ganhar progressiva saliência sobre o sagrado no que diz respeito à passagem da transcendência para a imanência. No entanto, o sagrado continua informando as representações políticas e intelectuais modernas a partir de filosofias da história derivadas do próprio mito escatológico cristão. Sua expressão exterior é secularizada e envolta cada vez de uma aura naturalista junto a princípios de racionalidade ligados à moderna ciência. Não obstante, estando camuflado, e mesmo resignificado, continua como parte do ordenamento do ser humano e da estrutura da sociedade.

3.5 A religiosidade como variável

Ao apresentar uma antropologia filosófica que articula o indivíduo como imagem relevante à construção teórica nas RI, este capítulo buscou compreender um tipo de comportamento que se apresenta a-histórico, mas que se atualiza na própria história, condicionando e sendo condicionado por ela. Revendo alguns aspectos da Modernidade, foi possível apreciar a maneira específica pela qual o sagrado continua influenciando, em sua dialética com o profano, a vida política e social do ser humano. No entanto, para a construção da variável da religiosidade, faz-se necessário distinguir alguns conceitos, de modo a esclarecer a proposta analítica para o campo das RI.

Em primeiro lugar, por variável, entende-se um elemento epistemológico que cumpre um papel explanatório na determinação de um problema específico na pesquisa científica. Isto implica dizer que para um determinado fenômeno podem concorrer múltiplas variáveis explicativas a fim de compreendê-lo e descrevê-lo. Por exemplo, um determinado acontecimento na política internacional pode ter diversas variáveis explicativas, como a

sociológica, a política ou a econômica; detendo-se apenas sobre uma dessas variáveis, como a econômica, o acontecimento em questão seria explicado a partir de elementos estritamente econômicos, em detrimento do político ou sociológico. Semelhantemente, abordar a religião sob um ponto de vista social reduz a própria religião a um fato social, perdendo outras dimensões (variáveis) que podem explicar o porquê de seu surgimento. Assim, a variável da religiosidade pode explicar algum fenômeno nas RI (discursos, movimentos políticos, teorias, etc.) a partir da abstração de elementos que pertencem a sua classificação, mas jamais pode-se dizer que representa a totalidade da realidade. A tipificação ideal da realidade pode ajudar a compreendê-la, não esgotá-la no plano experiencial.

Existe uma sobreposição e confusão de conceitos e definições entre autores quanto ao tema aqui tratado. Entretanto, segue-se o esquema de Wunemburger (2006) onde sagrado e religião são coisas distintas: “o sagrado e a religião certamente não deveriam ser confundidos, já que certas formas de religião estão liberadas da mediação do sagrado, e o sagrado pode sobreviver, inclusive reviver, fora do religioso” (p. 9; tradução nossa). Distingue-se sobretudo, três conceitos, todos articulados entre si: 1) Religiosidade; 2) Religião; e 3) Sagrado. A religiosidade refere-se à variável em si, ao arcabouço epistemológico que serve como elemento de análise na produção do conhecimento científico da disciplina. Por sua vez, a religiosidade desmembra-se em dois eixos, a *religião* e o *sagrado*.

Devido à perda de sua identidade semântica original (religião no sentido do *religare*) e seguindo a prática mais recorrente na disciplina, a religião se refere aqui ao escopo institucional da religiosidade, ou seja: a religião identificada como um sistema cultural particular, viabilizado institucionalmente⁵⁹. A religião pode ou não carregar uma mensagem e orientação moral sagradas, mas veicula-se a um sistema de pertencimento coletivo e social constrangido por normas institucionais, que a torna um “ator”, conforme a interpretação mais corrente das RI, influenciando ativamente nos processos de decisão política, na distribuição do poder, nos processos de conflito e cooperação internacionais (FOX & SANDLER 2004; PETITO & HATZPOLOUS 2003; SNYDER 2011; KRATOCHWILL 2009)⁶⁰.

⁵⁹ Isto tem a ver também com o equívoco geralmente cometido que relaciona automaticamente a religião com o cristianismo. É possível que a origem deste estigma esteja ligado à prática científica ocidental que busca constantemente falsear a existência de um Deus (o Deus do Gênesis) e, portanto, minar a legitimidade da religião de um modo geral.

⁶⁰ Georg Simmels (*apud* CIPRIANI 2007) concorda neste ponto quanto à definição de religião: “não seria mais que uma historização, isto é, uma transposição empírica, uma concretização no plano organizativo, mediante as diversas modalidades de igreja, seita, denominação, movimento”. Semelhantemente, Correia (2001) afirma que a religião, na sua exterioridade, parece ser “desclassificada para um estatuto menor de mero código ritual e legal da ação humana” (p. 50).

Por outro lado, tem-se não como antagônico, mas dialógico à religião, o sagrado, que é por excelência a esfera do discurso ontológico da religiosidade, por onde encerra sua expressão fenomenológica⁶¹. O sagrado, que é o universo habitado pelo *Homus Religiosus*, assume diversas formas interpretativas, como se pôde ver no subtópico 2.2. Nesse sentido, o sagrado é compreendido em termos de um sentimento de *potência sobrenatural* que articula níveis de realidade ontologicamente distintos por quem o vivencia. O sagrado pode estar contido numa planta, numa paisagem, num templo, numa força cósmica, numa pessoa, etc.; não necessariamente encerra a ideia de um Deus, senão que a uma realidade completamente distinta daquela do mundo profano, pois o sagrado instaura um *significado* e cria a sua própria *verdade* transcendental (ou mesmo imanente) por meio de seus símbolos e mitos. Nesse sentido, opera também como uma forma de justificativa para a ação. Voegelin (2000), que vê no sagrado o sentimento de um “Além” de si próprio, enxerga sua manifestação nos aspectos mais idiossincráticos:

Alguns só experimentam um Além como verdadeiro se ele aparecer como uma pessoa e organização poderosas acompanhada de glamour e barulho, por força ou terror. Para outros o rosto e gestos de cada pessoa são transparentes, permitindo sua solidão com Deus iluminar. E largo é o espaço para lugares da alma por onde surgem êxtases, as experiências nas quais os humanos transcendem sua existência: da *unio mystica* no espírito à exaltação na celebração da comunidade; à dedicação na fraternidade de companheiros; à extensão amorosa de alguém na paisagem, nas plantas e nos animais; até às convulsões carnis no ato sexual e no desejo por derramamento de sangue” (p. 33; tradução nossa).

Falar de sagrado não implica postular a ideia da existência num Deus ou em uma natureza humana transcendental. Significa valorizar modalidades de experiência que fizeram, inquestionavelmente, parte da história da humanidade⁶². E como e sob quais condições essa mesma modalidade se transformou, camuflou, metamorfoseou, persistiu, ao invés de simplesmente considerá-la uma etapa *primitiva* dentro da escala evolutiva do homem.

A religiosidade emerge, portanto, como a variável que abarca toda realidade por meio da qual o discurso acerca do divino e sua relação com o homem está conscrita: por um lado, a partir de sua representação social desempenhada por uma instituição, a religiosidade assume o formato da religião; por outro, por sua essência, sua resoluta separação da esfera do profano, a

⁶¹ Conforme Wunemburger (2006), “o sagrado não é mais que o lugar de uma meditação do divino. O sagrado se apresenta, assim, como um certo vínculo específico do sujeito com o mundo, que põe em jogo a consciência afetiva e intelectual de uma alteridade oculta, cuja presença, sem embargo, se torna sensível por meio de múltiplos efeitos existenciais” (p. 23; tradução nossa).

⁶² “[...] qual o primeiro fenômeno que o homem tenta explicar senão seu temor e reverência a um mundo que parece mágico e sagrado?” (PEREIRA 2012, p. 28).

religiosidade torna-se o conteúdo do sagrado. Forma e conteúdo unem-se aqui para a consideração de uma variável interpretativa para o conhecimento. No entanto, a divisão entre as duas categorias é apenas ilustrativo e ideal, pois na complexidade que é a realidade, há transbordamento constantes pelos quais torna-se impossível reduzi-la a um princípio conceitual.

Propõe-se uma tipologia em dois níveis da religiosidade, aplicável às RI. Em primeiro lugar, o nível político-sociológico, que empreende o estudo da religiosidade a partir da observação dos fenômenos de causalidade e relacionalidade no mundo empírico da política internacional. Por exemplo, pode-se aplicar a variável da religiosidade em estudos sobre movimentos nacionalistas, buscando elementos da esfera do sagrado, como a articulação ontológica do espaço como *axis mundi* ou do tempo, cosmogônico ou escatológico, geralmente avançados pelos discursos messiânicos e milenaristas, como o Destino Manifesto nos Estados Unidos. Pode-se empreender estudos comparados sobre as religiões políticas (VOEGELIN 2000) ou seculares, como define Raymond Aron (*apud* WUNEMBURGER 2006):

me proponho a chamar religiões seculares as doutrinas que tomam nas almas de nossos contemporâneos o lugar de uma metamorfose de uma fé desvanecida e a situam aqui embaixo, no distante do porvir, sob a forma de uma ordem social que criará salvação da humanidade (p. 136; tradução nossa).

Também é possível analisar a religiosidade a partir das liturgias e rituais de Estado, com fins de compreender melhor as dinâmicas de construção e reprodução de identidades nacionais. Particularmente interessante seria, neste caso, analisar sob quais formas personagens históricos, elevados à categoria de herói nacional, participam da construção da política externa de um Estado, que ganha continuidade na história devido à força mítica desse personagem e sua cosmovisão. A problemática dos Estados ou regimes religiosos também constitui uma área fértil pesquisa, pois tais valores religiosos podem estar no cerne da maneira particular como o Estado se insere no sistema internacional e articula sua política doméstica. Ainda, pode-se realizar uma análise para revelar componentes mitológicos nos discursos internacionais, especialmente aqueles que postulam uma visão específica sobre a ordem mundial, a globalização, o “Fim da História”, assim por diante. O papel das próprias religiões nas relações internacionais, já mais desenvolvido pela disciplina, também se encaixa neste nível de análise, compreendendo seu papel como ator em processos de conflito e cooperação no cenário internacional.

Em segundo lugar, o nível teórico-epistemológico, que observa a religiosidade como elemento constituinte do próprio conhecimento científico das RI, como visão de mundo, como paradigma. Aqui, pode-se focar em teorias ou elementos específicos de teorias que podem carregar uma conotação moral religiosa ou sagrada, como se empreenderá no terceiro capítulo. Em cada nível, a religiosidade assume maior ou menor grau a forma da religião ou do sagrado. Portanto, entende-se a religiosidade como um conceito geral, uma variável que diz respeito à *qualidade* de algo que é religioso e que reivindica um estatuto diferenciado do mundo profano; enquanto que, por um lado, a religião encerra normas e valores objetivamente institucionalizados e, por outro, o sagrado encerra o discurso da relação do ser humano com aquilo que está “separado”.

Nas RI, a religiosidade vem recebendo cada vez mais atenção enquanto objeto de estudo sistemático, conformando uma agenda de pesquisa que aglomera distintas formas de abordagem e uma quantidade crescente de produções acadêmicas. Kratochwill (2009) afirma que está em curso uma virada religiosa (leia-se, de corte acadêmico) nas RI, impulsionada pelos atentados de 11/09 e pelo anúncio de Huntington (1993) acerca de um “choque de civilizações”. Entretanto, tal perspectiva permanece enclausurada num escopo institucionalista (dentro do eixo *religião*, conforme a distinção conceitual aqui apresentada), que apenas possibilita enxergá-la através de sua influência “objetiva” nas relações de poder, ideologia, segurança, etc. É dizer: a religião como um ator racional⁶³. Como será abordado no próximo capítulo, isso tem muito a ver com a tese da secularização que permeia o imaginário acadêmico da disciplina, considerando a religiosidade como algo *exterior* à sua constituição epistêmica⁶⁴.

Por fim, a construção da variável da religiosidade com enfoque específico no sagrado e seu desenvolvimento no cristianismo alcançados neste capítulo será o elemento balizador para a análise do que segue, em que se fará uma revisão de dois conceitos naturalizados pelo campo teórico das RI, principalmente no *mainstream* estadocêntrico (secularização e soberania), que têm servido como os pressupostos epistemológicos mais básicos da área, embora permaneçam, na maior parte das vezes, inquestionados e irrefletidos.

⁶³ Para uma revisão bibliográfica sobre a religiosidade nas RI, cf. Fox e Sandler (2004); Hatzopoulos e Petito (2003)

⁶⁴ No entanto, alguns autores têm apresentado importante inovação quanto ao tema do sagrado na disciplina, como, por exemplo: Castellano & Peres (2013) ao demonstrar como os valores religiosos influenciam no processo de tomada de decisão em política externa e gestão de guerra; Padilha (2013) ao identificar a dialética entre o sagrado e o profano na obra de Thomas Hobbes; e Lausten e Wæver (2003) abordando objetos de referência religiosos para a teoria da securitização.

4 PROBLEMAS DO SAGRADO NA TRI: ENSAIO DE TEOLOGIA POLÍTICA INTERNACIONAL

Este capítulo tem por objetivo aplicar a variável da religiosidade ao nível teórico-epistêmico, de modo a validar o argumento segundo o qual a religiosidade é não apenas potencial, mas constituinte da produção de conhecimento nas RI. Até aqui, este trabalho perscrutou por duas grandes linhas de pensamento. Em primeiro lugar, no que concerne à filosofia da ciência, chegou-se ao clímax com a abertura da complexidade da realidade e do conhecimento, paradigma com o qual a ciência não pode assumir um formato reducionista. Em seguida, buscou-se trazer à luz uma dimensão da realidade pouco explorada no âmbito das RI, qual seja, a do sagrado, elemento constituinte da variável da religiosidade. Nas RI ambas as áreas têm começado a chamar atenção de acadêmicos questionando os pilares mais básicos de sua ciência: por um lado, criticando os discursos e a política da representação científica (JACKSON 2011; VAN DER REE 2012); por outro, compreendendo a razão pela qual a religiosidade foi historicamente relegada à segunda importância, e, ainda que se tenha gerado uma agenda de pesquisa em torno de sua (re)emergência no cenário político internacional, isto vem sendo realizado majoritariamente nos moldes do antigo paradigma científico (KUBÁLKOVÁ 2003; HURD 2004).

Tem-se dois problemas gerais interligados com esse estado-da-arte da matéria. Primeiro, o velho cisma entre ciência e religiosidade, baluarte da cultura moderna, cria uma sensação de que a primeira deve dispor-se sobre a segunda, e, em casos extremos, que a segunda nem pode ser objeto da primeira, na medida em que se tratam de empreendimentos completamente distintos: a primeira explicando fatos observáveis e a segunda especulando sobre a existência. Essa visão apenas constrói, entretanto, uma falsa segurança sobre a qual a própria ciência não tem autoridade absoluta. Aproximando-se novamente da concepção de Modernidade como a imanentização da escatologia cristã, onde a redenção torna-se o esquema da libertação moderna, não será ingênuo recordar-se de Francis Bacon, personagem proeminente do século XVI que provavelmente mais devotou-se à causa da ciência ao popularizar o método indutivo – e o objetivo que ele via na nova ciência em seu *Novum Organum*:

Com o pecado original, o homem perdeu a inocência e o domínio sobre a natureza. Mas ambas as perdas podem ser recuperadas, pelo menos em parte, ainda nesta vida. A primeira com a religião e a fé, a segunda com as técnicas e as ciências. Com a

maldição divina, a criatura não se tornou total e eternamente rebelde; em virtude da ordem ‘com o suor de teu rosto comerás teu pão’ (Gn 3,19), por meio de muitos trabalhos (não certamente com as disputas e as cerimônias ociosas da magia – a natureza enfim obriga-se a dar pão ao homem, isto é, obriga-se aos usos da vida humana (BACON *apud* GALIMBERTI 2003, p. 26).

Dominando a natureza, o ser humano pode recuperar seu estado divino original: “Bacon pode pensar a sua reforma científica seguindo o modelo da redenção cristã, e os resultados da ciência como remédio para os efeitos negativos do pecado original” (GALIMBERTI 2003, p. 27). Mais ainda:

o homem ocidental entende que através da ciência e da técnica pode obter para si aquilo que antes dependia de sua fé em deus. No momento em que deus se torna homem, inaugura-se a divinização do homem, de vez que também está escrito que deus nos criou à sua imagem e semelhança, sendo o poder humano atribuído à ciência e à técnica (GALIMBERTI 2012, [s.p.]).

No ocidente, o paradigma científico é considerado conquista de vários pensadores modernos, no entanto, uma ênfase especial é sempre depositada na pessoa de René Descartes, quem inaugurou filosoficamente a doutrina do dualismo entre sujeito e objeto. Epistemologicamente, entretanto, a guinada rumo à racionalidade absoluta do sujeito cognitivo encontrava-se numa encruzilhada que comprometia seu projeto diante dos olhos suspeitos daquele período. Trata-se do problema, ainda muito caro à filosofia contemporânea, da ansiedade cartesiana:

Descartes postulou um problema de produção de conhecimento que iria dominar os próximos séculos da reflexão filosófica europeia: como pode uma mente independente do mundo ganhar conhecimento confiável de um mundo independente da mente? Descartes tinha pouco problema em argumentar que a mente pode saber coisas sobre si própria simplesmente ao examinar o que faz, mas conhecer qualquer coisa fora do âmbito da mente apresentava o problema de que, ainda que as impressões sensoriais, na maior parte das vezes, *parecem* fornecer informação confiável sobre o mundo de fora [...] ainda havia a possibilidade de que um gênio maldoso pudesse ser responsável por perpetrar um engano em ambas dessas esferas [...] Descartes devotou, portanto, muito do texto de suas *Meditações sobre a primeira filosofia* para pôr de lado a ideia de que um gênio maldoso possa existir. Seu veículo para fazê-lo envolveu estabelecer a existência de Deus, principalmente ao argumentar que o próprio Descartes, um ser finito e imperfeito, não seria capaz de conceber a ideia de Deus (uma substância infinita e perfeita) sem que Deus realmente existisse para servir como fonte objetiva das ideias de infinidade e perfeição (JACKSON 2011, p. 46; tradução nossa).

De forma semelhante, a filosofia da história de Hegel, na qual a emergência do Espírito seria revelada pelo desenrolar da história, marca uma referência de continuidade clara com a escatologia da salvação, e da qual o idealismo alemão é testemunho indelével:

Hegel ainda estava perfeitamente consciente disso quando ele afirmou a equivalência de sua tese sobre o governo racional do mundo com a doutrina teológica do plano providencial de Deus, e apresentou sua filosofia da história como uma teocidéia ('que a história do mundo [...] é o efetivo vir a ser do espírito [...] isto é a teocidéia real, a justificação de Deus na história') (AGAMBEN 2011, p.5; tradução nossa; colchetes no original).

É nesse sentido e a partir de outras infundáveis referências que é possível afirmar que a imaginação científica jamais andou completamente separada da teologia (FUNKENSTEIN 1986; MILBANK 2006) e que a própria distinção ciência-religiosidade é inverossímil, na medida em que se referem a sistemas conceituais e representações coletivas de natureza semelhante (DURKHEIM 1973, p. 533)⁶⁵.

O segundo problema, ligado ao primeiro, refere-se às maneiras pelas quais o fenômeno da religiosidade deve ser observado – se as cartas da ciência são invocadas para falar a verdade das coisas. O mal-estar da inconciliação entre ciência e religiosidade, razão e fé, marginalizou esta última a ser entendida como um elemento irracional, em detrimento da suposta objetividade e neutralidade daquela; assim, as mazelas que afligirão a sociedade internacional futuramente bem podem ser compreendidas como uma questão de fundo religioso por meio de um choque de civilizações, conforme a perspectiva de Huntington (1993). De acordo com Hassner [s.d.],

Huntington reificou as religiões como sendo teologias, assumiu que eram inerentemente conflituosas e identificou o Islã como a ameaça religiosa primária [...] Ao reduzir os movimentos religiosos a (uma versão distorcida de) suas crenças *formais*, Huntington encorajou uma geração de acadêmicos a dispensar o papel de crenças, práticas, símbolos e estruturas sociais informais religiosas como sendo irrelevantes para o estudo do conflito internacional (p. 69; tradução nossa).

A religiosidade poderia, no máximo, ser observada desde fora, a partir de um espectador neutro que percebe sua influência no jogo da correlação de forças políticas, na distribuição do poder, doméstico e internacional, e, se muito, na formação de valores – *tão*

⁶⁵ “O uso de modelos científicos para ordenar observações tem alguns paralelos no uso de modelos religiosos para ordenar a experiência de indivíduos e de comunidades” (BARBOUR *apud* LUOMA-AHO, p. 83; tradução nossa).

somente como um valor a mais, sem significado intrínseco⁶⁶. Com todo esse estigma criado, é bastante discernível que a religiosidade não assuma a forma de *modus explicandum* constitutivo do conhecimento, isto é, *interno* à estrutura mesma da ciência e, mais especificamente, da ciência das RI. A forma como as RI abordam o tema da religiosidade: como algo exógeno ao seu próprio discurso, é sintomático da própria maneira como a disciplina das RI é representada enquanto labor da ciência. De acordo com Luoma-aho (2012),

O problema com a maior parte do conhecimento atual é o fato de que está se esforçando por apreender a religião nos termos das próprias RI: *seus* pressupostos ontológicos e epistemológicos, *seus* conceitos e teorias. Enquanto tudo isso pode ser, até certo ponto, um empreendimento interessante e útil, a maior parte presume uma visão de mundo secular que não tem uma perna sobre a qual firmar-se (p. x; tradução nossa).

Estes pressupostos tornam-se os critérios epistemológicos de várias correntes teóricas na subárea teórica, principalmente no que se refere ao *mainstream* a partir do qual nasceram as RI. Este capítulo abordará dois destes pressupostos: primeiro, a tese da secularização, e em segundo, o conceito da soberania do Estado.

4.1 A Tese da secularização no imaginário acadêmico

No subtópico 2.5, viu-se como a Modernidade reteve a estrutura do sagrado, ainda que invertendo sua dialética com o profano. Negando-se a origem sagrada, a Modernidade ocidental desenvolveu sua própria autonomia; entretanto, de maneira paradoxal, ao negá-la também a reproduziu. Afirma-se que esta mesma negação paradoxal constitui o núcleo sobre o qual o campo das RI foi fundada. De certa maneira, sendo as RI produto da Modernidade, poder-se-ia intuir sobre o caminho deste capítulo. Por exemplo, dada a forte relação entre as RI e o positivismo – que envolve, conforme seu grande expoente, Comte (1978), uma filosofia da história que pode ser rastreada nas origens medievais da especulação trinitária de Joaquim de Fiore – é fácil estabelecer uma identificação *a priori* com a interpretação sobre a essência da Modernidade:

⁶⁶ O problema dos valores é central na filosofia e na ética políticas. A argumentação mais elaborada em torno da neutralidade dos valores está contida em Weber (2004), enquanto que a defesa de valores como *ratio* da ciência pode ser apreciada em Voegelin (1982). Para um interessante estudo sobre ambas concepções, entre o “controle vertical” ou o “vazio de sentido”, cf. Franzé (2007).

com o avanço prodigioso da ciência a partir do século XVIII, o novo instrumento de cognição iria transformar-se, dir-se-ia de forma inevitável, no veículo simbólico da verdade gnóstica. Na especulação gnóstica do cientificismo, esta variante específica chegou ao ápice quando o pensador positivista substituiu a era de Cristo pela era de Comte. O cientificismo permanece até hoje como um dos poderosos movimentos gnósticos na sociedade ocidental; e o orgulho imanentista na ciência é tão forte que até mesmo os ramos especiais da ciência deixam sedimentos tangíveis nas variantes da salvação através da física, da economia, da sociologia, da biologia e da psicologia (VOEGELIN 1982, p. 97).

Contudo, faz-se mister aprofundar o tema vinculando-o com a disciplina em si. Nesse sentido, entende-se que o motivo da exclusão da religiosidade do arcabouço epistemológico – o conjunto de elementos considerados válidos na produção do conhecimento – e o consequente fechamento a outras dimensões antropológicas⁶⁷ da realidade deu-se com a tese da secularização que permeia o imaginário acadêmico na área; ou, nas palavras de Luoma-aho (2012), trata-se das “RI secular arrogando a si própria o direito de definir a religião e seu papel na política e na ciência, pretensões de universalidade e afirmações de superioridade sobre alternativas não-seculares implicadas” (p. 59; tradução nossa).

De acordo com Desch [s.d.], existem três elementos centrais na tese da secularização nas RI, quais sejam: 1) a distinção crescente entre esferas “religiosas” e “seculares”; 2) o fato de que as crenças religiosas foram empurradas para a área privada; e 3) que a privatização da religião é condição *sine qua non* da democracia liberal (p. 17). Essa tese se desdobra em diversas outras premissas, cada qual correspondendo à visão de mundo tradicional que eleva as RI à condição de ciência social moderna e secular. Primeiro, tem-se a clara convicção de que Modernidade representou o processo transferência da autoridade e do poder político do âmbito eclesiástico da Igreja para o domínio público e secular do Estado. A paz de Westfália, de 1648, cristalizaria o surgimento do Estado soberano moderno como solução dos drásticos conflitos religiosos que tinham caracterizado o contexto histórico europeu, principalmente com a Guerra dos Trinta Anos, marcando ao mesmo tempo o declínio do universalismo cristão e a emergência do moderno sistema internacional, ao impor regras de convivência e ao horizontalizar a relação entre atores agora considerados iguais⁶⁸. Osiander (2001) demonstra como o mito de Westfália serve aos propósitos das RI:

⁶⁷ Isto é, dimensões para além do *homo economicus*, *Homo psicologicus* ou *Homo politik*, etc.

⁶⁸ A visão tradicional da secularização é confirmada por Holsti (*apud* LAUSTEN & WÆVER 2003): “[a] secularização da política internacional, iniciada em 1648 e virtualmente completada pela conclusão da Guerra da Sucessão espanhola, continuou sem mudança” (p. 148; tradução nossa).

[c]omo um típico mito fundador, [Westfália] oferece uma elegante explicação sobre como o sistema europeu ‘clássico’, o protótipo do atual sistema internacional, veio a existir. Conveniente e compreensivelmente, ele explica a origem do que são consideradas as principais características desse sistema, como territorialidade, soberania, igualdade e não-intervenção. Ele se encaixa perfeitamente com a visão aceita acerca do que são as relações internacionais, ou do que, ao menos, tem sido ‘tradicionalmente’: relações de um tipo específico (com o problema da guerra ocupando uma posição central) entre atores de tipo específico (território, soberania, legalmente igual). Enquanto autores são divididos quanto à aplicabilidade desse modelo convencional a fenômenos atuais, muito raramente se questiona sua aplicabilidade com relação ao passado (p. 266; tradução nossa).

Além do mais, com o iluminismo desenvolveu-se a convicção cada vez mais arraigada de que a esfera religiosa devesse ser privatizada do domínio público, considerado o âmbito da razão e da neutralidade. A política estaria excluída de qualquer intervenção da religião – ênfase aqui na *religião*, não *religiosidade* –, porque esta também passaria a ser considerada como irracional e como fonte de violência e conflito. Esta concepção alcança sua máxima expressão com os fundadores da sociologia moderna, principalmente em Marx, Weber e Durkheim, que viam na religião visões de mundo ultrapassadas: ora como superestrutura ideológica que perpetuava as relações de dominação de uma determinada classe (religião como ópio do povo), ora como sistemas de representação insuficientes da sociedade. Seja qual for a visão postulada, previa-se que, com o incremento da modernização, do progresso da ciência, da industrialização e da racionalização burocrática, o desencantamento do mundo seria apenas uma questão de tempo (FOX 2006, p. 1060). Além disso, tais características passam a ser consideradas como condição essencial mesma da política moderna, perpassando também nas representações teóricas das ciências sociais, como status paradigmático⁶⁹. Por exemplo, Mavelli (2001) aponta a relação entre a tese da secularização e os estudos de segurança internacional:

[d]e acordo com essa perspectiva, a esfera pública deve ser protegida da religião ou, posto de maneira diferente, a segurança do espaço público repousa sobre seu caráter secular. Ao estabelecer uma conexão entre a religião em suas manifestações públicas e políticas com a violência, estas perspectivas implicitamente colocam uma relação positiva entre segurança e secularização (p. 178; tradução nossa).

⁶⁹ “As ciências sociais, incluindo o estudo das relações internacionais, foram fundadas sobre a rejeição da religião como uma base para entender a sociedade. Os cientistas sociais esperavam que ideologias seculares, ciência e racionalismo proveriam uma base para uma vida melhor nos tempos modernos [...] Isso resultou numa rejeição ideológica da religião como fator explanatório. Em algumas disciplinas, como a sociologia, esta ideologia se tornou visível e foi enterrada nas origens e na evolução da disciplina. Em grande medida, a tendência em ignorar a religião está enraizada no centrismo Ocidental das ciências sociais. O fato de que as relações internacionais é a disciplina que mais profundamente ignora a religião pode ser explicado pelo fato de que, em muitas maneiras, é a mais Ocidental das ciências sociais” (FOX & SANDLER 2004, p. 33; tradução nossa).

Por esses, entre outros, motivos é fácil perceber como o campo das RI negou completamente a possibilidade da religiosidade fazer parte de sua própria formação, seja histórica ou estruturalmente, além, é claro, de ser resiliente e lenta com relação à própria consideração da religião como ator político. De acordo com Cavanaugh [s.d.],

[a]lguns acadêmicos veem o desenvolvimento da disciplina de relações internacionais como uma resposta ao declínio da religião no desenvolvimento do moderno Estado-Nação. As relações internacionais como tal nasceram com a quebra da Cristandade em Estados soberanos, e eventualmente Estados-nação, cada um com seus próprios interesses baseados na busca essencialmente secular de coisas tais como segurança, terra, acesso a recursos naturais, e assim adiante [...] Por trás dessa visão está frequentemente uma versão da tese da secularização que equaciona modernidade com secularidade e, portanto, espera que o progresso do tempo apenas tornará a religião mais marginal na vida pública. (p. 57; tradução nossa).

No entanto, tais asserções são difíceis de sustentar, pois revelam uma interpretação do processo de secularização, principalmente do ato fundador de Westfália, e do papel da religião na política sobre os quais não há fundamentação histórica. Como afirma Osiander (2001), “a disciplina teoriza frente a um pano de fundo de um passado que é amplamente imaginário” (p.251; tradução nossa). Recentemente, um número considerável de acadêmicos nas RI começou a questionar a validade da tese da secularização como ponto de partida da disciplina, enfatizando a natureza construída dessa premissa como uma expressão da política da ciência, que envolve inevitavelmente a relação entre poder e conhecimento (MAVELLI 2001; LUOMA-AHO 2012; LAUSTEN & WÆVER 2003; VERDEJA [s.d.]; OSIANDER 2001; DESCH [s.d.]; HURD 2004, 2007 e 2011; FOX & SANDLER 2004; PHILPOTT 2000 e [s.d.]; KUBÁLKOVÁ 2003; GELOT 2009 e 2012; HATZPOULUS & PETITO 2003). Nesse sentido, conforme Hurd (2004), a ideologia do secularismo apresenta um modelo de organização da vida pública que, além de ter sido imposto fora dos limites da cristandade, de onde nasceu, denomina a religiosidade como algo violento, irracional e antidemocrático.

Dois breves exemplos bastarão para demonstrar a insuficiência da tese da secularização. Com isso, não se quer afirmar que a secularização *não* exista, tal como é apresentada convencionalmente. Trata-se de um processo real e com implicações pontuais para a organização política contemporânea, principalmente as relações internacionais. O que se refere com a *autoridade política* da tese da secularização, no entanto, é a forma como sua identidade é reproduzida em *oposição* à religiosidade, como se fosse algo que a teria

ultrapassado, numa (r)evolução linear em que o ser humano se libertaria progressivamente do “irracional” e do “obscuro”.

Em primeiro lugar, a tese da secularização não consegue explicar o motivo pela reemergência da religião no cenário político e social do mundo globalizado. Seja pela crescente aderência e participação, em escala global, de pessoas em movimentos e instituições religiosas (DESCH [s.d.]); pela Guerra Global contra o Terrorismo após o 11/09 e na criação do discurso que vincula o Islã com o extremismo político (LEWIS 1990); os conflitos de natureza supostamente religiosas, como a guerra israelo-palestina, a guerra civil da Irlanda do Norte ou a disputa territorial no Tibet (FOX & SANDLER 2004; PETITO & HATZOPOULOS 2003); o problema do Estado religioso e sua inserção no sistema internacional, como o caso da República Islâmica do Irã (COSTA 2013); e a imersão de valores religiosos na política externa de um Estado laico, como o caso dos neoconservadores nos Estados Unidos, cuja atuação internacional representaria, segundo a visão do ex-presidente Bush, a realização da vontade de Deus no mundo (HURD 2004). Todos estes são problemas com os quais as RI têm tido problemas em lidar, pois colocam a religião na centralidade da agenda política contemporânea, em detrimento da antiga concepção de que aquela estava em suspiro derradeiro. Nesse sentido, é de se perguntar se o mundo algum dia *deixou* de ser religioso, ou, contrariamente ao desancantamento weberiano, se o mundo não poderia estar em processo de reencantamento e dessecularização (BERGER 1999). Como afirma Portella (2008), a Modernidade convive no paradoxo entre a secularização da sociedade e a revitalização do universo religioso (p. 41). A problemática da religião nas RI exerceu pressão para que pesquisadores passassem a entendê-la como um fenômeno de múltiplos impactos: pode ser fonte de legitimidade de governos e regimes; carrega visões de mundo que influenciam na decisão política; os conflitos religiosos locais podem ser considerados questões internacionais, por poderem envolver crises humanitárias e transbordamento de conflito nas fronteiras; e o caráter transnacional do fenômeno religioso, como a defesa do direito de minorias, o fundamentalismo religioso e os movimentos missionários internacionais (FOX 2006).

Em segundo lugar, a visão comum segundo a qual o atual sistema internacional nasceu com o final de guerras inerentemente religiosas e a consequente assinatura da Paz de Westfália – culminando com o nascimento do moderno Estado-Nação e no princípio da soberania – é problemática do ponto de vista histórico, suscitando debates entre acadêmicos que passam a considerá-la um tema de natureza, no mínimo, *contestada*. Assim, alguns

autores têm trabalhado no sentido de demonstrar que, longe de emergir das ruínas da religião, *ex nihilo*, as raízes do moderno sistema internacional são *religiosas*. O próximo subtópico irá elaborar melhor em torno desta afirmação, mas por ora, é importante considerar que estas interpretações se baseiam num conjunto de premissas que apontam para a visão geral de que: 1) a centralização e a autonomia dos Estados territoriais já estavam sendo gestadas bem antes de Westfália, não havendo nenhuma ameaça quanto à independência dos mesmos; 2) algumas unidades políticas soberanas, como França, Suécia, Holanda e Dinamarca, permaneceram atreladas ao Sacro Império Romano, até sua extinção em 1806; 3) a consolidação do sistema de soberania como uma estrutura de unidades iguais e da dinâmica do equilíbrio de poder só ocorreu com a consumação da Revolução Francesa e o processo de industrialização; 4) O Estado secular não foi a solução para a Guerra dos Trinta Anos, mas representava o interesse cada vez maior dos reformistas que precipitavam a crise de legitimidade da ordem decadente e eclesiástica medievais; 5) essa crise de legitimidade tem origem na Reforma Protestante, principalmente a partir da teologia de Lutero dos Dois Reinos, que contestava a aspiração da universalidade católica e, conseqüentemente, legitimou as prerrogativas dos reis e dos príncipes alemães; e 6) finalmente, Westfália sinaliza para o surgimento do Estado confessionalista e absolutista, e não do Estado secular; ou seja, trata-seda territorialização e nacionalização das religiões, agora monopólio do reino ou do principado – como afirma o princípio *cuius religio eio religio* (“de quem é a região, dele se siga a religião”) – e não seu declínio como “visão de mundo”, pois a religião só perdeu autoridade em relação ao poder transnacional do papado (PHILPOTT 2000 e [s.d.]; OSIANDER 2001; LUOMA-AHO 2012; MAVELLI 2001; DE CARVALHO, HOBSON & LEIRA 2010).

Talvez o fato mais interessante de se notar até aqui seja o de que, a partir das interpretações apresentadas no capítulo 2 e neste atual, todas apresentam a visão comum segundo a qual a Modernidade e a secularização são processos que nascem *dentro* do cristianismo, e não fora dele. A imanentização da escatologia e a separação dos poderes temporal e espiritual são processos simultaneamente teológico e de transformação do sagrado no âmbito do cristianismo. Como afirma Hurd (2004),

[e]sta nova ordem moral, no entanto, ainda era concebida dentro de um quadro mais amplo Cristão. Foi caracterizado pela forte ideia de providência e um penetrante sentido de que os homens estavam decretando um plano mestre que era providencialmente pré-ordenado. A Secularização, em outras palavras, manteve-se situada dentro de um contexto cristão mais amplo (p. 241; tradução nossa).

Por fim, cabe destacar que essa demarcação da política e da religião, além de ser uma das fontes da confusão conceitual com relação ao próprio termo “religião”, reduz todo o potencial analítico do fenômeno da religiosidade, canalizando-o para um contexto histórico que (hoje) nega sua própria origem religiosa: a religiosidade foi subestimada porque equacionada como uma fonte de ordem política não mais legítima na sociedade cristã europeia, acarretando na transferência do poder temporal da Igreja Católica, objeto de contestação intelectual e política, para os reinos protestantes e, depois, apropriado progressivamente pelos liberais, ambos engajados no projeto de secularização. No entanto, é inevitável perguntar-se: o que é que torna essa contestação exatamente a justificativa de 1) circunscrever a religiosidade a um depositário de ideias bárbaras e retrógradas, ligadas à violência e à ilusão; e 2) elevar tal conceito à categoria universal e no mesmo patamar com relação a todas as outras religiões do mundo? Além disso, como é que tal categoria pôde permanecer, até os dias de hoje, aplicável na maioria dos domínios acadêmicos? Não faz parte do objetivo deste trabalho responder a tais perguntas, mas elas mesmas ajudam a conduzir a elaboração do argumento apresentado. Afinal, como se viu no primeiro capítulo, as demarcações do domínio científico do não-científico tem repercussões pontuais na prática da produção do conhecimento, às vezes velando sua natureza política sob o manto da neutralidade e da objetividade.

Antes de retornar ao tema do sagrado e sua intersecção com o campo teórico das RI, é necessário esclarecer um ponto em especial que pode ter passado despercebido. Ao criticar essa demarcação arbitrária entre religião e política, não se está defendendo a intervenção da religião no espaço público. Este trabalho não visa debater questões morais e éticas sobre a laicidade do Estado. Entende-se que em muitos países isso já é considerado tema ultrapassado, enquanto outros ainda debatem onde um acaba e a outra começa (Estado e religião). Mas talvez aqui resida justamente a confusão conceitual sobre a qual se insistiu. Ao fazer tal demarcação, a tese da secularização estendeu-se também para o âmbito da religiosidade em geral e do sagrado em particular. Isto é, o *fenômeno* religioso é reduzido à sua expressão institucional, notoriamente por circunscrição histórica, com o cristianismo. Inversamente, a tese da secularização não explica, por exemplo, a convivência paradoxal entre o sagrado e o profano na história e inclusive fora da mediação da religião. Além disso, parece deficiente para dar conta da existência das religiões políticas, conforme discutido no capítulo anterior. De acordo com Voegelin (2000),

[p]or religião se entende fenômenos tais como o Cristianismo e outras grandes religiões redentoras; por Estado se quer dizer das organizações políticas do tipo do moderno Estado-Nação. Para um entendimento adequado de religiões políticas, o conceito do religioso deve, portanto, ser estendido para incluir não apenas religiões redentoras mas também todos outros fenômenos que acompanham o desenvolvimento de Estados, os quais acreditamos ser de natureza religiosa. Ainda mais, devemos inquirir se o conceito de Estado realmente está limitado às relações organizacionais humanas-seculares que não têm nenhuma relação com a esfera das religiões (p.28; tradução nossa).

O entendimento que se quer chegar, portanto, tem menos a ver com a questão ética implicada nos domínios de atuação, dentro do espaço público e privado, das religiões institucionais, e mais com as intersecções do fenômeno religioso com o político, isto é, o que há de um contidono outro. Como apontam Castellano e Peres (2013), a religiosidade informa valores considerados importantes no processo de decisão da política externa e a gestão de guerra, principalmente num ambiente de limitada racionalidade. No entanto, isso não quer dizer que se tratam de representantes de alguma instituição religiosa com autoridade sobre a política externa ou a gestão da guerra. Com a tese da secularização, portanto, se perde muito do potencial epistemológico da variável da religiosidade para explicar fatos e estruturas importantes das RI⁷⁰. Este subtópico reafirmou como a secularização advém do cristianismo historicamente. O próximo e último subtópico tratará de investigar de que maneira o sagrado permanece como elemento relevante e explicativo da unidade talvez mais importante para as RI: o Estado.

4.2 A sacralização do Estado: o poder soberano repensado

Este subcapítulo tem por objetivo identificar de que maneira o sagrado, como elemento da variável da religiosidade, pode ser continuamente observado, no nível teórico-epistemológico das RI, conforme a tipologia apresentada. O trabalho tem dialogado com o eixo do sagrado, naturalmente suscitando implicações e problemas nas RI. A seguir, será sistematizado um destes problemas no âmbito da subárea TRI. Não se refere aqui a alguma teoria em específico, mas ao *mainstream* desta subárea teórica que compartilha alguns pressupostos epistemológicos básicos naturalizados. Nesse sentido, para muitas teorias nas RI, o Estado, a secularização, o sistema de Westfália, a soberania, etc., são pontos de partida

⁷⁰ Retomando a relação entre secularização e segurança internacional, Mavelli (2001) esclarece: “na medida em que a questão da religião é uma parte essencial da genealogia da segurança, simplesmente ignorar sua relevância para os estudos contemporâneos de segurança ou pô-la em parênteses como uma dimensão da insegurança só pode reforçar a lógico estado-cêntrica que nos torna objetos ao invés de sujeitos da segurança (p. 179, tradução nossa).”

para a construção teórica. Partindo desses elementos reificados, no entanto, como o fazem as teorias (neo)realista, (neo)liberal e o construtivismo wendtianiano – enfim, as correntes mais *estadocêntricas* –, suscitam-se problemas de natureza ontológica e epistemológica, por serem problemas que dizem respeito à *realidade* observada e *como* se justifica o conhecimento desta realidade.

O Estado ocupa a forma de agência central nas RI. É considerado por muitos como ator unitário, racional e o mais relevante: em uma palavra, é considerado como uma pessoa superior, acima do nível dos próprios seres humanos, com atributos e características inerentes que afetam seu modo de ser e suas relações com outras “Estado-pessoas”. O Estado adquiriu, na maior parte das Ciências Sociais e Humanidades, um status de entidade última e absoluta, realidade que simbolizaria a máxima realização e aspiração moral do ser humano na terra:

[o] Estado é a realidade efetiva da Idéia ética, o Espírito ético enquanto vontade substancial, revelada, clara para si mesma, que se pensa e se sabe, e que executa o que sabe e na medida em que o sabe. Tem sua existência imediata nos costumes, sua existência mediatizada na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, assim como, por sua convicção, o indivíduo possui sua liberdade substancial nele (no Estado), que é sua essência, seu fim e o produto de sua atividade (HEGEL *apud* CORBISIER 1981, p. 111).

Seria ingênuo apresentar a complexidade da filosofia hegeliana nestes limites, no entanto, não deixa menos claro o contexto em que discursa o filósofo alemão, em sua reverência ao Estado como projeto central da Modernidade. Os eventos históricos que seguiram na sociedade europeia e extra-europeia, desde o final do século XIX, deixaram isso mais evidente; e o nascimento das RI enquanto campo de saber cristaliza ainda esta tendência. Não obstante algumas transformações mundiais – o fim da Guerra Fria e a intensificação da globalização –, com a relevância cada vez maior de outros atores nas relações internacionais e na própria teoria, o Estado permanece como forma suprema de autoridade e organização dos corpos e mentes no planeta:

[...] acredito, como os realistas, que no médio prazo os estados soberanos permanecerão os atores politicamente dominantes no sistema internacional. Qualquer transição para novas estruturas de autoridade e identidade política globais [...] será mediada e dependente da resolução institucional específica da tensão entre a unidade e a diversidade, ou do particularismo e da universalidade, que é o estado soberano (WENDT 2013, p. 471).

A suprema autoridade do Estado, cristalizada no conceito de soberania, é um elemento central para afirmar sua existência e descrever sua atuação no sistema internacional – esta própria representada através das unidades estatais. No entanto, o Estado como tal, do ponto de vista filosófico, é uma *aporia* intelectual, cuja magnitude está ainda por ser reconhecida. Não importa a definição técnica que se tenha sobre o Estado, as perguntas parecem sempre prostrar-se: O que é o Estado? Onde está? Como dar conta de uma realidade impalpável? Por que as liturgias e cerimônias em sua celebração? Por que celebrá-lo? Não seria o Estado a organização territorial, secular e burocrática que contribuiria para o desenvolvimento econômico e tecnológico, e, difícil não citar, que libertaria o ser humano do obscurantismo religioso? A ficção do contrato social ou do legalismo democrático são fontes suficientes para justificar sua autoridade política suprema? De onde emana seu poder? Por que, afinal, este status *semi-transcendental*?

Tais perguntas são contra-intuitivas, e as respostas parecem mais que insuficientes. Materialmente, o Estado não existe. Existem pessoas que agem e falam em nome do Estado, existem coisas materiais que o *representam*, mas sua substância, seu status ontológico, parece sempre repousar no inelutável adiantamento. Se o Estado fosse uma realidade concreta, não precisaria ser personificado. Como explica Luoma-aho (2012),

[o] que os Estados não possuem enquanto entidades são uma essência física que existe independentemente da mente humana. Dito isso, os Estados têm [...] uma capacidade de *significar* a realidade de diferentes maneiras: há pessoas falando em seu nome, os temos demarcados em mapas, identificados em bandeiras, vestidos em mangas e mobilizados em metal verde. Mas: o Estado não é ninguém em particular, não uma foto, uma bandeira, um tanque – todos estes são símbolos para algo que não pode ser visto, mas que ou acreditamos que está lá, ou apenas estamos dispostos a seguir com a corrente (p. 56; tradução nossa).

O próprio lastro com o qual se tenta comumente identificar e justificar a existência do Estado, como marca indelével de um sistema cultural maior, qual seja, a nação (portanto: Estado-Nação), tampouco parece convincente. Para Anderson (2008) a nação é uma “comunidade política **imaginada** – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (p. 32; grifo nosso). Sendo imaginada, a nação e o Estado precisam ser considerados, ao menos, como uma questão de crença coletiva, e quanto a isso os principais teóricos realistas, como Carr, Morgenthau e Waltz, não parecem duvidar (LUOMA-AHO 2012, p. 56-57). Assim, a ontologia do Estado assume um problema de

ordem metafísico⁷¹, com tratamento diverso nas RI (WENDT 2004; KROLIKOWSKI 2008; JACKSON 2004; WIGHT 2004; LOMAS 2005; RINGMAR 1996). Neste trabalho será apenas focado um ângulo sobre o qual o problema do Estado pode ser tratado, utilizando-se a variável da religiosidade para abstrair elementos do sagrado contidos nos problemas da soberania. Além do mais, trata-se de uma análise de caráter introdutório, pois envolve uma área que já alcançou amplo tratamento e debate, cujo tema não pode ser exaustado neste espaço. A área relevante é a Teologia Política, que não é completamente alheia às RI, conforme se comentará brevemente.

A disciplina das RI, ao longo de quase um século de existência, passou a especializar-se em diversas áreas que convergem para o cenário internacional em sua fórmula última de lidar com conflito e cooperação. Dada a insuficiência, nos chamados grandes debates, das teses gerais acerca da política internacional, diversos acadêmicos passaram a construir subdivisões que pudessem dar conta de variáveis pouco desenvolvidas no *mainstream* teórico. Por exemplo, a subárea de Análise de Política Externa, ao invés de considerar o Estado como um ator unitário e racional cuja atuação externa se dá em pulsões constantes, se especializa em destrinchar toda a complexidade envolvida no processo de tomada de decisão política, levando em conta fatores internos e externos na formulação da política externa; semelhantemente, a subárea Economia Política Internacional nasceu da percepção de que não apenas a busca pelo poder explicava as relações entre atores internacionais, mas que havia outra variável amplamente negligenciada: a riqueza.

Nesse sentido, desde a década de 1990, acadêmicos nas RI têm empreendido esforço para dar conta de outra omissão crucial na área: o papel da religiosidade – seguindo, é claro, a tendência de valorizar fatores como ideias, cultura, identidade, etc. A subárea proposta intitulou-se, então, Teologia Política Internacional (TPI). A mentora desta subárea, Kubálková (2003), afirma: “[...] as RI no mundo contemporâneo, com suas questões crescentemente globais, não é apenas sobre poder e riqueza, mas talvez ainda mais sobre valores e o significado da própria existência humana. Portanto, TPI”. (p. 102; tradução nossa). Trata-se

⁷¹ O prisma do naturalismo, que adquiriu o status de critério da ciência e amplamente promovido pelo positivismo, enxergando a realidade apenas na natureza e a concebendo como um sistema fechado de causa e efeito, é insuficiente para tratar a entidade máxima das RI científica, o Estado: “[a]s instituições que incorporam o nomos de nosso tempo – e quero dizer os Estados nacionais [sic] não fatos de matéria empiricamente verificáveis que estão disponíveis para investigação científica, mas sua existência depende no que as pessoas envolvidas, ou acreditam em sua existência, ou que pelo menos estão dispostas a agir como se existissem. Os Estados não são algo que nossos cientistas descobriram, mas algo que *fazemos para nós mesmos, agora*. O naturalismo não é, e não tem, uma teoria política” (LUOMA-AHO 2012, p. 18; tradução nossa).

de uma perspectiva mais ampla e existencial do conceito de Teologia Política, na qual uma das possíveis traduções do termo “teologia” (em latim, *theos*) seria a busca por significado:

eu considero ‘teologia’ e *theos* referências ao estudo sistemático de discursos e as relações entre eles concernentes às relações mundiais que buscam – ou afirmam ter encontrado – uma resposta, transcendental ou secular, para a necessidade humana de significado (idem, p. 80; tradução nossa).

Para os objetivos deste trabalho, no entanto, a definição de TPI assumirá um sentido mais instrumental. A Teologia pode ser definida como o “estudo de Deus e como os seres humanos se relacionam com Deus e o sagrado” (VERDEJA [s.d.], p. 103; tradução nossa). Já a Teologia Política, para Cavanaugh (*apud* LUOMA-AHO 2012), seria a “tentativa explícita de relacionar o discurso sobre Deus à organização de corpos no espaço tempo [sic] (p. 1; tradução nossa). Nesse sentido, a TPI poderia, então, referir-se à apropriação de elementos teológicos no discurso das RI, principalmente no que se refere à sua transmutação em abstrações políticas (RUST 2012).

Retomando a análise do Estado: sob quais formas é possível identificar a estrutura do sagrado no conceito de soberania? Na esteira do debate do processo de secularização, o paradigma interpretativo dominante baseou-se na visão de que o Estado emerge como a principal unidade política num mundo cada vez mais desencantado e desteologizado, em que a religião passou a ser questão de crença privada. As fontes de legitimação da violência e da ordem pública encontrariam cada vez menos justificações teológicas transcendentais e estariam agora focadas na própria imanência do mundo, dos atores e processos históricos construídos dor ser humano para o próprio ser humano:

serão a Independência Norte-Americana (1779) e a Revolução Francesa (1789), eventos fulcrais da Modernidade política, que oferecerão os protótipos mais bem acabados destas supostas ‘criações *ex nihilo*’ da nova ordem secular [...] Igualmente, ficções normativas como o ‘contrato social’ passaram a representar, no campo das ideias, o *eidos* da originalidade imanente das instituições políticas e sociais (SORDI 2013, p. 142-3).

Essa autonomia da ordem secular compreende o Estado no seguinte sentido: “[...] uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território [...] reivindica o *monopólio do uso legítimo da violência física*” (WEBER 2004, p. 56). A soberania representaria então a condição jurídico-política comum a todos os Estados independentes no sistema internacional, seguindo os preceitos de Westfália, que garante a cada governo a

jurisdição sobre um determinado território sem que outros países interfiram em suas relações domésticas (OSIANDER 2001). Para uma outra tradição de intelectuais, no entanto, tal conceito se refere apenas à expressão técnica da soberania contemporânea que, além considerar o processo de secularização como algo auto-evidente (diferentemente do que foi feito até aqui), não considera as fontes e a estrutura sistemática desse poder supremo, que tem capacidade de gerir e tomar a vida de indivíduos. Assim, para esta linha de argumento, faz-se mister desenvolver uma genealogia da autoridade e do poder soberano moderno: deste poder que, seja no âmbito doméstico ou das relações internacionais, tende, sempre que se julgue conveniente, apresentar-se como uma exceção da regra. Conforme Agamben (1998), o paradoxo da soberania consiste em que o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro da ordem jurídica: “o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, legalmente se posiciona fora da lei” (p.17; tradução nossa).

O problema da soberania aqui apresentado evoca o problema maior do Estado de direito positivo e do legalismo democrático como teses que não captaram suficientemente a estrutura e o paradoxo do poder soberano, visto que, nos próprios países ditos democráticos, o estado de exceção, mediante a suspensão da ordem jurídica vigente, tem se apresentado como regra e instrumento constantes (vide Guerra Global contra o Terrorismo ou mesmo a atuação do Estado de Israel na faixa de Gaza). Mas como pode o poder soberano estar ligado com a esfera do sagrado? Para responder a tal pergunta, deve-se manter em mente os problemas apresentados anteriormente acerca da Modernidade e da secularização, como processos que agiram sobre a concepção dialética entre o sagrado e o profano na história, onde aquele se apresenta resignificado, “camuflado”, embora sua estrutura permaneça relevante, “ativa”. E para alcançar tal resultado, não é necessário ir longe para buscar quem tenha feito essa conexão⁷².

Ironicamente, foi o jurista e filósofo político Carl Schmitt – tão caro às teorias *mainstream* das RI e cujo pensamento influenciou diretamente na construção da teoria da securitização (WILLIAMS 2003) – quem primeiro esboçou a necessidade de uma Teologia Política. Personagem controverso do século XX, por sua afiliação ao partido Nacional-Socialista da Alemanha em 1933, o pensamento de Schmitt permaneceu durante muito tempo relegado no âmbito da Teoria do Estado, porém, ressuscitou com enorme força na filosofia

⁷² A conexão da soberania com o sagrado, conforme apresentado neste trabalho, não é automático, mas perpassa primeiro por conceitos da teologia, a partir dos quais podem ser lidos à luz da estrutura do sagrado.

política contemporânea⁷³. De Schmitt (2005) advém a mais conhecida definição de soberania: “[s]oberano é aquele que decide a exceção” (p. 5; tradução nossa). Para o autor, a soberania não é a condição política *prima facie* que nasce com o Estado moderno. De fato, não só a soberania, mas também outros conceitos da filosofia política contemporânea, teriam uma genealogia teológica:

[t]odos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados não apenas por seu **desenvolvimento histórico** – no qual foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, com o que, por exemplo, o Deus onipotente virou o legislador onipotente – mas também por causa de sua **estrutura sistemática**, cujo reconhecimento é necessário para uma consideração sociológica desses conceitos. A exceção na jurisprudência é análoga a do milagre na teologia. Apenas estando consciente dessa analogia podemos apreciar a maneira pela qual as ideias filosóficas do Estado desenvolveram-se nos últimos séculos (idem, p. 36; tradução nossa; grifo nosso).

O problema da soberania, para Schmitt, se estende para além de sua descrição técnica, buscando uma fonte simbólica na qual o estado de exceção e a violência são justificados: “uma linha contínua passa através dos conceitos metafísicos, políticos e sociológicos que postulam o soberano como uma unidade pessoal e criador primeiro” (ibid, p. 47; tradução nossa). Nesse sentido, a questão da soberania emerge também como um problema teórico de representação, na qual o poder é sempre personificado: “para representar, num sentido eminente, só pode ser feito por uma pessoa, isto é, não simplesmente um ‘deputado’, mas uma pessoa autoritária ou uma ideia que, se representada, também se torna personificada” (SCHMITT *apud* LUOMA-AHO 2012, p. 2; tradução nossa). Assim, Deus, “as pessoas” e mesmo ideias abstratas como liberdade ou igualdade podem ser todas consideradas formas de representação (LUOMA-AHO 2012, p. 2). Voegelin (1982) distingue entre dois tipos de representação, elementar e existencial. Para ele, a representação elementar se refere às instituições representativas de uma determinada sociedade política (assembleia legislativa, eleições populares, sistema parlamentar, etc.). Tais seriam os símbolos exteriores da sociedade, mas que não exaurem o problema da representação. A representação existencial seria, então, o processo de articulação interno de uma sociedade política, no qual o “governante representativo de uma sociedade articulada não pode representá-la como um todo sem impor-se, através de algum tipo de relação, aos outros membros da sociedade” (p. 39).

⁷³ “O Pai de numerosas ideias políticas essenciais – incluindo o Estado ‘total’ (ou, como ficou depois conhecido, ‘totalitário’), que figurou no pensamento de Franz Neumann, Herbert Marcuse e Hannah Arendt, entre outros; o critério amigo-inimigo da política, uma noção central nos escritos de realistas políticos tais como Hans Morgenthau; e a tese de que a democracia nega o liberalismo e o liberalismo nega a democracia [...]” (SCHWAB 2005, p. xxxvii; tradução nossa).

Nos símbolos democráticos, a articulação aumenta para todo o território do Estado na mesma proporção que o seu representante:

Quando a articulação se expande por toda a sociedade, também o representante se expandirá até que se alcance o limite determinado pela articulação política total da sociedade, até o último indivíduo, e pelo fato correspondente de que a sociedade se torna o representante de si mesma. Simbolicamente, esse limite é alcançado na magistral descrição do governo feito por Lincoln – ‘do povo, pelo povo, para o povo’. O símbolo ‘povo’ nesta fórmula significa sucessivamente a sociedade política articulada, seu representante e a comunidade afetada pelos atos do representante (idem, p. 41).

Assim, permanece a personificação da autoridade como elemento básico da soberania, e a forma como o Estado é representado cotidianamente – efetivamente, como uma pessoa capaz de agir – reforça este princípio. A personalidade teológica autoritária que Schmitt (2005) tem em mente é o Deus absoluto cristão, cujo símbolo foi transferido para a teoria do Estado moderno. Este Deus do “milagre” e da exceção, que havia representado o poder e a autoridade da Igreja Católica durante a Idade Média na pessoa do papa, estendeu seu vínculo, ademais, com os Estados absolutistas:

[a] pessoa soberana com o poder de decidir a exceção miraculosa está claramente relacionado com o representante católico romano que, como mediador, exerce uma autoridade transcendental. Em ambos os casos, a autoridade é concentrada numa pessoa única e é imaginada como uma intervenção que descende da dimensão metafísica maior que qualquer economia normativa (RUST 2012, p. 112; tradução nossa).

A concepção schmitteana do poder transcendental, entretanto, deriva de uma transformação na própria teologia, com a chamada virada nominalista, gestada três séculos antes da Reforma e que influenciou de maneira decisiva a concepção moderna do poder soberano investido no Estado, e cuja expressão máxima pode ser observada na fórmula de Hobbes (2008) acerca do Leviatã: “daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa” (p. 147). Trata-se de uma crise epistemológica sobre a natureza de Deus e dos seres humanos, que pôs em xeque a visão escolástica que perdurou durante a maior parte da Idade Média, segundo a qual todas as coisas individuais e particulares eram reflexos de entidades universais que existem apenas na mente de Deus (LUOMA-AHO 2012, p. 36). De acordo com Mavelli (2001),

[e]sta é a crise do escolasticismo medieval que eventualmente resultou no triunfo da visão nominalista do mundo. Esta última tornou a ideia de Deus, de uma expressão

de amor e razão, em uma manifestação de vontade e poder ilimitados separado deste mundo (p. 180; tradução nossa).

Para os nominalistas⁷⁴, não há entidades universais; tudo é particular, resultando da vontade absoluta de Deus, que não está conscrita em nenhum ordenamento pré-determinado:

Deus não era nem constringido por suas ações prévias, nem por um entendimento imanente do bem, mas apenas pelo princípio da não-contradição. Nesta perspectiva, o que era bom era bom não em si próprio, mas simplesmente porque Deus assim desejava [...] não havia uma ordem subjacente a ser descoberta pela linguagem. Conceitos como liberdade e justiça perderam qualquer conteúdo substantivo e não mais refletiam um significado subjacente fixado na ordem da criação, que se tornou, portanto, em uma desordem fragmentada (idem, p. 185; tradução nossa).

Foi justamente a virada nominalista que influenciou a doutrina de Martinho Lutero sobre os dois reinos, no qual a Igreja deveria ocupar-se apenas das questões espirituais e não pretender-se universal quanto ao poder temporal. Assim, Lutero posicionou-se ao lado dos príncipes alemães do século XVI, declarando a independência política frente à Igreja:

Lutero deu sua bênção para o governo político territorial. Ainda que os tratados de Westfália tivessem sido assinados cem anos depois de Lutero, os principais elementos de nossa sociedade internacional, moderna e secularizada, foram articulados aqui (LUOMA-AHO 2012, p. 38; tradução nossa).

Tanto para Lutero quanto para João Calvino, outro reformador europeu, o Estado também teria uma explicação teológica, na medida em que representava uma preservação do ser humano do mundo do pecado, inscrito na desordem e no caos da natureza:

[p]ara preservar a vida e a propriedade do cumpridor da lei em casa e para defender-se de inimigos externos, Deus ordenou um segundo governo: o governo do Estado ao qual o Cristão, aquele que espera a salvação, deve render-se. Todo governo contém em si um elemento de ‘boa ordem’, sem o qual não pode haver sociedade [...] (idem, p. 41; tradução nossa).

A visão nominalista – a qual subscreve Schmitt em seu conceito do soberano como sendo análogo ao Deus absoluto e miraculoso – se transforma, ainda, no ponto de vista em que o estado de natureza é um estado de guerra permanente entre homens, instaurando o medo

⁷⁴ Na visão escolástica a ideia de um estado de exceção é conjuntural, atendendo apenas a uma necessidade específica. Já com a virada nominalista, e estendendo-se ao Estado moderno, a exceção configura a necessidade como incluída na ordem jurídica, apresentando-se como o “estado” da lei (AGAMBEN 2004, p. 42-3).

e a insegurança na ordem das coisas. Daí a necessidade de um contrato, um vínculo entre seres humanos que abdicam de parte de sua vontade e a incorporam num corpo político (*body-politic*) único – o Leviatã mítico de Hobbes (SCHMITT 2005, p. 47). Mavelli (2001) esclarece esse sentido nominalista que é a origem do discurso dos problemas de segurança contemporâneos:

[a] subsequente mudança da insegurança do estado de natureza para a segurança do Estado, no entanto, não elimina o medo, mas, na verdade, ocorre dentro da mesma pressuposição do medo [...] isto é, do medo do Deus nominalista para o medo do Leviatã, cujo poder não pode ser questionado, constrangido ou tomado, ao ponto de que, tudo que ele pode fazer aos seus sujeitos, mesmo tomando suas vidas, jamais pode ser considerado injusto ou errado [...] O ponto de partida da lei não é um princípio de justiça ancorada na bondade e no amor divinos, mas uma insociabilidade natural baseada na capacidade compartilhada de homens matarem a si próprios. Isso demanda um poder absoluto para subjugar esta inclinação natural (p. 187; tradução nossa).

Por fim, o nominalismo também insere o projeto da soberania moderna numa concepção de domínio (*dominium*) absoluto sobre as coisas – incluindo a propriedade privada como base do direito natural – que encontra sua promoção na própria teologia. De acordo com Milbank (2006), uma nova antropologia filosófica foi inaugurada com o nominalismo, de cariz individualista, afirmando que o *dominium*, enquanto poder absoluto sobre as coisas, só poderia ser a essência humana porque refletia a essência divina (p. 15). Assim, o autor aponta duas maneiras pelas quais a teologia ajudou a construir essa nova antropologia filosófica e a ciência política moderna:

Primeiro, assegurou que os homens, quando apreciando direitos de propriedade irrestritos e desimpedidos, e, ainda mais, quando exercendo os direitos de uma soberania que ‘não pode vincular a si própria’, se aproximam mais ao *imago dei*. Segundo, ao abandonar a participação no Ser e Unidade divinos por um ‘vínculo pactual’ entre Deus e os homens, forneceu um modelo para as interrelações humanas do tipo ‘contratuais’ (idem, p. 16; tradução nossa).

Uma segunda interpretação, também contemplada na “genealogia teológica” da soberania, baseia-se na representação do corpo político (*body politic*) ocidental a partir da imagem e liturgia de Jesus Cristo. A tradição político-teológica do *body politic* se estende desde a Grécia antiga às disputas medievais entre o Estado e a Igreja, à era moderna com os contratualistas, e, principalmente, com o advento das RI enquanto campo de saber. De acordo com Luoma-aho (2012),

[a] imagem do corpo político fornece um ponto de início para a imaginação política ao unir corpos humanos solitários para formar uma única corporeidade, dando, portanto, uma garantia permanente aos indivíduos a um lugar no mundo e uma referência simbólica para sua existência política (p. 24; tradução nossa).

A metáfora corpórea da tradição cristã serviu (e ainda serve) como um símbolo de vínculo universal em uma realidade sócio-política que é a Igreja Católica, gerando um sentimento de pertencimento e fraternidade entre cristãos que se estende para além das fronteiras territoriais do Estado moderno. Essa concepção foi desenvolvida no cristianismo primitivo como uma estratégia efetiva de congregação de milhares de fiéis em uma única corporeidade: o *Corpus Mysticum Christi*. Com as cartas do apóstolo Paulo, a verdadeira Igreja seria aquela formada pela união litúrgica dos cristãos ao corpo místico de Cristo. Como aponta de Lubac (*apud* RUST 2012), “[a] ‘comunhão do corpo de Cristo’, do qual falou S. Paulo aos crentes do Coríntio, era sua misteriosa união com a comunidade por virtude do sacramento: foi o mistério de um corpo formado por todos aqueles que compartiam o ‘único Pão’” (p. 106; tradução nossa). Nesse mesmo sentido, Luoma-aho (2012) reitera a construção da comunidade cristã primitiva através da participação simbólica no corpo místico:

[o] símbolo que uniu os membros da comunidade Cristã primitiva era o corpo de Jesus, o ‘plenamente homem’. Para os primeiros discípulos, a comunidade corpórea com Jesus não significava apenas participação em seus ensinamentos, mas viver e sofrer com ele na comunidade corpórea – isto é exatamente o que comemora a Ceia do Senhor (p. 27; tradução nossa).

O propósito desta linha interpretativa é demonstrar que, com relação ao Estado moderno, a metáfora corpórea do poder soberano teria como modelo originário o *Corpus Mysticum Christi*, herdado através de uma progressiva transmissão, mas também degeneração, de seu conteúdo simbólico (LUOMA-AHO 2012; KANTOROWICZ 1957; RUST 2012; VOEGELIN 1982 e 2000; MAVELLI 2001). Primeiramente, esse símbolo teria sido secularizado ao servir como representação do poder da Igreja Católica durante a Idade Média, efetivamente, como *Corpus Ecclesiae Mysticum* e, em seguida, incorporado na articulação dos reinos nacionais, como *Corpus Republicae Mysticum* (KANTOROWICZ 1957). Como afirma Rust (2012),

O florescente Estado-nação buscou santificar a si próprio apropriando tais termos ‘místicos’, mas no processo, o ‘místico’ em si se tornou mais do que nunca uma propriedade ficcional, umoposto para ser anexada às abstrações formuladas nos argumentos legais [...] (p. 117; tradução nossa).

Isto ressoa com a ideia de Mavelli (2001) sobre um processo de “migração do sagrado” no Estado moderno:

[d]epois de Westfália, os Estados se tornaram cada vez mais sacralizados, com a monarquia tomando emprestado ‘um grande volume de rituais sagrados e fórmulas da igreja’ [...] A construção do Estado como uma entidade ‘semi-religiosa’ foi essencial para dotar o *corpus morale et politicum* do Estado com uma autoridade transcendental própria do *corpus mysticum* da Igreja, que pode comandar a forma definitiva de lealdade na forma de sacrifício de seus sujeitos [...] (p. 182; tradução nossa).

Voegelin (1982) enxerga na transferência do símbolo do *Corpus Mysticum* para o Estado a expressão do declínio da sociedade cristã, articulada tanto pela Igreja Católica quanto pelo Império Romano (p. 42). A imanentização deste símbolo confere ao Estado, não obstante, o mesmo princípio articulador:

As entidades políticas imanentes modernas são, minuciosa e claramente, muito mais definidas pela transformação da substância da ecclesia do que das reminiscências do simbolismo de comunidades tribais. O conceito Cristão, como elucidado nas epístolas de Paulo e a Epístola intimamente relacionada dos Hebreus, considera a ecclesia, a comunidade, como sendo o corpo místico de Cristo [...] A ecclesia constituída por Cristo tem mudado em várias maneiras. Não obstante, a despeito de todas as transformações, a estrutura básica – o que é o que importa – é ainda evidente [...] Estamos sustentados em todo lugar num continuum da ecclesia, onde comunidades particulares, que se tornaram imanentes, reconheceram a igualdade e fraternidade de todas as partes da comunidade, mesmo quando estas comunidades e movimentos proclamam atitudes fortemente anti-Igreja e anti-cristã, até que uma nova religião de Estado é introduzida, como foi o caso da Revolução Francesa (VOEGELIN 2000, p. 45-6; tradução nossa).

O autor apresenta, adiante, como exemplo de transferência e permanência desse símbolo o próprio Leviatã de Hobbes:

[a] nova comunidade obtém sua unidade através do soberano na mesma maneira místico-simbólica como a ecclesia Paulina obteve sua unidade através da *pneuma* [espírito] e da *kephale* [cabeça] de Cristo [Eph. 4:15]. O substrato imanente da comunidade são as nações particulares, mas sua unidade é um *corpus mysticum*, assim como aquela Cristã (idem, p. 54; tradução nossa).

Toda esta digressão torna possível compreender, enfim, a fórmula mesma da soberania contida na metáfora do *body politic* cristão, de acordo a conhecida passagem de Voegelin (2000):

[...] quando Deus está invisível atrás do mundo, os conteúdos do mundo se transformarão em novos deuses; quando os símbolos de religiosidade transcendental

são banidos, novos símbolos desenvolvem-se da linguagem imanente da ciência para tomar seu lugar (ibid, p. 60; tradução nossa).

Atentando-se à tradição do *body politic*, é possível apreender ainda o abismo simbólico entre a primeira fórmula do *Corpus Mysticum Christi*, baseado na soberania da *palavra* (MYERS 2013), e sua degeneração – crescente racionalismo e politização do conceito, passando a representar um poder terreno (RUST 2012) –, a partir da Igreja Católica, perpassando pelos reinos territoriais e, finalmente, ao Estado soberano, como é magistralmente analisado por Cavanaugh (*apud* LUOMA-AHO 2012):

[o] Eucarístico visa à construção do Corpo de Cristo, que não é simplesmente centrípeto; somos unidos não apenas por Deus ao centro, mas uns aos outros. Este não é nenhum corpo liberal, no qual o centro busca manter a independência de indivíduos uns dos outros, nem um corpo fascista, que busca vincular os indivíduos uns aos outros através do centro. Cristo é, de fato, a Cabeça do Corpo, mas os membros não se relacionam uns com os outros unicamente através da Cabeça, pois o próprio Cristo não é encontrado apenas no centro, mas nas margem do corpo [...] (p. 28; tradução nossa).

A mais recente linha de interpretação acerca da genealogia teológica do poder soberano está identificada nos trabalhos do filósofo político italiano Giorgio Agamben, cujo pensamento tem atuado nas intersecções do estado de exceção de Carl Schmitt – afastando-se, no entanto, de sua tendência autoritária –, da biopolítica de Michel Foucault e do problema da violência do Estado de Walter Benjamin (SORDI 2013)⁷⁵. Para Agamben (*apud* SORDI 2013), a secularização é uma forma de

remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar ao outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto seu poder (p. 147; tradução nossa).

O autor reconhece na secularização uma “assinatura” de formatos teológicos antigos ou mesmo arquétipos arcaicos que esclarecem o moderno poder soberano: “[a]ssinaturas movem e deslocam conceitos e signos de um campo para outro (neste caso, do sagrado ao

⁷⁵ No conjunto de seu trabalho é possível encontrar uma verdadeira dissecação jurídica, teológica e filosófica sobre o problema do estado de exceção (AGAMBEN 2004), assim como, mais recentemente, uma análise das origens teológica do governo, da economia e das formas de aclamações públicas do Estado, isto é, suas liturgias populares (AGAMBEN 2011). A obra que será focada aqui, no entanto, é a intitulada *Homo Sacer* (AGAMBEN 1998), que toca centralmente na relação entre o poder soberano e o sagrado.

profano, e vice-versa) sem redefini-los semanticamente” (AGAMBEN 2011, p. 4; tradução nossa).

Segundo a visão de Agamben (1998) a origem do poder soberano – aquele poder capaz de ditar a exceção e suspender a ordem – deve ser encontrado em relação binária com a própria antítese que lhe dá identidade, qual seja, o *homo sacer*, o homem sagrado ou sacralizado que, no direito romano clássico, pode ser matado sem que isso conforme crime (portanto, uma morte impunível, permitida) ou mesmo sacrificado (excluído inclusive da lei divina) (AGAMBEN 1998, p. 47). Nesse sentido, o soberano se apresenta como aquele que tem o poder de declarar um ser humano *homo sacer*, excluindo-o da ordem jurídica, pelo estado de exceção:

a esfera soberana é a esfera na qual é permitido matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e a vida sagrada – isto é, a vida que pode ser morta mas não sacrificada – é a vida que foi capturada nesta esfera” (idem, p.53; tradução nossa).

Segundo Ruiz (2012), o *homo sacer* é a “vida abandonada pelo direito. É o que Walter Benjamin denominou de pura vida nua. A vida humana considera em seu mero ser biológico, uma vida sem direitos, sem mais valor que sua materialidade corporal e biológica” (p. 4). A concepção de sagrado aqui remete à matriz semântica discutida no subcapítulo 2.2, em que o sagrado se refere a uma dimensão indiferenciada – em oposição ao princípio da não-contradição –, porque é considerado “separado” deste mundo (GALIMBERTI 2003). No entanto, a marca crucial do sagrado com relação à soberania seria justamente sua incorporação ao direito romano clássico, assumindo a forma de paradigma da política ocidental, que se perpetua inclusive no Estado de direito democrático. Não se trata de desvendar aqui o que há de sagrado no poder soberano, mas sim a politização do sagrado, como a zona de indiferenciação dentro de uma ordem estabelecida, que se torna o objeto do próprio poder soberano. Segundo o Agamben (1998), o conteúdo da soberania é o *homo sacer*:

[n]os dois limites extremos da ordem, o soberano e o *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas que têm a mesma estrutura e que são correlativos: o soberano é aquele com respeito ao qual todos os homens são potencialmente *hominies sacri*, e *homo sacer* é aquele com respeito ao qual todos os homens agem como soberanos (p. 53; tradução nossa).

Considerar o ser humano como potencialmente pertencente à zona indiferenciada e separada tanto das leis do homem quanto das leis divinas, portanto, nem na distinção ontológica do sagrado ou do profano, é uma estratégia que dá ao poder soberano a possibilidade de suspensão da ordem constituída, que coloca a vida numa situação desprovida de direitos quaisquer e exposta à vulnerabilidade constante. Tal seria, portanto, segundo o filósofo político italiano, o paradigma político do Ocidente, cuja matriz remete ao direito romano clássico⁷⁶, e pelo qual o poder soberano, herdado na Modernidade pelo Estado, tem capacidade de transformar indivíduos em sujeitos constantemente expostos à vida nua. Essa condição política (entendida também como biopolítica) é um fenômeno constante e, sua forma, latente, potencial. Como sintetiza Ruiz (2012),

[a] sacralidade originária da política e do direito manifesta, segundo Agamben, uma cumplicidade que persiste ao longo do tempo até nossos dias entre a exceção soberana e a vida humana. A vida humana é capturada dentro da ordem através da figura da exceção. Isso significa que, na política, a vida humana existe dentro do direito, mas sempre com a potencial ameaça de ser excluída do direito na forma de *homo sacer* (p. 5).

Ao introduzir algumas interpretações acerca da soberania, foi possível identificar alguns problemas com os quais a subárea TRI, cujo *mainstream* fechou-se à complexidade da realidade por sua suposta autossuficiência secular, precisa lidar com a variável da religiosidade. Estes problemas apresentados podem ser identificados como problemas da esfera do sagrado – e não apenas teológicos, como foram apresentados – da seguinte maneira: com relação à primeira interpretação schmitteana, o poder soberano é identificado, histórica e estruturalmente, como aquele que diz respeito a um poder absoluto e transcendental – em sua origem, de Deus. Embora apresentando-se como um poder secular, é justamente a inserção do Estado soberano num projeto de *secularização* (leia-se, de origem *religiosa*) que transforma este em poder imanente, sem contudo suprimir sua estrutura inerente. O *Mysterium Fascinanse* o *Mysterium Tremendum* do aspecto numinoso do sagrado é, aqui, o equivalente ao Leviatã mítico de Hobbes, “daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa”. Este deus mortal apresenta-se tanto de maneira terrível quanto sublimadora, porque, por um lado, nada pode emascular seu poder absoluto e, por outro, a sua “ira” é justificada sob o pretexto de garantir as liberdades individuais (MILBANK 2006). A estrutura psicológica de medo e reverência, da “antipatia simpática” e “simpatia antipática”,

⁷⁶ A fórmula jurídica romana é: *Cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerti occidi*: “enquanto é proibido violar outras coisas sagradas, é lícito matar o homem sagrado” (AGAMBEN 1998, p. 52).

conforme a fórmula de Kierkegaard, mantem-se, portanto, intacta. Os próprios mitos e ritos dos Estados nacionais, que reproduzem uma narrativa sobre seu nascimento junto aos heróis fundadores, revela esse aspecto pavoroso que faz referência ao poder absoluto:

[o] Estado, portanto, por meio de seus mitos de criação e suas conseqüentes ritualizações, exala uma esmagadora potesdade diante dos indivíduos, causa assim uma experiência ‘quase-numinosa’. Ora, qual não é a reação popular à cerimônia de posse do Presidência da República [sic] ou da parada militar de 7 de setembro? Igualmente não se verifica uma experiência de espanto, admiração e emoção incontida nas festividades de 4 de julho nos Estados Unidos, ou o 1º de dezembro em Portugal? (PEREIRA 2012, p. 32).

A segunda interpretação, que segue a transmissão histórica da tradição do *Corpus Mysticum Christi*, envolve a dimensão simbólica e ritualística de participação de uma comunidade num corpo (político) que transcende a si próprio. A hierofania em uma pessoa, Jesus Cristo, confere uma transformação ontológica daqueles que, participando do Eucaristo, renovam-se na expectativa escatológica. Resignificado, o *corpus mysticum* migra, passando a representar o poder terreno da Igreja Católica enquanto “cabeça” da comunidade universal de Cristo. Paralelamente, os reinos nacionais que iam se conformando na Europa medieval também arrogavam para si o direito de representar o *corpus mysticum*, fator intensificado com a Reforma Protestante (KANTAROWICZ 1957; LUOMA-AHO 2012; RUST 2012).

Já a interpretação agambeniana do poder soberano parece ser mais auto-evidente quanto à esfera do sagrado. No entanto, a ênfase é deslocada de uma estrutura intrínseca para uma co-constituição entre poder soberano e *homo sacer*, na qual o aspecto indiferenciado e separado do sagrado é politizado e incluído no direito romano como justificativa de transgressão da ordem jurídica; conformando assim, o paradigma da política ocidental na qual o poder soberano produz sujeitos em estado latente de vulnerabilidade quanto às suas vidas.

O problema do sagrado na TRI não seria apenas de herança histórica, o qual se apresentaria por meio de uma transmissão progressiva de valores e símbolos até chegar em seu formato secular e reificado atualmente. Pôr o problema nestes termos, ainda que interessante por si só, não o explica totalmente: por um lado, por meio dessa transmissão, o sagrado, em sua forma pura, vai sendo substituído pelo discurso teológico, cada vez mais racionalizado, e, por outro, a secularização de tais símbolos poderia realmente significar ao afastamento do sagrado (e do teológico) na arena política. O problema, portanto, deve voltar-se à “estrutura sistemática” da qual falava Schmitt sobre estes conceitos secularizados, e não apenas sua transmissão histórica. Nesse sentido, aproxima-se da visão de Eliade (2011)

quanto à perenidade do sagrado na história, ainda que camuflada nos tempos modernos, pois vários simbolismos arcaicos sobrevivem na esfera do inconsciente, irrompendo-se sobre diversas maneiras, desde as “manifestações clínicas” aos movimentos políticos. Ainda mais, quando se considera a imanentização da escatologia na era moderna, como apontado por Voegelin (1982), percebe-se que, perdendo progressivamente seu valor transcendental, as modernas filosofias da história retêm o que há de sagrado na concepção judaico-cristã sobre o tempo. Essa visão converge com a concepção dialética do sagrado e do profano apresentada no capítulo 2 Padilha (2013).

Poder-se-ia ir muito além com a análise do sagrado sobre o problema teórico do Estado. Embora este subcapítulo tenha se voltado sobre o desenvolvimento histórico e a estrutura sistemática de elementos do sagrado contidos no conceito de soberania, é possível também proceder, metodologicamente, através de analogias e comparações simbólicas que desvelem o *Mythos* do Estado (CASSIRER 1976; PEREIRA 2012): nas liturgias populares, na construção do espaço sagrado no qual o Estado é sempre o *axis mundi*, no mito de criação devido à natureza pecadora e caótica, conforme a teologia nominalista, etc. No entanto, parece mais interessante focar, para finalizar, no *Mythos* das RI enquanto campo de saber. Para Luoma-aho (2012), as *teorias* estadocêntricas das RI podem ser consideradas, ao invés, como uma *teologia*.

Por um lado, as ideias centrais que estruturam os discursos das relações internacionais, especialmente aqueles concernentes à agência, são de origem teológica. Formas ‘seculares’ de governo político empregam um modo de representação política idêntica com a onipotência de Deus sobre o ‘homem’ e mundo cristãos. Na era moderna, a doutrina do Estado soberano tem se tornado sacrosanta, e o mundo político um *panteão* de Estados. A mera noção do ‘internacional’ evoca precisamente este princípio, e implica a realizações de estudos acadêmicos internacionais para uma exegética deste princípio, conservação de sua herança teológica [...] Por outro lado, a maneira complexa na qual o antropomorfismo também estrutura discursos de relações internacionais é típico da religião definida antropomorficamente. Modelos humanóides são frequentemente escolhidos para interpretar fenômenos ambíguos, e a generalização e sistematização dessa escolha é a base cognitiva da religião [...] As mais influentes e persistentes representações do Estado na história da teoria política têm dependido de metáfora corpóreas; e na história da teoria internacional, as mais elaboradas representações do mundo político têm dependido na personificação do Estado. Os mitos e modelos utilizados nas RI são proximamente parecidos com aqueles utilizados pela religião. Admitidamente: a religião não tem um domínio claramente delimitado e as fronteiras do domínio da política ou do político são dificilmente mais claros (p. 88; tradução nossa).

Essa “religiosidade” secular das RI é ainda reiterada pela função mítica que a paz de Westfália exerce no imaginário acadêmico. Como qualquer mito cosmogônico das sociedades

tradicionais, o “mundo” é fundado da realidade amorfa e caótica *in illo tempore* (Eliade 2007). Pereira (2012) fornece dois exemplos disso:

[e]sse momento mítico geralmente é precedido pelo *caos*, ou alguma figura que o representa, e a vitória ou a potestade de um ser sagrado consubstancia-se na própria cosmogonia. Por exemplo, na mitologia babilônica, o deus Marduk, após vencer o dragão Tiamat, dá origem ao cosmos com o corpo esquartejado do monstro e cria o homem com o sangue do demônio Lingu. Na tradição judaico-cristã há menos riqueza literária, mas o sentido é o mesmo quando Elohim/Javé exerce sua ilimitada potestade o criar os céus e a terra *ex nihilo* (p. 31).

De maneira semelhante, ainda que com menor conotação mágico-religiosa⁷⁷, o ano de 1648 marca, para a disciplina, o nascimento de um moderno sistema de Estados, uma ordem ontologicamente positiva que emerge dos escombros das guerras religiosas e da decadência da universalidade cristã. Antes, um mundo dominado pelo caos e pela irracionalidade, depois, um mundo equilibrado com o surgimento do Estado soberano, racional e unitário, que surge para ordenar as relações entre os povos. Essa sacralização do Estado não anula, porém, as mazelas caóticas do mundo profano, que, no realismo, está calcado no discurso do inimigo, na natureza essencialmente ruim das unidades, que o ameaçam existencialmente. É preciso sempre reiterar a cosmogonia da qual nasceu o Estado, sempre invocar a soberania como a fórmula máxima de sobrevivência – sendo a doutrina da segurança nacional sua extensão natural –, mesmo se necessário suspender a ordem mediante o estado de exceção. O mito de Westfália opera também, neste sentido, como uma reificação da autoridade do Estado, que, como já exposto, parece ganhar precedência sobre o modelo mesmo que lhe dá vida – o indivíduo. E o que dizer, por fim, da própria ontologia do Estado, derivando todo um simbolismo sagrado que ainda retém o primitivo fardo de ter que ser referido, como ocorria com os deuses mitológicos e com o Deus cristão, antropomorficamente – como uma projeção de qualidades e instintos humanos. Analogias são, evidentemente, insuficientes; mas a própria metafísica do Estado nas RI torna difícil não acreditar que adoram-se deuses mortos num panteão internacional.

⁷⁷ Afinal, o que é a mítica figura do Leviatã senão um símbolo mágico-religioso, sobre o qual grande parte da literatura das RI se baseia?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve por objetivo incluir a religiosidade como variável relevante na construção do conhecimento científico das RI. Ao tratar da produção de conhecimento nas RI, suscitaram-se questões ligadas à natureza da ciência e da prática científica em geral e sua relação com a disciplina das RI. A incursão pela Filosofia da Ciência permitiu mostrar a insuficiência da ciência reduzida ao método, por acarretar no fechamento à complexidade da realidade e do conhecimento. Em seguida, foi construída uma tipologia para a variável da religiosidade, com ênfase especial no elemento do sagrado, considerado basilar para compreender como a religiosidade é histórica e estruturalmente interna ao campo teórico das RI, principalmente no que se refere à influência do cristianismo na construção da Modernidade. Por fim, apresentaram-se problemas do sagrado na TRI, buscando desconstruir alguns dos critérios epistemológicos da área *mainstream* – aqueles sem os quais as teorias não fariam sentido – como a tese da secularização, que revelou ter mais origens religiosas – isto é, cristãs – do que meramente imanentes; e o conceito de soberania, no qual foram indicados elementos persistentes da estrutura do sagrado.

Com base nisso, portanto, confirma-se o argumento substantivo lançado na introdução do trabalho, segundo o qual é possível identificar a religiosidade não apenas do ponto de vista político-sociológico, mas também teórico-epistêmico, isto é, como algo interno à própria disciplina. Como considerações finais, porém, algumas reflexões merecem destaque, sejam aquelas ligadas a pendências no próprio corpo do trabalho, ou aquelas que nascem no decorrer da pesquisa, como possível agenda de pesquisa futura. Quanto às pendências, trata-se de enquadrar o argumento proposto dentro de alguns dos princípios teóricos da complexidade elencados por Morin (2007). Trata-se de uma tentativa de incluir a disciplina das RI, seu objeto – as relações internacionais – e seu sujeito – a prática científica – como integrantes de um sistema autônomo, cuja complexidade se encontra na realidade que observa e no próprio conhecimento que produz. Com relação ao princípio dialógico, ou seja, aquele que inclui duas lógicas antagônicas, mas que se tornam complementares na concepção de unidade, entende-se a necessidade de considerar não apenas a lógica racional/objetiva/empírica como ordenadora da realidade e do conhecimento, mas também a lógica religiosa/sagrada/simbólica como constituinte do objeto e do sujeito das RI. Como aponta Morin (2007), trata-se manter a dualidade na própria unidade. Com relação ao segundo princípio, o princípio recursivo, onde causa e efeito retroagem um sobre o outro, pode-se ilustrar o processo de autonomização da

disciplina no seguinte paradoxo: as RI nascem negando sua origem religiosa/sagrada, e, ao negá-la, também reproduz essa mesma origem, retroagindo ao ponto de ser possível reconsiderar os próprios parâmetros de autossuficiência; e abrindo-se, portanto, à complexidade da realidade e do conhecimento.

A necessidade de um paradigma da complexidade, para dar conta das diversas lógicas, relações multicausais e múltiplos fenômenos que abundam na política internacional – o que leva a considerar a incerteza como um princípio epistemológico – é pressentido nas RI com a construção de diversas subáreas, especializações e desmembramentos curriculares, que passam a considerar novas variáveis para a produção do conhecimento; e o que coloca em xeque, ainda, a concepção de uma disciplina fechada sobre si própria, na qual a política de poder e a relação interestatal são traços auto-evidentes que demarcam as RI de outras ciências. A insuficiência característica do paradigma clássico de ciência nas RI é percebido por Sheikh (2002), onde as próprias transformações globais geram a necessidade de considerar a religiosidade como algo relevante:

[a]pesar de que cultura e religião, como conceitos nebulosos, representam ‘tudo aquilo que bons especialistas internacionais, positivisticamente treinados, devem odiar’, a ressurgência global de idiomas primordiais no espaço discursivo da dispersão tem forçado uma reconceitualização do domínio ontológico. Como tal, a teoria de RI ocidental chegou ao mesmo ponto de origem: seu desengajamento com assuntos dos Geist, o domínio dos intangíveis e, portanto, daquilo que é analiticamente intocável, induziu o desenvolvimento de uma estéril iconografia, autoproclamadamente racional, das relações internacionais, deste modo despojando a humanidade (por exemplo: rudimentos sensíveis, reflexíveis e emotivos) daquilo que vieram a ser animais sociais e políticos. Epitomizado na imprevisão vergonhosa do colapso do Comunismo, o valor explanatório ou, de fato, preditivo de uma tal mentalidade mecânica foi exposto como sendo inteiramente míope, não obstante a sua importação indiscriminada das lentes das ciências naturais [...] Na medida em que a ortodoxia ontológica-epistemológica dá lugar a um heterodoxia eclética e possivelmente celebrada, a religião reingressa na esfera de interesse acadêmico [...] (p. 3-4; tradução nossa).

Assim, o paradigma da complexidade permite tanto conceber as possibilidades de incluir variáveis nas RI, bem como de seus limites intrínsecos: afirmar que a religiosidade influencia as teorias e os pressupostos mais básicos das RI é um processo de conjunção e distinção desta variável, e não direta identificação da mesma com a disciplina, que agrupa outras variáveis contraditórias e antagônicas entre si.

Quanto às reflexões naturalmente suscitadas no decorrer da pesquisa, cabe apontar que o trabalho não se envolveu com questões éticas – sobre a bondade ou a maldade das religiões, o ambiente de violência ou sublimação do sagrado, e assim por diante. O trabalho voltou-se

unicamente aos aspectos teóricos da religiosidade, de modo a constituí-la como variável relevante para a produção do conhecimento científico na disciplina das RI. O trabalho tampouco exaustou o tema do sagrado, nem de longe. Com relação aos conceitos considerados relevantes para observar a permanência da estrutura do sagrado, trata-se apenas de uma primeira aproximação: o terreno foi trabalhado e as sementes podem ser plantadas num ambiente cada vez mais fértil, como indicam as diversas contribuições ao tema.

Por outro lado, o cisma ciência-religião também gera desconfiança automática entre aqueles que aderem ao modelo da Ciência Política e das RI seculares. A religiosidade não é aqui considerada porque os acadêmicos devem considerar a “existência de um princípio superior”; não se trata de uma apologia do sagrado, mas de um trabalho que se pretende inserir como ponte inflexiva entre distintos pontos de vista: por um lado, como crítica da e na teologia política, que pode enxergar a degeneração dos princípios do cristianismo primitivo, progressivamente, até chegar à política moderna, principalmente no que concerne o problema do poder soberano, cuja origem remetia a uma soberania da palavra (do amor e da compaixão de Cristo), sendo transformada, pela vontade e pelos propósitos do poder, numa soberania da manifestação de poder absoluto e da política do medo, onde nada pode ser questionado (MYERS 2013); por outro lado, também pode ser encarado como uma crítica pós-colonial: a exportação de uma estrutura e modelo de Estado que carregam traços teológico cristão, em detrimento das religiosidades extra-europeias, da própria concepção de agência política e da subjetivação de sujeitos subalternos à margem do poder.

Finalmente, este trabalho não pretende-se articulador de verdades em nenhum sentido interessante. Os limites são reconhecidos desde imediato: abstraíram-se fatores materiais da análise, recortaram-se diversos enfoques para adequar ao objeto e mutilou-se uma ampla possibilidade de fatores que, quiçá, revelariam as contradições intrínsecas do argumento exposto. O trabalho apresenta, tão somente, uma *representação* da realidade, isto é, operando por cortes e distorções, como qualquer conhecimento (MORIN 2012a; VAN DER REE 2013), mas jamais esgotando a possibilidade e potencialidade fenomenológica da realidade. A religiosidade é, portanto, *uma* variável, dentre muitas outras. Faz-se das palavras de Morin (2012a) a única verdade pela qual este trabalho pode assegurar-se do conhecimento que reivindica: “que toda obra não dissimule a sua brecha, mas a assinale. É preciso não relaxar a disciplina intelectual, mas inverter-lhe o sentido e consagrá-la à realização do inacabado [...] esse texto terminará incompleto [...]” (p. 39).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Sobre la lógica de las ciencias sociales**. In: Adorno, Theodor et. al., *La Disputa del positivismo en la Sociología Alemana*, p. 121-138. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1973. Traduzido por Jacob Muñoz.

_____. **Escritos Sociológicos II, vol. 1**. Madrid: Ediciones Akal, 2008.

AGAMBEN, Giorgi. **The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)**. Stanford: Editora da Universidade de Stanford, 2011.

_____. **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**. Stanford: Editora da Universidade de Stanford, 1998.

_____. **Estado de Excessão (Homo Sacer II, 1)**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANGELL, Noman. **A Grande Ilusão**. São Paulo: Editora UnB, 2002.

AUDI, Robert. **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**. Nova York: Routledge, 2011.

BACHELARD, Gaston. **La Formación del Espíritu Científico: Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo**. México, D. F.: siglo veintiuno editores, 2000.

BARKOW, Jerome H. **Introduction: Sometimes the Bus Does Wait**. In: Barkow, Jerome H. (ed.), *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists*, p. 3-59. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BERGER, Peter L. The Desecularization of the World: a Global Overview. In: Berger, Peter L. (ed.), **The Desecularization of the World. Reusrgent Religion and World Politics**. Washington: Ethics and Public Policy Center/Eerdmans Publishing Company, 1999.

BERGER, Peter L.; LUCKMAN, Thomas. **A Construção Social da Realidade: um livro sobre a sociologia do conhecimento**. Lisboa: DINALIVRO, 2004.

BRUBAKER, Rogers. Religion and Nationalism: four approaches. **Nations and Nationalism**, vol. 18, n. 1, p. 2-20, 2012. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1469-8129.2011.00486.x/abstract>>. Acesso em: 10/02/2014.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. São Paulo: Editora Bertrand Brasil, 2012.

BUSSANICH, John. Eric Voegelin's philosophy of Myth. **The European Legacy**, vol. 12, n. 2, p. 187-198, 2007. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10848770701208277?journalCode=cele20>>. Acesso em: 03/03/2014.

BYMAN, Daniel L.; POLLACK, Kenneth M. Let Us Now Praise Great Men: Bringing the Statesman Back In. **International Security**, vol. 25, n. 4, p.107-146, 2001. Disponível em: <<http://www18.georgetown.edu/data/people/dlb32/publication-31933.pdf>>. Acesso em: 14/05/2014.

CARR, Edward H. **Vinte Anos de Crise: 1919-1939**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

CARVALHO, Benjamin de; HOBSON, John; LEIRA, Halvard. The Noble Discipline of RI: The Stubborn Myths of 1648 and 1919, and the Denial of Imperialism. Artigo para a **Millenium Annual Conference**, Londres, 2010. Disponível em: <<http://millenniumjournal.files.wordpress.com/2010/09/the-noble-discipline-of-ir-millennium-conference.pdf>>. Acesso em: 25/06/2014.

CASSIRER, Ernst. **O Mito do Estado**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

CASTELLANO, Igor da S. Think Tanks: Conceito, Casos e Oportunidades no Brasil. **ISAPE Debate**, n. 2, 2012. Disponível em: <<http://www.isape.org.br/index.php/publicacao/18>>. Acesso em: 12/01/2014.

_____. **A Influência da Religiosidade nas Políticas de Defesa de EUA e Brasil**. Monografia de conclusão de curso apresentada à Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 111 páginas, 2008. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/16116>>. Acesso em: 10/02/2014.

CASTELLANO, Igor da S.; PERES, Lorenzo de A. Religiosidade e Decisão Política: Problemas nas áreas de Política Externa e Gestão de Guerra. **Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**, vol. 2, n. 3, p. 34-94, 2013. Disponível em: <<http://cadernos.iesp.uerj.br/index.php/CESP/article/view/76>> Acesso em: 14/04/2014.

CASTORIADES, Cornelius. Pasión y Conocimiento. El Amor por la Verdade. **Zona Erógena**, n. 37, p. 1-9. Disponível em: <<http://www.bahiapsicosocial.com.ar/biblioteca-descripcion.php?id=274>>. Acesso em: 05/04/2014.

CASTRO, Eduardo V. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **Revista o que nos faz pensar**, n. 18, p. 225-254, 2004. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo_e_multipluralismo_n_a_america_indigena/n18EduardoViveiros.pdf>. Acesso em: 10/02/2014.

CAVANAUGH, William T. What is Religion? In: DESCH, Michael C.; PHILPOTT, Daniel (orgs.), **Religion and International Relations: A Primer for Research**. The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion

Across de Disciplines, p. 56-67. University of Notre Dame, [s.d]. Disponível em: <http://rmellon.nd.edu/assets/101872/religion_and_international_relations_report.pdf>. Acesso em: 10/01/2014.

CHALMERS, Alan. **A Fabricação da Ciência**. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.

_____. **¿Qué es esa cosa llamada Ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos**. México, D.F.: siglo veintiuno editores, 1990.

CHERNOFF, Fred. **Theory and Metatheory in International Relations: Concepts and Contending Accounts**. Nova York: Editora Palgrave Macmillan, 2007.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de Sociologia da religião**. São Paulo: Editora Paulus, 2007.

CLARK, Ian. Bringing Hegemony Back In: The United States and international order. **International Affairs**, vol. 85, n. 1, p. 23-36, 2009. Disponível em: <http://www.chathamhouse.org/sites/files/chathamhouse/public/International%20Affairs/2009/85_1clark.pdf>. Acesso em: 04/05/2014.

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista**. Seleção de textos de José Arthur Gianotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CORBISIER, Roland. **Hegel (textos escolhidos)**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1981.

CORREIA, Carlos J. A Religião e a Experiência do Divino. **Philosophica**, vol. 17, n. 18, p.49-59, 2001. Disponível em: <http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/17_18/4.pdf>. Acesso em: 10/03/2014.

COSTA, Renato José da. **A influência dos Ulemás xiitas nas transformações políticas ocorridas durante o século XX: o wilayat al-faqih e o pragmatismo dos aiatolás como inviabilizadores na expansão da Revolução Iraniana**. 2013. 292 f. Tese (História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10092013-125446/pt-br.php>>. Acesso em: 10/06/2014.

COX, Robert. Social Forces, States and World Borders: Beyond International Relations Theory. **Millennium – Journal of International Studies**, vol. 10, n. 2, p. 126-155. Disponível em: <<http://mil.sagepub.com/content/10/2/126.full.pdf+html>>. Acesso em: 30/02/2014.

D'ABADIA, Maria I.; DE ALMEIDA, Maria G. Festas Religiosas e Pós-Modernidade. **GEONORDESTE**, vol. 20, n.2, p. 57-80, 2009. Disponível em: <<http://200.17.141.110/pos/geografia/geonordeste/index.php/GeoNordeste/article/view/28>>. Acesso em: 20/12/2013.

DESCH, Michael C. The Coming Reformation of Religion in International Affairs? The Demise of the Secularization Thesis and the Rise of New Thinking About Religion. In: DESCH, Michael C.; PHILPOTT, Daniel (orgs.), **Religion and International Relations: A Primer for Research**. The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion Across de Disciplines, p. 103-110. University of Notre Dame, [s.d]. Disponível em: <http://rmellon.nd.edu/assets/101872/religion_and_international_relations_report.pdf>. Acesso em: 10/01/2014.

DESCH, Michael C.; PHILPOTT, Daniel (orgs.) **Religion and International Relations: A Primer for Research**. Relatório do Grupo de Trabalho sobre Relações Internacionais e Religião da Universidade de Notre Dame, sem ano. Disponível em: <http://rmellon.nd.edu/assets/101872/religion_and_international_relations_report.pdf>. Acesso em: 03/02/2014.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DUQUE ESTRADA, Rodrigo; GOLÇALVES, Camila H.; RIEGER, Fernando C. Poder e Identidade na África: o imperialismo e suas consequências para o continente. **Revista Perspectiva: reflexões sobre a temática internacional**, vol. 4, n. 7, p. 143-167, 2011. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/RevistaPerspectiva/article/view/44895/28461>>. Acesso em: 20/03/2014.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

_____. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas**: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis (tomo 1): dos vedas a Dionísio (volume 2). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

EVANS, Peter B.; RUESCHEMEYER, Dietrich; SKOCPOL, Theda. **Bringing the State Back In**. Cambridge: Editora da Universidade de Cambridge, 1985.

FALCON, Franciso J. **Illuminismo**. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1994.

FEYERABEND, Paul. **Adiós a la Razón**. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

_____. **Tratado Contra el Método**: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.

FRANZÉ, Javier. Control Vertical o vacío de sentido: relevancia del concepto de mundo para la definición de la ética política. La polémica de Strauss y Voegelin con Max Weber. **Contrastes. Revista Internacional de Filosofía**, vol. 12, p. 113-132, 2007. Disponível em: <<http://www.uma.es/contrastes/pdfs/012/06javierfranze.pdf>>. Acesso em: 12/04/2014.

FREUD, Sigmund. **O Mal-estar na Cultura**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.

FREYBERG-INAN, Annette. **What Moves Man: The Realist Theory of International Relations and Its Judgement of Human Nature**. Nova York: Editora da Universidade do Estado de Nova York, 2004.

FOX, Jonathan. Religion et Relations Internationales: Perceptions et Réalités. **Politique étrangère**, vol. 4, p. 1059-1071, 2006. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-politique-etrangere-2006-4-page-1059.htm>>. Acesso em: 13/05/2014.

FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel (eds.). **Bringing Religion Into International Relations**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004.

FUNKENSTEIN, Amos. **Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the seventeenth century**. Princeton: Editora da Universidade de Princeton, 1986.

GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do Sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado**. São Paulo: Editora Paulus, 2003.

_____. **Galimberti parla del “sacro”**, 2012. Audiovisual publicado em: <https://www.youtube.com/watch?v=W3iUPY10PaA&list=FLewezre8DGbS_g7HZiPnJtw&index=8> Acesso em: 30/04/2014. Tradução disponível em: <https://www.academia.edu/5630258/Sobre_o_sagrado> Acesso em: 02/05/2014.

GELOT, Ludwig. Secularization as an International Crisis Legitimacy. **Politics and Religion**, vol. VI, n. 1, 2012. Disponível em: <http://www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina6_broj1/gelot.pdf>. Acesso em: 12/03/2014.

_____. **On the Theological Origins and Character of Secular International Politics: Towards Post-Secular Dialogue**. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de Política Internacional da Universidade de Aberystwyth, 284 páginas, 2009. Disponível em: <<http://cadair.aber.ac.uk/dspace/handle/2160/4645>>. Acesso em: 13/03/2014.

GOLDSTEIN, Judith; KEOHANE, ROBERT O. **Ideas and Foreign Policy**. Ithaca: Editora da Universidade de Cornell, 1993.

GRASSWICK, Heidi. Feminist Social Epistemology. In: ZALTA, Edward N. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, s.p., 2013. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/feminist-social-epistemology/>> Acesso em: 13/03/2014.

GUIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GUIMARÃES, Lytton L. **Relações Internacionais como Campo de Estudo: Discurso, Raízes e Desenvolvimento**, Estado d Arte. *Cadernos do REL*. Publicação do Departamento de Relações Internacionais da Universidade de Brasília, 2001.

HAAS, Peter. Introduction: Epistemic Communities and international policy coordination. **International Organization**, vol. 46, n. 1, p. 1-35, 1992. Disponível em: <<http://www.unc.edu/~fbaum/teaching/articles/IO-1992-Haas.pdf>> Acesso em: 13/01/2014.

HANSEN, Lene; Buzan, Barry. **The Evolution of International Security Studies**. Nova York: Editora da Universidade de Cambridge, 2009.

HASSNER, Ron E. Religion as a Variable. In: DESCH, Michael C.; PHILPOTT, Daniel (orgs.), **Religion and International Relations: A Primer for Research**. The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion Across de Disciplines, p. 68-75. University of Notre Dame, [s.d]. Disponível em: <http://rmellon.nd.edu/assets/101872/religion_and_international_relations_report.pdf>. Acesso em: 10/01/2014.

HELD, David (eds.). **States and Societies**. Oxford: Editora Basi Blackwell Ltd, 1990.

HOBBS, Thomas. **Leviatã. Ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, vol. 72, n. 3, p. 22-49, 1993. Disponível em: <http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/ Acrobat/Huntington_Clash.pdf>. Acesso em: 02/01/2014.

HURD, Elizabeth Shakman. **The Politics of Secularism in International Relations**. Princeton: Editora da Universidade de Princeton, 2007.

_____. The Political Authority of Secularism in International Relations. **European Journal of International Relations**, vol. 10, n. 2, p. 235-262, 2004. Disponível em: <http://www.ndc.gov.bd/elibrary/webroot/earticle/779/The_Political_Authority_of_Secularism_in_IR.pdf>. Acesso em: 12/01/2014.

_____. Secularism and International Relations Theory. In: Snyder, Jack, **Religion and International Relations Theory**, p. 60-90. Nova York: Colubia University Press, 2011.

JACKSON, Patrick T. Foregrounding ontology: dualism, monism and IR theory. **Review of International Studies**, vol. 34, p. 129-153, 2008. Disponível em: <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract;jsessionid=85A0F22502AFEC7E97F744D0A47B1ECC.journals?fromPage=online&aid=1642540>>. Acesso em: 10/01/2014.

_____. **The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and its implications for the study of world politics.** Nova York: Routledge, 2011.

_____. Forum Introduction: Is the state a person? Why should we care? **Review of International Studies**, vol. 30, n. 2, p. 255-258, 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/20097913?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21104545055653>>. Acesso em: 16/03/2014.

JUNG, Carl G (org.). **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2008.

KANTOROWICZ, Ernst H. **The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology.** Princeton: Editora da Universidade de Princeton, 1957.

KEOHANE, Robert O. International Institutions: Two approaches. **International Studies Quarterly**, vol. 32, n. 4, p. 379-396, 1988. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2600589>>. Acesso em: 24/03/2014.

KEOHANE, Robert. O; Nye, Joseph S. **Power and Interdependence.** Nova York: Longman, 2001.

KIERKEGAARD, Søren. **El Concepto de Angústia: una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original.** Madrid: Espa-Calpe, 1982.

KING, Gary; KEOHANE, Robert O.; VERBA, Sindey. **Designing Social Inquiry.** Princeton: Editora da Universidade de Princeton, 1996.

KRASNER, Stephen. **International Regimes.** Ithaca: Editora da Universidade de Cornell, 1983.

KRATOCHWIL, Petr. The Religious Turn in IR: a Brief Assessment. **Perspectives**, .vol. 17, n. 2, p. 5-12, 2009. Disponível em: <<http://www.ceeol.com/aspx/issuedetails.aspx?issueid=19d8a484-f7c6-47a0-a405-9492e944f47d>>. Acesso em: 02/02/2014.

_____. **Rules, Norms and Decisions: on the conditions of practical and legal reasoning in International Relations and Domestic Affairs.** Cambridge: Editora da Universidade de Cambridge, 1989.

KROLIKOWSKI, Alanna. State Personhood in Ontological Security Theories of International Relations and Chinese Nationalism: A Sceptical View. **Chinese Journal of International Politics**, vol. 2, p. 109-133, 2008. Disponível em: <<http://cjit.oxfordjournals.org/content/2/1/109.extract>>. Acesso em: 10/04/104.

KUBÁLKOVÁ, Vendulka. A 'Turn to Religion' in International Relations? **Perspectives**, .vol. 17, n. 2, p. 5-12. Disponível em:

<<http://www.ceeol.com/aspx/issuedetails.aspx?issueid=19d8a484-f7c6-47a0-a405-9492e944f47d>>. Acesso em: 03/02/2014.

_____. Towards An International Political Theology In: PETITO, Fabio; Hatzpolous, Pavlos (eds.). **Religion in International Relations**: the return from exile, p. 79-105. Nova York: Editora Palgrave Macmillan, 2003.

KUHN, Thomas S. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1996.

KURKI, Milja; WIGHT, Colin. International Relations and Social Science. In: Dunne, Timothy; Kurki, Milja; Smith, Steve (eds.), **International Relations Theory**: Discipline and Diversity, p. 13-33. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LAUSTEN, Carsten B.; WÆVER, Ole. In Defense of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization. In: PETITO, Fabio; HATZPOLOUS, Pavlos (eds.). **Religion in International Relations**: the return from exile, p. 147-180. Nova York: Editora Palgrave Macmillan, 2003.

LECOURT, Dominique. **Para uma crítica de la epistemología**. México, D.F.: single veintiuno, 1985.

LENKERSDORF, Carlos. **Cosmovisiones**. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

LEWIS, Bernard. The Roots of Muslim Rage. **The Atlantic**, vol. 266, n. 3, p. 47-60, 1990. Disponível em: <http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis_roots_of_muslim_rage.pdf> Acesso em: 15/05/2014.

LEWIS, John. **O Homem e a Evolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

LOMAS, Peter. Anthropomorphism, personification and ethics: a reply to Alexander Wendt. **Review of International Studies**, vol. 31, n. 2, p. 349-355, 2005. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/40072100?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21104545055653>> Acesso em: 15/04/2014.

LUOMA-AHO, Mika. Political Theology, Anthropomorphism, and Person-hood of the State: The Religion of IR. **International Political Sociology**, vol. 3, p. 293-309, 2009. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1749-5687.2009.00077.x/pdf>> Acesso em: 11/11/2013.

_____. **God and International Relations**: Christian Theology and World Politics. Nova York: Bloomsbury, 2012.

MARDONES, José M.; URSÚA, M. **Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales**: Materiales para una fundamentación científica. Barcelona: Editorial Fontamara, 1982.

MARTINS, Estevão R. **Relações Internacionais: Cultura e Poder**. Brasília: FUNAG/IBRI, 2002.

MAVELLI, Luca. Security and secularization in International Relations. **European Journal of International Relations**, vol. 1, n. 1, p. 177-199, 2011. Disponível em: <<http://ejt.sagepub.com/content/18/1/177.abstract>>. Acesso em: 12/03/2014.

MEAD, George H. **Mind, Self, and Society**. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1934.

MEARSHEIMER, John J. The False Promise of International Institutions. **International Security**, vol. 19, n. 3, p. 5-49, 1994. Disponível em: <<http://mearsheimer.uchicago.edu/pdfs/A0021.pdf>>. Acesso em: 12/01/2014.

_____. **The Tragedy of Great Power Politics**. Nova York: Norton, 2001.

MCCLELLAN III, James E.; DORN, Harold. **Science and Technology in World History: an introduction**. Batimore: Editora da Universidade de Johns Hopkins, 2006.

MILBANK, John. **Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason**. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

MITZEN, Jennifer. Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma. **European Journal of International Relations**, vol. 12, n. 3, p. 341-370. Disponível em: <<http://ejt.sagepub.com/content/12/3/341.full.pdf+html>>. Acesso em: 10/02/2014.

MONTEIRO, Nuno P.; RUBY, Keven G. IR and the false promise of philosophical foundations. **International Theory**, vol. 1, n. 1, p. 15-48, 2009. Disponível em: <<http://www.nunomonteiro.org/wp-content/uploads/Monteiro-Ruby-2009a-IR-and-the-False-Promise-of-Philosophical-Foundations.pdf>>. Acesso em: 20/02/2014.

MORGENTHAU, Hans. **A Política entre as Nações**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

MORIN, Edgar. **O Método 3: o conhecimento do conhecimento**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2012a.

_____. **O Método 4: as ideias: habitat, vida, costumes, organização**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2012b.

_____. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2007.

_____. A Necessidade de um Pensamento Complexo. In: MENDES, Candido (orgs.), **Representação e Complexidade**, p. 69-78. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

MYERS, Jacob D. God's Sovereign Word: Reading the Theological Foundations of Political Sovereignty. **Political Theology**, vol. 14, n. 3, p. 336-352, 2013. Disponível em: <<http://essential.metapress.com/content/0xw32275k2622645/>> Acesso em: 10/03/2014.

ODYSSEOS, Louiza. Dangerous Ontologies: the ethos of survival and ethical theorizing in International Relations. **Review of International Studies**, vol. 28, p. 403-418, 2002a. Disponível em: <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=104211>>. Acesso em: 10/02/2014.

_____. Radical Phenomenology, Ontology, and International Political Theory. **Alternatives**, vol. 27, p. 373-405, 2002b. Disponível em: <<http://alt.sagepub.com/content/27/3/373.full.pdf+html>> Acesso: 02/12/2013.

OKASHA, Samir. **Philosophy of Science: A very short introduction**. Nova York: Editora da Universidade de Oxford, 2002.

OLIVEIRA, Cleide M. de. Vestígios do Sagrado da Pós-Modernidade. **Numem: Revista de estudos e pesquisa em Religião**, vol. 11, n. 1 e 2, p. 09-31, 2008. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/1000>>. Acesso em: 02/04/2014.

ONUF, Nicholas G. **World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations**. Columbia: Editora da Universidade de South Carolina, 1989.

OSIANDER, Andreas. Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth. **International Organization**, vol. 55, n. 2, p. 251-287, 2001. Disponível em: <<http://iclass.iuea.ac.ug/intranet/Ebooks/PUBLIC%20ADMINISTRATION/PUBLIC%20ADMINISTRATION/Sovereignty,%20International%20Relations,%20and%20the%20Westphalian%20Myth,.pdf>>. Acesso em: 23/04/2014.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Petrópolis Vozes, 2007.

PADILHA, Rossul C. **A Dialética entre o Sagrado e o Profano identificado na obra de Thomas Hobbes**. Monografia de conclusão de curso apresentada no Campus Santana do Livramento, curso de Relações Internacionais, da Universidade Federal do Pampa, 44 páginas, Novembro de 2013.

PEREIRA, Daniel N. Do Caos ao cosmos: um ensaio sobre as semelhanças simbólicas entre Estado e Religião. **Revista Primeiros Estudos**, n. 2, p. 28-35, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/primeirosestudios/article/view/45944>>. Acesso em: 04/04/2014.

PETITO, Fabio; HATZPOLOUS, Pavlos (eds.). **Religion in International Relations: the return from exile**. Nova York: Editora Palgrave Macmillan, 2003.

PHILPOTT, Daniel. The Religious Roots of Modern International Relations. **World Politics**, vol. 52, p.206-45, 2000. Disponível em: <<http://ic.ucsc.edu/~rlipsch/Pol272/Philpott.pdf>>. Acesso em: 10/01/2014.

_____. The Religious Roots of International Relations Theory. In: DESCH, Michael C.; PHILPOTT, Daniel (orgs.), **Religion and International Relations: A Primer for Research**. The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion Across de Disciplines, p. 76-86. University of Notre Dame, [s.d]. Disponível em: <http://rmellon.nd.edu/assets/101872/religion_and_international_relations_report.pdf>. Acesso em: 10/01/2014.

PORTELLA, Rodrigo. A Religião na Sociedade Secularizada: Urdindo as Tramas de um Debate. **Numem: Revista de estudos e pesquisa da Religião**, vol. 11, n. 1 e 2, p. 33-53, 2008. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/1001>>. Acesso em: 26/03/2014.

RINGMAR, Erik. On the Ontological Status of the State. **European Journal of International Relations**, 2, n.4, p. 439-466, 1996. Disponível em: <<http://ejt.sagepub.com/content/2/4/439.abstract>>. Acesso em: 12/02/2014.

RODRIGUES, Léo Peixoto. Analogias, Modelos e Metáforas na Produção do Conhecimento em Ciências Sociais. **Pensamento Plural**, vol. 1, p. 11-28, 2007. Disponível em: <<http://pensamentoplural.ufpel.edu.br/edicoes/01/01.pdf>>. Acesso: 10/04/2014.

RUIZ, Castor B. **A sacralidade da vida na excessão soberana, a testemunha e sua linguagem**: (Re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. São Leopoldo: Instituto Humanitas, 2012.

RUST, Jennifer. Political Theologies of the *Corpus Mysticum*: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac. In: Hammil, Graham; Lupton, Julia R. (eds.), **Political Theology and Early Modernity**, p. 102-123. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 2012.

POPPER, Karl. La lógica de las ciencias sociales. In: Adorno, Theodor et. al., **La Disputa del positivismo en la Sociologia Alemana**, p. 101-120. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1973. Traduzido por Jacob Muñoz.

PRIGOGINE, Ilya. O Fim da Certeza. In: MENDES, Candido (orgs.), **Representação e Complexidade**, p. 47-68. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

PUTNAM, Robert D. Diplomacia e Política Doméstica: a Lógica dos Jogos de Dois Níveis. **Revista de Sociologia Política**, vol. 18, n. 36, p. 147-174. Tradução de Dalton L. G. Guimarães, Feliciano de Sá Guimarães e Gustavo Biscaia de Lacerda Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/10.pdf>>. Acesso em: 04/04/2014.

RISSE-KAPPEN, Thomas. **Bringing Transnational Relations Back In**. Cambridge: Editora da Universifade de Cambridge, 1985.

SAND, Shlomo. **Ainvenção do povo Judeu**: da Bíblia ao sionismo. São Paulo: Benvirá, 2011.

SARTRE, Paul. **Existentialism Is a Humanism**. New Haven: Editora da Universidade de Yale, 2007.

SCHMITT, Carl. **Political Theology**: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 2005.

SCHWAB, George. Introduction. In: Schmitt, Carl. **Political Theology**: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, p. xxxvii-lii. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 2005.

SHEIKH, Naveed S. **The New Politics of Islam**: Pan-Islamic Foreign Policy in a World of States. Londres: Routledge, 2002.

SILVA, Nilton Souza da. **O Mito em Ernst Cassirer e Carl Gusta Jung**: uma compreensão do ser do humano. Rio de Janeiro: Litteris Editora, 2002.

SMITH, Anthony D. Ethnic Election and national destiny: some religious roots of nationalist ideals. **Revista Nations and Nationalism**, vol. 5, n. 3, p. 331-55, 1999. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1354-5078.1999.00331.x/abstract>>. Acesso em: 10/12/2013.

SNYDER, Jack (ed.) **Religion and International Relations Theory**. Nova York: Editora da Universidade de Columbia, 2011.

SORDI, Caetano. Da Secularização à Profanação, da Escatologia ao Messianismo: Giorgio Agamben e as Assinaturas Teológicas do Poder Moderno. **Debates do NER**, vol. 14, n. 24, p. 141-164, 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/43573/27435>>. Acesso em: 14/06/2014.

SOUZA, Jose C. A. As Filosofias da História e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade. **Plura**: revista de estudos da Religião, vol. 2, n. 2, p. 43-57, 2011. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/324>>. Acesso em: 24/03/2014.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SZAKOLZAI, Arpad. The Spirit of the Nation-State: Nation, Nationalism and Inner-Worldly Eschatology in the Work of Eric Voegelin. **International Political Anthropology**, vol. 1, n.2, p. 193-212, 2008. Disponível em: <<http://daco.ipower.com/ipa3/images/pdf/szokolczainationalismfinalonline.pdf>>. Acesso em: 13/01/2014.

TEIXEIRA, Tatiana. **Os Think Tanks e sua influência na política externa dos EUA**: arte de pensar o impensável. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel (org.) **Abrir las Ciencias Sociales**: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. México, D.F.: siglo veintiuno editores, 2007.

WALT, Stephen M. The Relationship Between Theory and Policy in International Relations. **Annual Review of Political Science**, vol. 8, n. 23, p. 23-48, 2005. Disponível em: <<http://www.ic.ucsc.edu/~rlipsch/Pol272/Walt.theory.pdf>>. Acesso em: 14/01/2014.

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

WÆVER, Ole. Securitization and Desecuritization. In: Ronnie D. Lipschutz (ed.), **On Security**, p. 46-85. New York: Columbia University Press, 1995.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982.

_____. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora UNB, 2000.

_____. **Ciência e Política**: Duas Vocações. São Paulo: Cultrix, 2004.

WENDT, Alexander. The state as a person in international theory. **Review of International Studies**, n. 30, 2004. Disponível em: <<http://kittenboo.com/blog/wp-content/uploads/2006/09/published/5-wendt.pdf>>. Acesso em: 01/02/2014.

_____. Constructing International Politics. **International Security**, vol. 20, n. 1, p. 71-81, 1995. Disponível em: <<http://faculty.maxwell.syr.edu/hpschmitz/PSC124/PSC124Readings/WendtConstructivism.pdf>>. Acesso em: 14/01/2014.

_____. A anarquia é o que os Estados fazem dela: a construção social da política de poder. **Monções: revista da UFGD**, vol. 2, n. 3, 2013. Tradução de Rodrigo Duque Estrada. Disponível em: <<http://periodicos.ufgd.edu.br/index.php/moncoes>>. Acesso em: 04/02/2014.

_____. **Social Theory of International Politics**: Cambridge: Editora da Universidade de Cambridge, 1999.

_____. The Agent-Structure Problem in International Relations Theory. **International Organization**, vol. 41, n. 3, p. 335-370, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/2706749?uid=2&uid=4&sid=21104425722197>>. Acesso em: 12/12/2013.

WIGHT, Colin. **Agents, Structure and International Relations**: politics as ontology. Cambridge: Editora da Universidade de Cambridge, 2006.

_____. Philosophy of Social Science and International Relations. In: CARLSNAES, Walter; RISSE, Thomas; SIMMONS, Beth (eds.), **HANDBOOK OF INTERNATIONAL RELATIONS**, p. 23-52. Londres: Sage, 2002.

_____. State Agency: Social action without human activity. **Review of International Studies**, vol. 30, n. 2, p. 269-80. Disponível em: <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=210093>>. Acesso em: 10/03/2014.

WILLEMS, Emilio. **Antropologia Social**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

WILLIAMS, Michael C. Words, Images, Enemies: Securitization and International Politics. **International Studies Quarterly**, vol. 47, p. 511-531, 2003. Disponível em: <<http://www.d-scott.com/wp-content/uploads/2013/10/securitization.pdf>> Acesso em: 04/07/2013.

WUNENBURGER, Jean-Jaques. **Lo Sagrado**. Buenos Aires: Editora Biblos, 2006.

VAN DER REE, Gerard. The Politics of Scientific Representation in IR. **Millennium – Journal of International Studies**, vol. 42, n.1, p. 24-44, 2013. Disponível em: <<http://mil.sagepub.com/content/42/1/24.full.pdf>>. Acesso em: 14/01/2014.

VERDEJA, Ernesto. International Political Theology. In: DESCH, Michael C.; PHILPOTT, Daniel (orgs.), **Religion and International Relations: A Primer for Research**. The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion Across de Disciplines, p. 103-110. University of Notre Dame, [s.d]. Disponível em: <http://rmellon.nd.edu/assets/101872/religion_and_international_relations_report.pdf>. Acesso em: 10/01/2014.

VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

_____. **Modernity Without Restraint**. Missouri: Editora da Universidade de Missouri, 2000.

_____. **The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers, 1939-1985**. Missouri: Editora da Universidade de Missouri, 2004.