

---

# Escavando a “Comunidade Internacional”: Por uma Arqueologia do Conhecimento Metafórico\*

**Nicholas Onuf\*\***

Quando fui convidado para participar de uma conferência sobre “comunidade internacional e governança global”, minha primeira reação foi positiva. Dados os meus interesses acadêmicos e as minhas predileções normativas subjacentes, dificilmente eu poderia não ser receptivo. Ainda assim, a própria escolha dos termos – ou *metáforas*, como os chamarei abaixo – também contribuiu para essa reação. Na condição de falantes ou escritores, escolhemos metáforas para persuadir ouvintes ou leitores a aceitar o que dizemos e agir em concordância. Em outras palavras (não o tipo de palavras que usarei aqui), metáforas ajudam a

---

\* Recebido em setembro e aceito para publicação em outubro de 2010. Artigo preparado para a “3ª Conferência Internacional: Comunidade Internacional e Governança Global”, realizada em 9 de novembro de 2009, na School of International Studies and Center for International Studies, Kyung Hee University; após a conferência, o artigo foi revisado. Meus agradecimentos a Chung Jin-Young e Kwon Manhak, pela hospitalidade e pela assistência, e a Eric Blanchard, Harry Gould e Hannes Peltonen, por me ajudarem a clarear meus pensamentos. Traduzido por Victor Coutinho Lage. E-mail: victorcoutinholaige@yahoo.com.br.

\*\* Doutor em Estudos Internacionais pela Johns Hopkins University, professor emérito do Departamento de Relações Internacionais da Florida International University e professor do Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IRI/PUC-Rio). E-mail: onufn@fiu.edu.

conceder a nossos atos de fala seus efeitos ilocucionários (embora, até onde sei, ninguém tenha efetivamente dito isso).

Metáforas bem escolhidas induzem ou reforçam meu interesse na conferência ou, mais precisamente, nos conceitos que essas metáforas nomeiam, nas associações que trazem à mente, nos eventos que imagino que ocorrerão. Nesse artigo, argumento que *metáfora* e *conceito* são nomes para o mesmo tipo de coisa. E, se isso é assim, *metáfora* é uma metáfora para conceito; *conceito* é uma metáfora para metáfora. Exatamente que *tipo* de coisa são eles? Meu artigo pode, em alguma medida, iluminar essa questão, porém não respondê-la diretamente – ou persuasivamente.

### Reações e Impressões

Que uma metáfora seja recém-criada, nova ou inesperada é o que se diz que a torna efetiva. No entanto, *comunidade internacional* não me induz a uma reação afirmativa por essa razão. Não é recém-criada. Tomando-a como um conceito, e não como uma metáfora, eu poderia responder afirmativamente devido ao seu significado ser nítido e inconteste. Porém, as pessoas (pessoas em geral; nós, na condição de comunidade “acadêmica”) não concordam acerca do que pensamos que uma comunidade “realmente” seja. Pelo contrário, *comunidade internacional* “funciona”, tanto como uma metáfora quanto como um conceito, em razão de ser familiar.

De fato, escuto (ou, com mais frequência, vejo) as palavras “comunidade internacional” todo o tempo, mesmo que eu mesmo não as utilize juntas. Ao passo que não posso me lembrar do meu primeiro encontro com elas, poderia muito bem ter sido na oitava edição de **Oppenheim’s International Law**, de Hersch Lauterpacht (OPPENHEIM, 1955). Esse impositivo tratado, o qual li por inteiro quando era estudante, questiona se “uma comunidade internacional existe”, define comunidade como “intercurso constante e multiforme”, seja entre pessoas ou entre Estados, e responde à questão afirmativamente (OPPENHEIM, 1955, p. 11-13). Pelo fato de *comunidade internacional* ser tão completamente familiar como um jargão, associações relevantes (como *governança global*) emergem com facilidade. As palavras,

colocadas juntas, possuem um lugar ativo em minha mente, ainda que eu saiba que a metáfora é sobrecarregada, que o conceito é, não apenas vago, mas também seriamente enganoso, que o tipo de coisa é filosoficamente ardiloso.

Refletindo, começo a imaginar quem mais poderia se sentir tão confortável quanto me sinto com o termo (nome, metáfora, conceito) *comunidade internacional*, quando nós (seja quem for esse nós) começamos a nos sentir assim e por quê. Também me lembrei de que, como um estudioso, desde há muito prefiro o termo *sociedade internacional* a *comunidade internacional*, e de que os termos *internacional*, *global* e *mundial* não são sinônimos, ao menos para a maioria dos estudiosos e, de forma ainda mais nítida, com respeito a ressonâncias normativas.<sup>1</sup> Para uma avaliação grosseira, dirigi-me ao sistema de busca do Google para um auxílio. Digitando “comunidade internacional”, têm-se milhões de ocorrências em que esses termos aparecem em materiais textuais de todos os tipos. Para o termo “comunidade de nações”, há um número ainda maior, e para os termos “comunidade global” e “comunidade mundial” outros milhões.

A título de comparação, digitei os termos “sociedade internacional”, “sociedade de nações”, “sociedade global” e “sociedade mundial”. Os valores relativos condizem com o que eu esperava: “comunidade internacional” aparece em uma relação de 4 para 3 com “sociedade internacional” (embora entre “comunidade de nações” e “sociedade de nações” encontre-se quase uma paridade). Os termos “comunidade mundial” e “comunidade global” são preferidos a “sociedade mundial” e “sociedade global” (na razão de 3 para 1). Agregando os quatro termos em cada caso, “comunidade” supera “sociedade”, mais uma vez na razão de 4 para 3 (ver Quadro 1).<sup>2</sup> Uma busca no Google pelos termos “comunidade” e “sociedade” sozinhos favorece “comunidade”, na razão de 5 para 2.

Com as ressalvas apropriadas, concernentes ao uso do inglês e à tradução desses termos para outras línguas (por exemplo, serbo-croata, finlandês, coreano), parece haver uma preferência substancial por

---

\* Os resultados do Quadro 1 referem-se à busca feita em língua inglesa, na versão estadunidense do Google. (N. do T.)

*comunidade* em detrimento da palavra *sociedade*, que é apenas de alguma forma diminuída quando esses termos são contextualmente enquadrados por palavras tais quais *internacional*, *mundial* e *global*. Com a finalidade de checar se outros estudiosos compartilhariam minha preferência por *sociedade internacional*, em oposição a *comunidade internacional*, procurei os mesmos oito termos pelo Google Acadêmico (com números menores por uma ordem de grandeza). Nesse caso, “sociedade internacional” aparece com mais frequência em relação a “comunidade internacional”, por uma razão próxima de 5 para 2. Estudiosos se utilizam dos termos “comunidade de nações” e “sociedade de nações” de maneira dramaticamente menos frequente (sem dúvida porque esses termos soam como escolhas retóricas indevidas e pomposas), porém, quando o fazem, preferem “comunidade de nações”, na razão de 5 para 1. Os estudiosos também preferem “comunidade global” e “comunidade mundial” a “sociedade global” e “sociedade mundial” por margens consideráveis.

**Quadro 1**

**Google, 7 de outubro de 2009**

“comunidade internacional”	8.470.000	“sociedade internacional”	6.190.000
“comunidade de nações”	13.300.000	“sociedade de nações”	12.600.000
“comunidade global”	3.440.000	“sociedade global”	811.000
“comunidade mundial”	2.900.000	“sociedade mundial”	739.000
<b>Total</b>	<b>28.110.000</b>		<b>20.337.000</b>

**Google Acadêmico**

“comunidade internacional”	291.000	“sociedade internacional”	1.380.000
“comunidade de nações”	16.400	“sociedade de nações”	3.240
“comunidade global”	55.900	“sociedade global”	39.700
“comunidade mundial”	56.800	“sociedade mundial”	26.000
<b>Total</b>	<b>420.100</b>		<b>1.448.940</b>

**Google Livros**

“comunidade internacional”	17.400	“sociedade internacional”	17.563
“comunidade de nações”	4.220	“sociedade de nações”	1.903
“comunidade global”	3.955	“sociedade global”	2.704
“comunidade mundial”	7.260	“sociedade mundial”	4.310
<b>Total</b>	<b>32.835</b>		<b>26.480</b>

**Google Livros (Domínio Público)**

“comunidade internacional”	1.111	“sociedade internacional”	6.400
“comunidade de nações”	808	“sociedade de nações”	907
“comunidade global”	647	“sociedade global”	457
“comunidade mundial”	748	“sociedade mundial”	740
<b>Total</b>	<b>3.314</b>		<b>8.504</b>

Ao passo que reduz o número de resultados em outra ordem de grandeza, uma busca pelo Google Livros acrescenta pouco que seja de interesse. “Comunidade internacional” e “sociedade internacional” geram números aproximadamente iguais, porém comunidade supera sociedade (na razão de 7 para 6) quando todos os oito termos são agregados. Talvez de maior interesse seja a busca pelo Google Livros (Domínio Público). Nesse caso, as buscas do Google são efetivamente circunscritas a livros publicados até 1923 e a materiais publicados por agências governamentais (mais uma vez, falando aproximadamente, reduzindo o número dos resultados por uma ordem de grandeza). Um breve exame dos resultados da busca sugere que os relatórios públicos contemporâneos não distorcem seriamente os totais e que a esmagadora maioria de livros que o Google busca foi publicada nas três ou quatro décadas antes de a proteção aos direitos autorais ter fechado as portas às buscas pelo domínio público do Google. A título indicativo, a segunda edição de Oppenheim (1955), cujo primeiro volume foi publicado em 1911, é o oitavo resultado em uma busca por “comunidade internacional”, sua linguagem inalterada na edição de 1955. Parece, portanto, que os números encontrados podem indicar, ainda que da maneira mais geral, as preferências do público letrado e, em especial, entre estudiosos um século atrás.

Nessa busca, “sociedade internacional” ocorre cinco vezes mais do que “comunidade internacional”. Esse resultado demanda interpretação e qualificação. Dos dez primeiros resultados para o primeiro termo, cinco, datando entre 1905 e 1922, se referem às relações internacionais; um advém de um relatório público contemporâneo; quatro se referem a sociedades internacionais de indivíduos que possuem a mesma opinião (*like-minded individuals*). Dos próximos dez resultados, nenhum é um relatório contemporâneo e cinco se referem a sociedades internacionais de indivíduos. No que tange aos dez primeiros resultados para o segundo termo, oito datam de entre 1912 e 1920 e dois advém de relatórios públicos contemporâneos. Dos próximos dez, apenas um é contemporâneo. Obviamente, qualquer contorno de “so-

cidade internacional” nos materiais de domínio público deve, necessariamente, ser descontada, devido à significativa proporção de resultados que se remetem às milhares de sociedades internacionais de indivíduos. Um desconto pela metade parece plausível, assim como a conclusão de que, há um século, nossos predecessores falavam bem mais de sociedade internacional do que de comunidade internacional.

Buscando “comunidade de nações” e “sociedade de nações” no domínio público, os materiais oferecem apenas uma modesta sustentação para essa conclusão (uma razão de 8 para 9). “Comunidade global” supera “sociedade global”, porém não de maneira decisiva; “comunidade mundial” e “sociedade mundial” são efetivamente iguais. Contudo, outra busca – por “família de nações” – produz uma soma (1.880 resultados) quase equivalente a “comunidade internacional” e “comunidade de nações” juntas (1.918). Tomadas como um todo, essas somas competem, em número, com sociedade internacional e suas variantes.

Embora possa ser verdade que nenhum padrão claro pode ser discernido, é minha impressão que o termo *família de nações* foi empregado retoricamente há um século devido a suas ressonâncias efetivas e normativas. Desde então, saiu de moda. Por isso, o Google Acadêmico gera 11.800 resultados para “família de nações”, ao passo que próximo de 300 mil para “comunidade internacional”. É minha impressão, ainda, que atualmente a discussão pública sobre comunidade internacional reflete essas mesmas ressonâncias.

Os estudiosos estão menos inclinados a falar dessa forma, talvez na esperança de evitar parecerem retóricos ou normativos, talvez para sinalizar fidelidades conceituais específicas (por exemplo, à Escola Inglesa), talvez porque sua sensação mais geral dos termos *comunidade* e *sociedade* afete sua sensação da relevância desses termos para as relações internacionais. A fim de explorar essas possibilidades, precisamos cavar mais fundo. Precisamos pensar como arqueólogos. Na

próxima seção, estabeleço as primeiras noções do que optei chamar de uma *arqueologia do conhecimento metafórico*.

## Arqueologia

Uma *arqueologia do conhecimento metafórico* é uma expressão metafórica para um conjunto de reivindicações e procedimentos concebidos para expor os pressupostos e as associações enterrados, constituindo (e, por meio da constituição, regulando) o que pensamos que sabemos. Michel Foucault (1973) iniciou as investigações nessas linhas em seu trabalho inicial sobre o que chamou de “a arqueologia do saber”.<sup>\*</sup> Enquanto a preocupação de Foucault com “formações discursivas” não presume que o que sabemos é constituído pelas metáforas que usamos, é certo que isso não desqualifica esse argumento. Presume-se, de fato, que o que membros de uma cultura podem eventualmente saber é sujeito a mudanças abruptas discerníveis em uma sucessão de idades e épocas.<sup>\*\*</sup>

Quando Foucault partiu da arqueologia para a “genealogia”, ele parece não ter mais presumido que uma sucessão de idades limite o que as pessoas podem eventualmente saber em um dado momento. Estranhamente indiferentes a uma distinção que Foucault jamais tornou totalmente clara, os estudiosos se dirigiram ao seu trabalho genealógico para orientação.<sup>2</sup> Chamar a arqueologia de Foucault de “ontologia histórica”, conforme faz Ian Hacking, não afeta o argumento arqueológico de que as culturas experienciam mudanças abruptas nas condições de conhecimento possível (HACKING, 2002).<sup>3</sup> Suspeito que esse argumento deixe grande parte dos estudiosos incomodada e ajude a explicar sua preferência pela genealogia. E é exatamente esse argu-

---

\* O termo, no original em francês, utilizado por Michel Foucault é *l'archéologie du savoir*; em inglês, utiliza-se *the archeology of knowledge*; em português, a tradução mais recorrente é “a arqueologia do saber” (FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008). Foi em conformidade com a tradução em português que se optou pela palavra “saber” na expressão entre aspas, ao passo que, no restante do artigo, *knowledge* é sempre traduzido por “conhecimento”. (N. do T.)

\*\* O termo *ages* foi traduzido por “idades”, a fim de manter a conformidade com a tradução recorrente para o português do termo utilizado por Michel Foucault (FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências sociais. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995), no livro ao qual faz referência Nicholas Onuf. (N. do T.)

mento que torna uma arqueologia do conhecimento tão atraente para mim.<sup>4</sup>

Começo por algumas considerações acerca da arqueologia como uma prática qualificada. Treinados para trabalhar de forma tão aproximada quanto as circunstâncias lhe permitem do método científico, arqueólogos fazem a maior parte de seu trabalho no campo. Eles identificam (fazem inferências sobre) *sítios*\* promissores para investigação, com base em evidências no sítio, em investigações prévias, em relatórios de informantes locais, em materiais presumidamente originados do sítio, em tradições orais e em evidência documental. Os objetos específicos de suas investigações são chamados por eles de *artefatos*.

Arqueólogos se utilizam de uma variedade de ferramentas para escavar sítios, almejando causar-lhe o menor dano possível. Eles aferem medidas precisas dos artefatos, esboçam-nos ou os fotografam *in situ* e tomam notas de campo detalhadas antes que os removam de seus cenários. Eles coletam, classificam e armazenam artefatos para ulterior exame e exibição pública. Eles podem tentar reparar ou reagrupar artefatos quebrados. Na medida em que for viável, eles podem reconstruir o sítio para exibição pública.

Em grande medida, é tomado como dado que os sítios nos campos são lugares verdadeiros, que artefatos são objetos físicos que podem ser classificados em virtude da similaridade e que as propriedades (tipos) de objetos permitem inferências sobre seus usos. Por extensão metafórica, qualquer espaço social pode ser construído como um campo e qualquer texto, como um sítio sujeito a investigação. Dentro de textos, qualquer conjunto de sentenças, sentença, fragmento de sentença ou palavra (mesmo artigos e partículas) podem ser construídas como um artefato, uma vez que a linguagem é, *prima facie*, uma coleção de sinais, ou palavras, relacionados (sintática e pragmaticamente) de maneira variada, para os quais nós, na condição de seres humanos, temos muitos usos.

---

\* O termo no original de Nicholas Onuf é *site*, que poderia ser traduzido de várias formas – “lugar”, “situação”, “local” e “sítio”. A opção pela última expressão tem o objetivo de conservar a analogia com a prática arqueológica (a noção de “sítio arqueológico”). (*N. do T.*)



O *todo* que conhecemos individualmente, como seres experimentais e usuários de linguagem, é inseparável e, por conseguinte, uma *parte* integrante do que nós todos conhecemos juntos – como um *todo*. O pensamento, tido como uma atividade cognitiva consciente, implica em uma faculdade para a linguagem e a experiência na formulação de pensamentos para que outros os escutem; falar é pensar em voz alta. O conhecimento é sempre social e, se cumulativo de alguma forma geral, é também sujeito a repúdio, desacordo e degradação. Ele pode ser perdido ou seu uso, esquecido. Além disso, o conhecimento cumulativo constitui e separa culturas.

Hoje, em nossa cultura, usamos com frequência metáforas de construção quando falamos sobre conhecimento: fundações, enquadramentos, níveis, muros, portões, portas, limiares, janelas. Localizamos o conhecimento em campos; o conhecimento é uma mansão espaçosa. Diz-se que aqueles de nós que são estudiosos habitam uma torre de marfim. O recurso a essas metáforas implica em um sentido particular do que nós – todos nós – pensamos ser o conhecimento: uma coleção de artefatos relacionados a necessidades e usos humanos, a evidência da cultura no sentido mais amplo. Usamos metáforas arqueológicas para o que aprendemos e para o que perdemos: cavamos em volta à procura de informação, desenterramos o que esquecemos, reconstruímos o que nossos ancestrais sabiam, retiramos camadas de sentidos.

O que sabemos muda com o tempo. Em algumas culturas, aqueles “na posição de detentores do conhecimento” resistem a quaisquer mudanças no que é conhecido, vendo nelas ameaças ao seu monopólio do conhecimento aceito (e aceitável) e aos benefícios que, a partir dele, lhe são concedidos. Na maioria das culturas, incluindo nossa própria, a mudança é sujeita a resistência seletiva e modulação direcionada; grandes mudanças são vistas, em geral, como não antecipadas e indesejáveis; algumas grandes mudanças são, subsequentemente, racionalizadas de maneiras diversas como necessárias ou inevitáveis; outras, não. Em nossa cultura, mudanças grandes, pequenas e cumulativamente enormes são consideradas como uma característica peculiar da cultura.

O interesse de Foucault em mudanças épicas está longe de ser incomum. Estudiosos historicistas há muito classificam o passado (ou, ao

menos, nosso passado) em idades, períodos ou épocas, aos quais atribuem uma variedade de características distintas. Estudiosos positivistas são céticos, ao menos o são em relação à cultura material. Eles são mais céticos acerca de argumentos concernentes a mudanças abruptas nas formas de falar (assim como, a mudanças nos processos cognitivos, expressas através da arte, da música, dos jogos etc.). A construção idealista de Foucault de mudança épica é escassamente relacionada a mudanças na cultura material (modo de produção, avanços tecnológicos), se é que se relaciona com ela de alguma forma; e ele foi notavelmente relutante em generalizar sobre causas. Minha própria posição é historicista e idealista, porém com qualificações: mudanças épicas são construções dos observadores, dependentes da interpretação seletiva do registro histórico de inumeráveis mudanças; nem todas as culturas são sujeitas a mudanças épicas, em grande medida por não terem tido observadores hábeis nesse tipo de construção social.

Se seguirmos Foucault, tendemos a usar metáforas arqueológicas, começando pelo termo *arqueologia*, para caracterizar nossas investigações sobre idades passadas, conceitualizadas como *campos discursivos*. Esses campos estão dispostos em camadas, uma acima da outra, e, dispersos através de cada camada, estão textos que recomendam eles próprios a escavação e o exame. Aqui, construo meu argumento a partir do enquadramento de Foucault (note as metáforas), desenvolvendo as implicações do argumento, discutido na próxima seção, de que conceitos são, em geral, metafóricos. Se assim o é, então o conhecimento é, em geral, metafórico.

### **Conceitos são metáforas**

Os textos originais\* sobre metáfora são a *Retórica [Rhetoric]* e a *Poética [Poetics]*, de Aristóteles. Aqui, *origem* é uma metáfora para o que é, por convenção, o texto ou o artefato mais antigo conhecido em um dado campo ou, em muitos casos, em uma dada época. Aristóteles

---

\* No original de Nicholas Onuf, o termo utilizado para “textos originais” é *source-texts*. *Source* poderia ser traduzido por “fonte”, o que favoreceria a analogia com a prática arqueológica (com a noção de “fontes arqueológicas”). No entanto, a despeito de certa perda da força dessa analogia, optou-se por “origem” por se julgar mais consistente com a utilização geral do termo *source* ao longo do texto. (*N. do T.*)

ensinou que metáforas são nomes de coisas aplicados ou estendidos a outras coisas: “Metáfora consiste em atribuir à coisa [a qualquer coisa] um nome que pertença a alguma outra coisa” (**Poética**, 1457b7-8) (ARISTÓTELES, 1984).<sup>5</sup> *Coisa* é uma metáfora para algum estado de coisas sujeito a predicação. De acordo com a explicação de Aristóteles, predicação é o processo de nomeação de coisas, propriedades, relações – um processo que liga corpo e mente através da faculdade da fala e da experiência social da fala. O ato de predicação classifica coisas por propriedades; tipos de coisas têm, por conseguinte, nomes aplicados a coisas específicas; tipos nomeados são conceitos.<sup>6</sup> Predicação é um motor de metáfora.

Embora Aristóteles tenha argumentado que todas as metáforas são nomes (conceitos nomeados), ele não argumentou o contrário, ou seja, que todos os nomes são metáforas. Visto que seu interesse era na potência expressiva da metáfora como uma figura de linguagem, ele poderia ter tido algumas reservas quanto a essa conclusão. Não há, no entanto, nada em sua lógica ou metafísica que proscrisse o argumento de que, sendo uma generalização empírica, conceitos são metafóricos. Nomes já em uso são atribuídos a novos conceitos e estes atribuem seus nomes a novos conceitos. Eu iria mais longe. O ato de predicação significa que *todos* os conceitos nomeiam propriedades que são, *necessariamente*, estendidas a coisas desse modo nomeadas.

De acordo com Aristóteles, a alternativa à nomeação de uma coisa pelo uso de um nome de outra coisa é a invenção de uma nova palavra. Fazê-lo tem o mesmo efeito de uma extensão metafórica – as novas palavras são similares, em função, a uma metáfora (sobre símiles, ver abaixo). Com efeito, inventamos nomes completamente novos para conceitos novos, porém apenas em raras ocasiões. Através de processos de associação restringida (que não são nem livres nem obrigatórios), tendemos com muito mais frequência a pedir emprestado nomes a coisas que, ainda que novas, nos remetem de várias maneiras a coisas familiares. As coisas sendo nomeadas podem já ter nomes, e frequentemente o têm, caso em que as metáforas e as palavras inventadas os renomeiam. A extensão metafórica é, sem dúvida, o mecanismo mais importante de mudança no que pensamos que sabemos. Ela também ajuda a explicar a polissemia da linguagem e a ambiguidade interpretativa.

Nem todas as metáforas são bem-sucedidas em chamar atenção para si próprias. Os falantes utilizam-nas para persuadir os ouvintes de que o que eles falam é crível e importante. Metáforas devem ser recém-criadas e ajustadas para que sejam efetivas. Nas palavras de Aristóteles, metáforas funcionam quando nos ajudam “a nos apossarmos de algo recém-criado”; elas “não podem ser, de forma alguma, forçadas, caso contrário serão de difícil apreensão, nem óbvias, caso contrário não terão qualquer efeito” (**Retórica**, 1410b13, 1410b32-32). Metáforas efetivas são persuasivas; demandam habilidade e prática. Se a retórica como campo de estudo é um legado de Aristóteles, foi enterrada nas areias do tempo (para usar uma metáfora familiar e ainda efetiva), até ser escavada por humanistas renascentistas vários séculos atrás.

Um campo novo, multidisciplinar, de estudos de metáfora emergiu em décadas recentes (GIBBS, 2008).<sup>7</sup> Esse novo campo se apoia sobre, e parcialmente enterra, o campo da retórica do renascimento, no qual as metáforas são aderidas como sendo figuras de linguagem empregadas com propósitos ornamentais e estilísticos. Alguns estudantes contemporâneos de metáforas delimitam uma distinção nítida entre metáforas e conceitos literais, assim como o fazem alguns filósofos analíticos. A maioria dos estudantes fala de metáforas conceituais e, dessa forma, negam, ao menos implicitamente, o binarismo literal-figurado.<sup>8</sup>

Os chamados conceitos literais são metáforas generalizadas, convencionalizadas e naturalizadas. Como demonstrou Hume, o processo de convencionalização aplica uma variedade de práticas humanas em que a repetição está envolvida, e não apenas a recitação de palavras. Todavia, as palavras que usamos estão especialmente sujeitas a esse processo, visto que a repetição é contextualmente seletiva – de maneira gradual, estreitamos a gama de possíveis situações a que a metáfora parece ajustada. Em seu devido tempo, os conceitos não mais são prontamente reconhecidos como metáforas. Eventualmente, acreditamos que eles sejam “literalmente verdadeiros”, como se correspondessem a características ou condições do mundo.<sup>9</sup>

Em muitos casos, as metáforas naturalizadas possuem valência (peso afetivo e avaliativo) e se tornam normativos através de auxiliares mo-

dais. Por exemplo, a metáfora LÍDERES SÃO GUIAS (seguindo, aqui, a prática corrente de marcar a metáfora considerada com letras maiúsculas) desemboca em uma proposição, ou regra, normativa, afirmando que LÍDERES DEVERIAM SER GUIAS. Ligadas a outras regras (cujas origens também são metáforas mais ou menos naturalizadas), elas formam arranjos complexos que conhecemos como instituições. A partir de uma perspectiva humeana, as convenções se tornam normativas por um curso natural; consideram-se vinculantes as práticas costumeiras consagradas pelo tempo, sendo ou se assemelhando a lei; Hans Kelsen chegou a propor, como uma generalização empírica da qual, no limite, qualquer ordem legal depende, que as pessoas deveriam se comportar da mesma forma que costumeiramente se comportaram. Poucos estudantes de metáforas demonstraram interesse no que acontece às metáforas naturalizadas. Fazê-lo teria os feito imergir em teoria social e, talvez, normativa.

Conforme acabei de declarar (costumes vinculantes *são/se assemelham a leis*), metáforas são sempre símiles. Dizer que algo *é* alguma outra coisa, ou *se assemelha* a alguma outra coisa, *é* (se assemelha a) dizer que as duas coisas correspondem uma à outra – em maior ou menor medida. “Metáforas”, de acordo com Aristóteles, “devem, necessariamente, ser ajustadas, o que significa que devem, necessariamente, ser correspondentes o bastante à coisa significada...” (**Retórica**, 1405a10-2). Se a metáfora e a coisa significada estivessem em relação de correspondência exata, então constituiriam uma identidade formal. Quanto Aristóteles disse que “metáforas são símiles” (1413a14), estava indicando que ambas as coisas correspondem de maneira muito próxima uma à outra. Dizer “metáforas são símiles” é quase o mesmo que dizer “metáfora se assemelham a símiles”; “a diferença é ínfima” (1406b20). No novo campo dos estudos de metáfora, assume-se amplamente que “metáforas e símiles são, fundamentalmente, equivalentes: elas significam a mesma coisa” (GLUCKSBERG, 2008, p. 74).<sup>10</sup>

Símiles nos impelem a fazer comparações. Comparar coisas já tomadas como sendo (mais ou menos) semelhantes em algum aspecto com coisas já tomadas como (mais ou menos) semelhantes em outro aspecto resulta na classificação – atribuindo tipos (categorias, famílias) de

coisas a tipos mais inclusivos. Entre os estudantes de metáfora contemporâneos, Sam Gluckseberg argumentou que comparação e categorização são processos opostos (GLUCKSBERG, 2008, p. 70-80). No entanto, comparação pressupõe categorias. Não comparamos um coelho e um cachorro, mas coelhos e cachorros (ou algum coelho e algum cachorro como exemplares de coelhos e cachorros). O esquema classificatório elementar de espécies (*eidōs*) e gêneros (*genos*) de Aristóteles ilustra o ponto de modo muito satisfatório.

Estudantes de metáfora contemporâneos parecem pensar, em geral, que as metáforas efetivas são direcionais. Um nome aplica-se ou se estende a alguma outra coisa, mesmo se esta já tenha um nome. Direcionalidade é convencionalmente indicada pelo uso das metáforas *origem e alvo* (ORIGEM É UM CONCEITO NOMEADO, ALVO É UM CONCEITO A SER (RE)NOMEADO).<sup>11</sup> Todavia, o alvo normalmente vem primeiro em uma bem formada sentença na língua inglesa. Para usar um exemplo especialmente pertinente, UMA COMUNIDADE É (SE ASSEMELHA A) UMA COISA VIVA. Dizer que UMA COISA VIVA É (SE ASSEMELHA A) UMA COMUNIDADE é propor uma metáfora recém-criada que poucas pessoas são afeitas a adotar para uso geral. Não tenho dúvidas, no entanto, de que os biólogos usam exatamente essa metáfora para generalizar sobre (alguns tipos) de coisas vivas. Sugeriria, ainda, que metáforas tendem a perder sua direcionalidade, uma vez convencionalizadas. CONCEITO NOMEADO É ORIGEM e ORIGEM É CONCEITO NOMEADO são sentenças intercambiáveis.

### **Metáforas primárias**

Um sítio principal neste novo campo argumenta que nossas experiências cotidianas são necessariamente mediadas pelas realidades físicas de nossos corpos. Por essa razão, escolhemos metáforas retiradas de experiências corpóreas para representar características impressionantes e recorrentes do mundo. Algumas metáforas funcionam tão bem assim – vemo-las ajustadas e efetivas –, devido a todos nós experienciarmos o mundo praticamente da mesma maneira.

Muitas metáforas refletem experiências (sensório-motoras) corpóreas, como formas moldadas por processos cognitivos. Nem todas as refletem. Considere a metáfora LUZ DAS ESTRELAS É PÓ DE FADA. Se essa metáfora reflete experiência corpórea, fá-lo apenas no sentido trivial de que temos que ser capazes de ver algo que chamamos de luz das estrelas para falar sobre isso. Contudo, o argumento empiricamente sustentado de que experiências sensório-motoras nos oferecem metáforas indefinidamente mitiga o argumento marcadamente idealista de que a predicação e, por conseguinte, a formação de conceito são eventos sociais que dependem da fala.

Algumas metáforas duráveis comuns a muitas línguas parecem ser primárias. A noção de metáfora primária advém de Joseph Grady, que escavou 23 delas de textos de economia internacional. Embora essa lista seja amplamente discutida, é, ao menos, "representativa" (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 49).<sup>12</sup> Grady sentiu que as metáforas primárias "são aprendidas por centenas da mesma forma em toda parte do mundo porque as pessoas possuem os mesmos corpos e, basicamente, os mesmos ambientes relevantes" (LAKOFF, 2008, p. 26).

Além da relação que possuem com as experiências corpóreas humanas no mundo, o que torna primárias as metáforas primárias está longe de ser claro. Sua identificação se depara com dois problemas. Um é o regresso infinito: a maioria das origens e alvos metafóricos são também metáforas com origens e alvos metafóricos. O outro é o reconhecimento: muitas, talvez a maioria, das metáforas primárias são difíceis de serem reconhecidas, visto que são completamente convencionalizadas e naturalizadas. Qualquer lista de metáforas primárias está fadada a parecer arbitrária e incompleta, na medida em que seus conteúdos refletirão as preocupações substantivas do compilador.

Eu sugeriria, no entanto, que as metáforas primárias se classificam em três tipos amplamente construídos (não categorias, mas tipos refletindo distinções familiares, porém nebulosas). Algumas metáforas primárias derivam de nossa experiência de auto-orientação no espaço e no tempo e possuem, com frequência, valência – com fortes associações afetivas e avaliativas (bem e mal). Outras derivam de estarmos cientes de nossos corpos. Todavia, outras derivam da ciência que temos de

outros corpos e sua relação com nossos corpos. Metáforas desse terceiro tipo são mais obviamente sociais.

## Quadro 2

### Lista de metáforas primárias

A. Metáforas de orientação	B. Metáforas do corpo	C. Metáforas sobre corpos
1 Feliz é melhor	1 Corpos são todos	1 Corpos são partes
2 Mais é melhor	2 Órgãos são poderes	2 Pessoas ficam juntas
3 Novo é melhor	3 Afeto é calor	3 Colocação é posição
4 Linhas são fronteiras	4 Importante é grande	4 Família é relação próxima
5 Linhas são trajetórias	5 Importante é velho	5 Pai é cabeça
6 Escalas lineares são trajetórias	6 Mau é detestável	6 Intimidade é proximidade
7 Direto é verdadeiro	7 Bom sente-se bem	7 Similaridade é proximidade
8 Primário é básico	8 Dificuldades são fardos	8 Similaridade é bom
9 Camadas são níveis	9 Golpes são feridas	9 Acordo é bom
10 Tempo é movimento	10 Tempo cura	10 Associação é relação voluntária
11 Estados são localidades	11 Quietude é morta	11 Organização é estrutura física/relação fixa
12 Dentro é bom	12 Escuro é perigo	12 Pessoas são animais
13 Fora está exposto	13 Categorias são recipientes	13 Estrutura é habitação
14 Ligado, desligado são estáveis	14 O que entra sai	14 Líderes são guias
15 Mudança é movimento	15 Causas são forças físicas	15 Ajuda é apoio
16 Centro é força	16 Ações são movimentos autopropelidos	16 Uso é valor
17 Centro é fraqueza	17 Propósitos são destinações	17 Equilíbrio é/parece bom
18 Controle é bom	18 Propósitos são objetos desejados [isto é, bons]	18 Relacionamentos são cercos
19 Melhor é bom	19 Agir é produzir	19 Relacionamentos são vínculos
20 Extremos são opostos	20 Conhecer é ver	20 Incerteza é risco
21 Todos são partes	21 Compreender é apreender	21 Confiança é verdade
	22 Ver é tocar	22 O passado é pesado
	23 Aprender é cavar	23 Coisas desmoram

Enfatizando minhas próprias preocupações substantivas, ofereço uma lista classificatória de metáforas primárias que consiste na lista de Grady, adicionada por um número um tanto maior de metáforas pri-



márias de meu interesse. As de Grady estão com letras minúsculas; as minhas, com maiúsculas.

Metáforas primárias se sobrepõem quando a origem de uma é o alvo de outra, e vice-versa. Esses blocos não são categorias (se CATEGORIAS SÃO RECIPIENTES, como afirmam rotineiramente estudantes de metáforas). Para usar uma metáfora rival nas discussões de conceitos, esses blocos são *famílias* de metáforas relacionadas. Na condição de complexas metáforas por direito próprio, “eles são convencionalizados, arraigados, fixos por longos períodos de tempo. Formam uma enorme parte de nosso sistema conceitual e afetam como pensamos e com o que nos preocupamos em quase todos os momentos acordados” (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 50).<sup>13</sup> As metáforas complexas impelem e dependem de processos de associação restringida, aos quais aludi acima – ligamos metáforas mais ou menos semelhantes em séries. Nomeamos esse processo *abdução* e o creditamos como a origem ou o motor de pensamento criativo, visto que fazemos associações novas e inesperadas.<sup>14</sup> Estas são (se assemelham a) artefatos incomuns em uma escavação arqueológica, localizados nas ruínas de conceitos familiares, associados.

Uma arqueologia de conhecimento invoca um amplo complexo de metáforas primárias: NOVO É MELHOR,\* O PASSADO É PESADO, LINHAS SÃO FRONTEIRAS, PRIMÁRIO É BÁSICO, CAMADAS SÃO NÍVEIS, ESTADOS SÃO LOCALIDADES, AGIR É PRODUZIR, APRENDER É CAVAR, STRUTURA É HABITAÇÃO. Todas essas metáforas são relacionadas pela referência à atividade humana de produzir e usar abrigos e às consequências de tê-lo feito por períodos de tempo estendidos. Apenas uma delas está na lista original de Grady. Ele considerou, no entanto, a metáfora TEORIAS SÃO EDIFÍCIOS (em um artigo que ainda não vi). Na minha visão, a metáfora mais usual (e, portanto, mais provável de ser primário) é CONHECIMENTO É UM EDIFÍCIO. Se, no entanto, TEORIA É UM EDIFÍ-

---

\* No original, a expressão traduzida como “NOVO É MELHOR” é NEW IS UP. Após consulta a Nicholas Onuf, chegou-se à conclusão de que a tradução mais próxima do sentido que se pretendeu passar seria up como algo “bom”. Todavia, na lista de metáforas, há UP IS GOOD (lista A, metáfora n° 20), o que tornaria inviável a tradução de up como “bom”. Portanto, a opção adotada foi manter *up* como “melhor”. (N. do T.)

CIO, então CONHECIMENTO É, talvez, UM CAMPO e seus conteúdos, alguns perdidos, alguns enterrados, alguns redescobertos e alguns na planície.

### **Periodização foucaultiana<sup>15</sup>**

Arqueólogos cavam através de camadas discerníveis de ruínas correspondentes, evidentemente, a períodos distintos (épocas, idades: todas metáforas intercambiáveis) da história de qualquer cultura, uma vez que ocupe um sítio. Foucault chamou esses intervalos descontínuos de *epistemes*. “Em qualquer cultura, em qualquer momento”, escreveu Foucault (1973, p. 168), “há sempre apenas uma *episteme* que define as condições de possibilidade de todo conhecimento, seja expressa em uma teoria ou investida silenciosamente em uma prática”. Kant introduziu a frase “condições de possibilidade da experiência” em sua *Crítica da Razão Pura*. Para Kant, conceitos *a priori* “concedem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência” para *qualquer* ser humano (KANT, 1965, p. 126). Para Foucault, condições, e não conceitos, são o foco da atenção. Ele procurou isolar conjuntos estáveis de condições que colocam limites ao que seres humanos particulares podem fazer a partir de sua experiência e como o fazem.

Todos nós sabemos que há limites objetivos e naturais ao que podemos eventualmente experimentar. De um ponto de vista kantiano, esses limites são inerentes às nossas faculdades físicas, perceptivas e cognitivas. Trabalhos acadêmicos mais recentes afirmam que essas faculdades são elas próprias um produto da história evolucionária. Por fim, impomos a nós mesmos, como seres sociais, limites adicionais, ainda que elásticos. Na condição de regras a serem seguidas, ou não, a algum risco ou custo, esses limites se tornam fundidos com o conhecimento prático que desenvolvemos coletivamente, na medida em que influenciamos e falamos sobre nossas experiências individuais.

Na minha opinião (compartilhada por Lakoff, Johnson e seus seguidores), os determinantes fisiológicos e sociais do que sabemos, os elementos materiais e ideacionais da experiência humana, são inseparáveis. Todo conhecimento é conhecimento prático. Na opinião de Foucault, possuímos um tipo de conhecimento que não apresenta relação

*direta* com nossas intenções, planos, escolhas e empreendimentos. Em vez disso, ele forma um “espaço de conhecimento” dentro do qual o conhecimento prático é possível. Toda cultura consiste em conhecimento prático que é socialmente produzido e mantido. No entanto, toda cultura se forma dentro de uma *episteme*, um espaço comum nas mentes de seus membros do qual nenhum deles é ciente.

Foucault (1973, p. xxii) reivindicou ter identificado “duas grandes descontinuidades na *episteme* da cultura ocidental: a primeira inaugura a idade clássica (aproximadamente em meados do século XVII) e a segunda, no início do século XIX, marca o começo da idade moderna”. Nas páginas seguintes, chamarei a idade (ou período, um termo que ele também utilizou) clássica de Foucault de *início da idade moderna*, tanto para ser consistente com a maioria dos demais estudiosos que escrevem em inglês quanto para marcar as continuidades “na *episteme* da cultura ocidental” ao longo dos últimos cinco séculos. As duas descontinuidades de Foucault ignoram duas outras descontinuidades que ele não negligenciou em suas investigações: uma separa a renascença da cultura medieval, que a antecedeu, e do início da idade moderna, que a sucedeu; a outra marca o fim do período moderno de Foucault em nosso próprio tempo.

Como um resultado bastante confuso, temos uma *episteme* da cultura ocidental remontando a milhares de anos. Dentro desta, está uma *episteme*, não nomeada por Foucault, que a maioria de nós chamaria de *modernidade*. Dentro desta última, está uma que Foucault nomeou de idade moderna. A despeito dessas ambiguidades, a ênfase de Foucault nas descontinuidades traz à tona marcos temporais – marcos para mudanças não antecipadas, porém irresistíveis, na maneira pela qual os membros de uma cultura pensam sobre seu mundo.

Os marcos temporais de Foucault totalmente familiares. A história intelectual, a história das ideias e a história conceitual, não importam suas diferenças, fiam-se nesses marcos, mesmo que apenas para mostrar sua irrelevância ou insustentabilidade. O que fez Foucault (1973, p. xx) ser diferente de todos eles foi sua preocupação com os “códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que governam sua linguagem, seus esquemas de percepção, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a

hierarquia de suas práticas”. Em outras palavras, a preocupação de Foucault não foram ideias, conceitos ou valores como manifestações de uma cultura. Tal preocupação teria feito dele um idealista convencional e um pensamento muito mais convencional. Tampouco foi epistemológica, visto que as condições de possibilidade incluem possíveis verdades (mesmo que ele tenha usado as metáforas *espaço epistemológico* ou *campo epistemológico* de forma intercambiável, talvez erroneamente, com *episteme*).<sup>16</sup>

De acordo com Foucault, os espaços ontológicos de uma cultura são estáveis por longos intervalos; mudanças súbitas nas condições de possibilidade do pensamento sistemático possuem arrebatadoras consequências para conceitos, valores e práticas materialmente manifestas. A *episteme* renascentista começa com o que os sentidos dizem acerca do mundo. Tratar coisas que parecem ser semelhantes como sendo, de fato, semelhantes: está é a chave organizadora. O conhecimento é a acumulação de similaridades e a disseminação do conhecimento depende da extensão por analogia e da afirmação por repetição. Apenas nesse espaço foi possível que os humanistas renascentistas vissem a si próprios em relação aos antigos, achassem uma alternativa às interpretações cíclicas ou apocalípticas do passado e debilitassem a unidade temporal e a autoridade moral do universalismo medieval (FASOLT, 2004, p. 16-22).<sup>17</sup>

A *episteme* do início do período moderno altera a atenção das similaridades para as diferenças, com a pressuposição de que cada coisa possui uma natureza fundamental unicamente por si mesma. O fato de as coisas serem fundamentalmente diferentes não significa que elas difiram em todas as propriedades determináveis e elas podem ser classificadas pelos tipos de propriedades que têm em comum com algumas outras coisas. A natureza tem uma ordem que não podemos perceber diretamente, porém à qual podemos atribuir sentido pelo ordenamento das coisas. A própria ordem deve ser entendida em termos espaciais, manifesta em tabelas e quadros.

O entendimento de Foucault da *episteme* moderna é mais difícil de ser transmitido. A história destitui a ordem da condição de “modo fundamental de ser das empiricidades”. A história não é simplesmente “uma

compilação de sucessões ou sequências factuais”; ela “dá lugar a estruturas orgânicas analógicas, da mesma maneira pela qual a ordem abriu caminho para identidades e diferenças *sucessivas*” (FOUCAULT, 1973, p. 216, ênfases na tradução). A *episteme* moderna retirou a metáfora do mundo renascentista das aparências e a implantou no tempo. Invocando desenvolvimento, evolução e raciocínio dialético, pensadores modernos puderam reunir “totalidades de elementos sem a menor identidade visível” (FOUCAULT, 1973, p. 265).

A *episteme* moderna desenvolveu uma descontinuidade por volta de 1900, a qual Foucault parece jamais ter reconhecido. Muitos outros estudiosos prestaram enorme atenção a isso como o movimento modernista nas artes e nas letras. De maneira não tão óbvia, o modernismo fez proliferar uma nova geração de ciências humanas: ciência política, sociologia, psicologia e antropologia.<sup>18</sup> Na medida em que o pensamento modernista e as ciências sociais reafirmam “a estranha figura do conhecimento chamada homem”, eles permanecem, para Foucault, nos confins da *episteme* moderna. Portanto, o iminente “desaparecimento do homem” marcaria o aparecimento de uma *episteme* pós-moderna inteiramente nova, e não meramente um momento pós-modernista (FOUCAULT, 1973, p. xxii, p. xxiv, p. 386).

### **Escavando o Complexo Comunidade e Sociedade\***

As palavras *comunidade* e *sociedade* são transliteradas do latim (*communitas* e *societas*). O **Online Etymology Dictionary** traça ambas as palavras em suas origens proto-indo-europeias (PIE). *Comunidade* deriva

[...] do PIE \*ko-moin-i- “mantido em comum”, adjetivo composto formado a partir de \*ko- “jun-

---

\* O início desta seção tem um cunho etimológico. A tradução aqui proposta mantém a referência ao **Online Etymology Dictionary**, visto que a opção adotada foi traduzir o texto da forma mais fiel possível em relação ao original, em inglês, de Nicholas Onuf. Ao mesmo tempo, serão inseridas notas do tradutor com a etimologia dos termos, segundo consta no **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, de José Pedro Machado. Portanto, no corpo do texto, estarão as etimologias das palavras inglesas *common*, *social* e *sequel*, ao passo que, nas notas do tradutor, as etimologias de “comum”, “social” e “sequência”, sendo apresentadas, ainda, as etimologias de “comunidade” e “sociedade”. (*N. do T.*)

tos” + \**moi-n-*, forma sufixa de base \**mei-* “mudança, troca” ...), então lit. “compartilhado por todos”. O segundo elemento do composto também é origem do L. *munia* “deveres, deveres públicos, funções”; aqueles relacionados a *munia*, “cargo público”. Talvez reforçado no O.Fr., por Frank., descendente de P.Gmc. \**gamainiz* (cf. O.E. *gemæne* “comum, público, geral, universal”), da forma P.Gmc do PIE \**ko-moin-i-....*<sup>19</sup> \*

### Sociedade deriva

[...] do L. *socialis* “unidos, vivendo com outros”, de *socius* “companhia”, provavelmente, em sua origem, “seguidor”, e relacionado a *sequi* “seguir” (cf. O.E. *secg*, O.N. *seggr* “companhia”, que parece ter sido formado pela mesma noção; ver *sequência*)...<sup>20</sup> \*\*

### E sequência deriva

[...] de O.Fr. *sequelle*, de L.L. *sequela* “aquilo que segue, resultado, consequência”, de *sequi* “seguir”, de base PIE \**sekw-* (cf. Skt. *sacate* “acompanha, segue”, Avestan [uma língua antiga indo-iraniana] *hacaiti*, Gk. *hepesthai* “seguir”...) <sup>21</sup> \*\*\* \*\*\*\*\*

---

\* Segundo o **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa** (MACHADO, José Pedro. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. 2. ed. Lisboa: Editorial Confluência, 1967), “comum” deriva “do lat. *Commune* - ‘comum, que pertence a vários ou a todos; comum a, em comum com; acessível a todos, afável, aberto, gracioso, agradável!’”; já “comunidade” deriva “do lat. *Communitate* - ‘comunidade, estado (caráter) comum; instinto social, espírito de sociedade’”. (*N. do T.*)

\*\* Segundo o **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, “social” deriva “do lat. *Sociale* - ‘feito para a sociedade, sociável, social; relativo a aliados de aliado; nupcial, conjugal!’”; e “sociedade” deriva “do lat. *Societate* - ‘associação, reunião, comunidade, sociedade; associação comercial, industrial; sociedade, companhia, união política, aliança’”. (*N. do T.*)

\*\*\* Segundo o **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**, “sequência” deriva “do lat. *Sequentia* - ‘continuação, sucessão’”. (*N. do T.*)

\*\*\*\* As origens etimológicas descritas acima são traduções a partir do original de Nicholas Onuf, por isso se conservou a referência ao **Online Etymology Dictionary**. (*N. do T.*)

O uso em latim parece ter fomentado a convergência metafórica de palavras com raízes indo-europeias não relacionadas: os sentidos de “compartilhado por todos” e “vivendo com outros” são muito próximos, ao menos a ouvidos modernos. No direito romano, *communio* descrevia posse comum; *societas*, um contrato de parceria (BERGER, 2004, p. 400, p. 708). O comércio medieval coincidiu com o ressurgimento do direito romano e com a regularização de relações contratuais, de cujo contexto *societas* era um termo familiar. Enquanto *communio* era menos importante nesse aspecto, era enormemente relevante como um rito litúrgico da Igreja medieval. Conforme o Online Etymology Dictionary, *communio*, “um compartilhamento” ou “participação no sacramento”, advém de *communis*, porém foi usado por Santo Agostinho “na crença de que a palavra seria derivada de *com-* + *unus* “unicidade, união”.<sup>22</sup> Através do rito (*communio*) ou do acordo (*societas*), as pessoas se reúnem, no entanto a maneira pela qual o fazem diferem consideravelmente. O legado do latim torna essas famílias de metáforas intercambiáveis para alguns propósitos e opostas, para outros.

### **Textos do início do período moderno**

O Renascimento foi, na opinião de Foucault, um tempo em que a repetição e a semelhança foram as chaves para o conhecimento e sua extensão; o discurso dependeu (aqui, metáforas de mistura) da manipulação de aparências, por intermédio de justaposição, replicação, substituição e inversão. As figuras de linguagem tinham vida própria, a retórica floresceu; símiles comprovaram similitudes. A existência humana foi encenada “no teatro da vida ou no espelho da natureza” (FOUCAULT, 1973, p. 17-34). Em tal mundo, as metáforas teriam se multiplicado indefinidamente e competido por atenção, assim como mudas competem pelo sol da primavera, murchando apenas para depois reviverem e murcharem novamente. Elas teriam se juntado, se repellido mutuamente e girado em imagens fugazes e esquisitices levadas pela força do vento.

Uma escavação ordenada de qualquer sítio de uma formação discursiva tão indizível, tão sem forma, seria bastante dura. Escavar o complexo comunidade-sociedade seria ainda mais complicado por uma terceira família de metáforas. Graças a Aristóteles e Cícero, os humanistas renascentistas ressuscitaram o republicanismo, que encontrou nova vida nas cidades mercantes e nos portos comerciais de uma Europa que prosperava. *Civitas* nomeou o que esses centros eram: uma cidade, na qual as pessoas se reuniam não apenas para conduzir seus próprios negócios, como também para organizar a si próprias, como cidadãs, para fins comuns. Com efeito, eles eram lugares com política. Em grego, a cidade é uma *polis*, sua raiz indo-europeia é \*p(o)IH-, “espaços cercados, com frequência em terreno elevado”.<sup>23</sup> Com considerável recorrência, as palavras *comunidade*, *sociedade* e *cidade* foram usadas de maneira intercambiável. Metaforicamente fundidas como *comunidade política* e *sociedade política*, esses próprios termos foram empregados de maneira intercambiável.<sup>24</sup>

Na descrição de Foucault do início do período moderno, escavar o complexo comunidade-sociedade pareceria um empreendimento menos laborioso. O indefinido jogo de semelhanças cambiantes cedeu lugar a uma natureza ordenada; o espelho que emitia imagens pouco nítidas, a uma fixa geometria de tabelas e quadros. Esperaríamos que os textos do início da idade moderna que hoje tratamos como cânones da história do pensamento ocidental operassem uma seleção diante da profusão metafórica do Renascimento, fixassem as metáforas primárias que nos orientam espacialmente e estabilizassem os significados. Uma investigação preliminar sugere que isso pode ter ocorrido menos do que o esperado, ao menos no que tange a *comunidade* e *sociedade* como metáforas estendidas para as relações humanas consideradas em geral. Minha impressão é que *sociedade* e seus cognatos ocorrem com mais frequência do que *comunidade* e seus cognatos. Quando Hobbes disse, no *De cive* (1642), que “a maioria dos escritores anteriores sobre assuntos públicos ou assume ou busca provar ou simplesmente afirma que o homem é um animal nascido para a sociedade”, ele registrou a preferência comum pela linguagem da *sociedade*, ainda que a atribuindo aos antigos, enquanto depreciava a tendência comum de



pensar que somos “nascidos para a sociedade” (HOBBS, 1998, p. 21-22).

Quando, nove anos depois, Hobbes publicou **Leviatã**, as palavras *sociedade* e *comunidade* pouco apareceram. Em uma rigorosa exposição, logo no início do livro, sobre “afirmações absurdas”, Hobbes injuriou “o uso de metáforas, tropos e outras figuras retóricas, no lugar das palavras corretas”. De acordo com Hobbes, tais absurdos se originam na medida em que não se começa pelas definições – “a explicação de nomes” – “que é um método usado apenas na geometria, razão pela qual suas conclusões são incontestes” (HOBBS, 1991, p. 34). Adotando um método geométrico, ainda que apenas metaforicamente, Hobbes declarou-se firmemente como um pensador do início do período moderno, não sujeito aos excessos retóricos de seus predecessores renascentistas.<sup>25</sup>

Contudo, Hobbes empregou metaforicamente o termo *corpo* para agregados imateriais de corpos vivos, como se tal corpo tivesse, por si próprio, propriedades materiais. Primeiro definindo “SISTEMAS” em termos expressamente metafóricos (eles “se parecem com partes similares ou com os músculos de um corpo natural”), Hobbes sustentou que aqueles corpos que as pessoas criam por contrato são ou privados ou políticos – os últimos “também chamados de *corpos políticos* ou *personas jurídicas*” (HOBBS, 1991, p. 155). O fato de os corpos terem cabeça (lembre-se da famosa figura de capa do **Leviatã**) sem dúvida suscita à duradoura associação metafórica dos corpos a propriedades especificamente políticas, como soberania e representação. “Em corpos políticos”, escreveu Hobbes (1991, p. 155), “o poder do representante é sempre limitado; e o que prescreve seus limites é o poder soberano”.

Poderíamos pensar que Locke teria preferido *sociedade*, dada sua longa associação com relações comerciais e, em especial, contratuais, a *comunidade*. No entanto, seria em vão a procura por consistência no uso dos termos. Seguindo Hobbes, ele postulou um estado de natureza no início do Segundo Tratado, chamando-o de “uma comunidade de natureza” (LOCKE, 1960, p. 271, p. 333). Mais tarde, no cap. 8 (“Do início das sociedades políticas”) do mesmo livro, encontramos estas passagens-chave:

A única maneira pela qual qualquer pessoa pode abdicar de sua liberdade natural e *se vincular aos elos da sociedade civil* é acordando com os outros homens em juntar-se e se unir uma comunidade[...].

Porque, quando um número qualquer de homens formou, pelo consentimento de cada indivíduo, uma *comunidade*, eles fizeram, então, dessa *comunidade* um corpo único, com poder de agir como um corpo único, o que ocorre apenas pela vontade e pela determinação da *maioria*.

Todos, portanto, que abandonam um estado de natureza e se unem em uma *comunidade* devem ser entendidos, necessariamente, como abdicando, em favor da *maioria* da comunidade, de todo o poder necessário aos fins pelos quais se uniram em sociedade [...]. E isso é feito simplesmente pela concordância em *unir-se em uma sociedade política* (LOCKE, 1960, p. 271, p. 330-332, ênfases no original).

Como Hobbes, Locke começou por um presumido estado de natureza para fundamentar suas metáforas arqueológicas. Locke utilizou, então, comunidade política, sociedade política (e civil) e corpo político como metáforas intercambiáveis para aquilo que teríamos produzido ao sair de uma condição metafórica que jamais experienciamos.

Outros textos do início da idade moderna parecem ser menos metaforicamente promíscuos do que o de Locke, ao menos nesse aspecto. Leibniz, Wolff, Vattel e Burke favoreceram “sociedade natural”.<sup>26</sup> Leibniz e Wolff almejam em seus escritos a mesma precisão metódica que Hobbes tão reconhecidamente reivindicou. A retomada acessível feita por Vattel tanto do tratamento de Wolff do direito natural

na relação entre as sociedades políticas quanto da polêmica “defesa da sociedade natural” de Burke sugere que o ímpeto metafórico da *sociedade natural* foi agradável os gostos “clássicos” dos escritores do início do período moderno.

### **Tönnies**

Se o início do período moderno se define por uma preocupação com a ordem manifesta da natureza e com o correlativo ordenamento do conhecimento, o período moderno altera seu foco, de forma um tanto abrupta, na virada do século XIX, para “totalidades” (um termo favorecido por Foucault). Para grande parte dos pensadores modernos, a ciência é a melhor e mais confiável origem de conhecimento. A pesquisa científica requer que os elementos constitutivos de uma totalidade sejam isolados, medidos e manipulados por procedimentos padronizados e publicamente disponíveis e, então, submetidos à inferência acerca da maneira pela qual eles se relacionam (causalmente) entre si. Quando as relações inferidas são generalizadas em outras totalidades sob condições específicas, as teorias resultantes são, então, submetidas a teste, se os elementos constitutivos dessas outras totalidades também forem propriamente especificados.

A metáfora moderna padrão para a redução de totalidades em seus elementos constitutivos é análise, enquanto a metáfora padrão para o exame de suas propriedades é ciência (ou método científico). Juntas, elas constituem um modo de pesquisa distintamente moderno, atualmente descrito, com frequência, ainda que sem muito rigor, como positivismo. A alternativa é começar por alguma totalidade ampla e complexa, identificar suas propriedades mais distintas e relevantes, por meio disso demonstrando como essa totalidade difere de qualquer outra, mesmo quando todas essas totalidades possuem algumas propriedades em comum. Chamado mais adequadamente de historicismo, esse modo de pesquisa é o mais atraente a pensadores modernos quando as totalidades são tão amplas e complexas que resistem à completa desagregação em elementos constitutivos, mesmo assim exibem padrões identificáveis que parecem mudar de maneiras generalizáveis ao longo do tempo. Tentativas correlativas de explicar o

motivo pelo qual os padrões persistem ou não são também chamadas de teorias. Obviamente, os historicistas se utilizam desse termo de maneira menos rigorosa, ou mais próxima da linguagem comum, do que os positivistas o fazem.

É de se presumir que um texto originário moderno incorporará (note a metáfora) um desses modos de pesquisa. Por coincidência, o texto que se tornou a origem moderna primordial para as metáforas que inventaram o complexo comunidade-sociedade no pensamento ocidental incorpora tanto o modo positivista de pesquisa quanto o historicista. Esse texto é o de Ferdinand Tönnies, **Gemeinschaft und Gesellschaft** (primeira edição em 1887, recorrentemente traduzido em português como **Comunidade e sociedade**).<sup>27</sup> Como Tönnies (2001, p. 17) destacou, *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* “são usados convencionalmente em alemão como sinônimos”. Ele, no entanto, os definiu como antônimos; e o fez de maneira sucinta e clara, bem ao estilo de Hobbes, o qual Tönnies estudou muito detidamente.<sup>28</sup>

No primeiro parágrafo do texto, encontramos o seguinte (TÖNNIES, 2001, p. 17, ênfases e colchetes dos tradutores):

Minha teoria concentrar-se-á na investigação apenas das relações baseadas na afirmação mútua positiva... A própria relação, e o vínculo social que se origina dela, por ser concebida ou como tendo uma vida orgânica real, e este é a essência da *Comunidade* [*Gemeinschaft*], ou então como uma construção puramente mecânica, existindo na mente e que é o que pensamos como *Sociedade* [*Gesellschaft*].<sup>29</sup>

Resumindo sua discussão inicial:

Comunidade significa uma vida em conjunto duradoura e genuína, ao passo que Sociedade é uma coisa temporária e superficial. Portanto, *Gemeinschaft* deve ser entendida, necessariamente, como um organismo vivo por si mesmo,

ao passo que *Gesellschaft* é um agregado e artefato mecânico. (TÖNNIES, 2001, p. 19).

Momentos depois, tem-se esta elegante formulação:

A teoria de *Gesellschaft* adota com seu ponto de partida um grupo de pessoas que, como em *Gemeinschaft*, vivem lado a lado pacificamente... Em *Gemeinschaft*, elas ficam juntas, a despeito de tudo que as separa; em *Gesellschaft*, elas permanecem separadas, a despeito de tudo que as une. (TÖNNIES, 2001, p. 51).

O alemão de Tönnies apoia, a rigor torna ainda mais aguda, a divergência já evidente nas palavras em latim *communio* e *societas*. A ligação de *comunidade* a metáforas orgânicas e de *sociedade* a metáforas mecânicas se aproveitou de uma oposição já familiar, que os leitores do século XIX associariam de imediato ao emparelhamento, não menos familiar, de tendências ou momentos românticos e clássicos na experiência cultural ocidental. A ligação de *sociedade* com pensamento consciente implica um elo contrário entre comunidade e sentimentos. Poderia implicar, ainda, que o próprio Tönnies fosse um romântico, para quem emoções eram mais autênticas e deveriam ser mais valorizadas do que razão. No entanto, qualquer inferência como esta é solapada diante da maneira pela qual ele associou sentimento a hábito ou, mais precisamente, ao modo pelo qual desenvolvemos bons e maus hábitos (TÖNNIES, 1971, p. 22).<sup>30</sup>

Tönnies poderia, com facilidade, ter seguido a tendência romântica alemã a imputar agência ou personalidade a agregados humanos identificados pela referência a metáforas orgânicas. Ele não o fez. Com efeito, sugeriu que uma comunidade é como uma planta, que “preenche sua vida meramente existindo, nutrindo-se e se propagando”. Em contraste, uma *Gemeinwesen*, ou comunidade política, se assemelha a um animal; “em um animal, há órgãos especialmente desenvolvidos que são dirigidos para o exterior [...] a fim de preservarem suas funções físicas ou ‘vegetativas’ essenciais” (TÖNNIES, 2001, p. 229).<sup>31</sup>

Para desempenhar essas funções, *Gemeinschaft* tem, sem dúvida, instituições políticas, compostas de seres humanos individuais que agem em nome dos outros membros da comunidade.

Um Tönnies romântico poderia ter se contentado em dar a seu metafórico animal uma cabeça, assim animando-o. Afinal, a comunidade já “vivia”, ainda que apenas como plantas, sem agência ou personalidade. Em vez disso, ele argumentou, de uma forma notavelmente remanescente de Hobbes (porém não lha atribuindo), que “o conceito de ‘pessoa’ é uma *ficção*, ou (mais concretamente) uma invenção do pensamento científico”. Inventada para agir em nome de um ser humano vivo, tal pessoa “deve, necessariamente, ser um homem real ou um grupo de pessoas que pensam, desejam e agem como ele [algum ser humano], perseguindo metas e empregando meios *em seu nome*” (TÖNNIES, 2001, p. 182-183, ênfases no original).<sup>32</sup> Através dessa lógica, uma pessoa pode agir em nome de um grupo de pessoas ou mesmo de outra pessoa que esteja agindo, por sua vez, em nome de um ou muitos seres humanos individuais.

Agir em nome de alguém significa *representar* essa pessoa, exatamente como Hobbes disse no **Leviatã**. Sendo fictícia, tal pessoa pode ser um agregado ou uma “assembleia” de pessoas. Assim também pode sê-lo a pessoa agindo como representante. Em nenhum caso pode a *pessoa* ser uma coisa viva.

Todo indivíduo é o representante natural de si mesmo. O conceito de pessoa não pode ser derivado de quaisquer outras entidades empíricas que não de seres humanos individuais – que são reconhecidos como tais em virtude do fato de cada um ser dotado da capacidade de pensar e desejar... Uma assembleia também representa sua própria pessoa. Todavia, sua existência não é um fato empírico. (TÖNNIES, 2001, p. 184).

Uma assembleia consiste em indivíduos conscientes que, coletivamente, “deliberam juntos” e podem “chegar a uma decisão” (TÖNNIES, 2001, p. 183). Assim reunidas, elas constituem uma sociedade (na definição que Tönnies concede a esse termo) dentro de uma comunidade. Na medida em que essa sociedade age em nome de toda a comunidade, é uma *sociedade política* e a comunidade, uma *Gemeinwesen*. Elas “vivem” apenas nas mentes dos indivíduos da *Gemeinwesen* que autorizarem outros a representá-los ou a representar aqueles que os autorizaram para tanto.

Tönnies esforçou-se para manter a distinção entre análise conceitual e avaliação empírica. Talvez a ilustração mais clara disso seja sua discussão sobre vontade humana, que ele dicotomizou em paralelo com o par conceitual comunidade-sociedade. “Seja a vontade real ou imaginária, podemos aplicar estes *modelos conceituais* como denominadores comuns das muitas faces da natureza da vontade humana” (TÖNNIES, 2001, p. 140, ênfase na tradução). Os dois modelos revelam uma dívida ao complexo metafórico de corpo e cabeça.<sup>33</sup> Contudo, a extensa discussão de Tönnies (quase tão longa quanto seu tratamento de comunidade e sociedade) traz à mente a influente discussão de Weber dos tipos ideais (c. 1904) e antecipa a orientação metodológica da psicologia contemporânea.

Psicólogos selecionam metodicamente componentes analíticos de algum todo especulado que eles tenham nomeado de *personalidade*. Eles reúnem esses elementos ou traços em um modelo conceitual, nomeando (aplicando uma metáfora a) algum tipo de personalidade ou conjunto de traços de personalidade. Em seguida, eles medem a presença variável desse conjunto de traços nomeado em seres humanos particulares. Nenhum psicólogo discordaria de Tönnies quando este explicou a razão pela qual alguém prosseguiria na considerável dificuldade que é adotar esses passos. “O ponto da estrita distinção entre esses modelos é tornar-nos cientes de como *tendências* empíricas inclinam em uma direção ou em outra. Eles podem existir e funcionar lado a lado e podem, até mesmo, promover e ampliar um ao outro” (TÖNNIES, 2001, p. 140, ênfase na tradução).

Em bastante conformidade com suas tendências positivistas, Tönnies (2001, p. 165) elaborou a hipótese de que a dominância de um ou de outro conjunto de traços de personalidade que ele nomeou é “pré-condição” para a respectiva dominância de comunidade ou sociedade em qualquer agregado de seres humanos. Empiricamente, ambos os conjuntos de traços e arranjos sempre serão encontrados juntos. Inextrincáveis e desiguais, eles são, no entanto, submetido a cambiantes proporções. Como uma generalização empírica, a proporção se altera, na medida em que o agregado de seres humanos cresce em tamanho. Tönnies parece que jamais formulou uma lei, muito menos uma teoria, relacionando forma e tamanho dos agregados humanos. Todavia, seu argumento de que a família é uma comunidade-modelo também encontrada em vilas e cidades, porém que a “grande cidade” exhibe as características peculiares a uma sociedade, implica exatamente tal lei, algo que conduz quase que inevitavelmente a uma direção historicista (TÖNNIES, 2001, p. 151-157).

Para concluir nossa avaliação global, temos duas *épocas* contrastantes no desenvolvimento macro mais amplo da civilização: uma *época* de uma Sociedade civil baseado no mercado segue uma *época* de uma comunidade de laços estreitos. *Comunidade* é assinalada por sua vontade social enquanto concordância, costume e religião; *Sociedade* é significada por sua vontade social enquanto convenção, política [*policy*] e opinião pública. (TÖNNIES, 2001, p. 257, ênfase na tradução).

Combinando, tão prontamente, tendências positivistas e historicistas, Tönnies se coloca como um importante exemplo de um pensador moderno. O fato de vermos hoje as mesmas tendências, combinadas da mesma maneira, sugere que a idade moderna ainda não acabou. O fato de os cientistas sociais se lembrarem de Tönnies apenas para a fixação das metáforas de comunidade e sociedade em oposição sugere que ele negligenciou uma característica central do desenvolvimento geral dos



assuntos humanos: na medida em que os agregados humanos se ampliam, eles se diferenciam funcionalmente, em resposta à maior complexidade.

Embora Tönnies tenha mencionado função, de passagem, várias vezes, ele nem o definiu nem reconheceu a relevância empírica da diferenciação funcional. Nesse ponto, Durkheim se coloca em nítido contraste. **Da divisão social do trabalho** (1893) começa com uma discussão conceitual de diferenciação funcional (a divisão do trabalho em tarefas ainda mais especializadas) e, em seguida, procede ao contraste entre a origem da coesão em comunidades pequenas e simples e a origem da coesão em sociedades grandes e complexas.<sup>34</sup> Diferenciação funcional é uma característica marcante da sociedade global hoje em dia – sociedade na escala mais ampla, ainda não atingida pela humanidade. Um texto originário das metáforas funcionais, o livro de Durkheim introduz formalmente a chegada do modernismo no pensamento social e enriquece qualquer discussão de governança global orientada a tarefas. Ele ainda assegura a Durkheim uma reputação que o meramente moderno Tönnies, já ofuscado por Weber, jamais foi capaz de atingir.<sup>35</sup>

### **Comunidade Internacional: Por que Isso, Por que Agora?**

Tönnies nos legou duas maneiras de colocar em ordem o complexo metafórico de comunidade e sociedade como agregados humanos baseados na “mútua afirmação positiva”. Uma delas foi claramente intencionada: comunidades são orgânicas, afetivas, espontâneas, ao passo que sociedades são mecânicas, racionais, deliberadas. A segunda pode não ter sido explicada nos mínimos detalhes, porém seus leitores prontamente inferiram-na: comunidades *devem, necessariamente*, ser pequenas, visto que dependem de densas redes de relações pessoais (pessoais no sentido comum da metáfora, e não no sentido de pessoa fictícia, de Hobbes). De modo oposto, sociedades *podem* ser grandes, visto que dependem de esparsas relações impessoais. Quando falamos sobre comunidade internacional, nossa escolha de metáforas

sinaliza um julgamento empírico de que essa coisa que nomeamos é pequena.

Se, por comunidade internacional, entendemos uma comunidade de nações ou Estados, então os membros reconhecidos dessa comunidade estão em pequeno número – há um século, uma dúzia; agora, menos de duzentos. No entanto, esta é uma comunidade estranha, tendo em vista que seus membros são, eles próprios, sociedades políticas em escala gigante e suas relações, em grande parte racionais e deliberadas, constituem uma comunidade excessivamente esparsa, ao menos em comparação com a rede de relações dentro dos membros. De fato, a chamada comunidade se parece muito com uma sociedade, como Vattel apontou e, mais recentemente, os membros da Escola Inglesa (que constituem, entre si, uma comunidade) insistiram. Minha preferência pessoal por sociedade internacional, em vez de comunidade internacional, deriva de pensar que as sociedades *podem* ser pequenas.

Mesmo *sociedade* pode ser uma metáfora demasiado exigente para o sistema de relações entre Estados. Muitos estudiosos se contentaram em chamar exatamente disso as relações internacionais exatamente – um *sistema* – e explorar as associações extensivas que tal metáfora evoca. Sistemas possuem estruturas, funções, processos, fronteiras, subsistemas. Houve, certa vez, um interesse (que compartilhei) em tratar o sistema internacional como primitivo, por conseguinte similar a comunidades pequenas, isoladas, em que as normas funcionam como lei, a despeito da ausência de mecanismos societais que os fizessem funcionar (MASTERS, 1964; BARKUN, 1968). Essa extensão metafórica logo se enfraqueceu, pelo fato não menos importante de que as comunidades em questão são sempre pré-letradas e o “direito” internacional, muito dependente da palavra escrita.

Há, no entanto, para muitas pessoas – e não apenas estudiosos –, um conjunto de associações muito mais persuasivo e duradouro convocado pela metáfora *comunidade internacional*. Os representantes permanentes dos Estados constituem uma comunidade – a comunidade diplomática – em todas as capitais. Esses agregados humanos relativamente pequenos estão emaranhados em muitas sociedades, começando pelas

suas próprias e pelas de seus anfitriões. Todavia, eles também exibem muitas das características indicativas de uma comunidade. Enquanto os diplomatas são perspicazmente cientes de sua colocação nessa comunidade, os estudiosos ignoraram-na em larga medida.

Os diplomatas circulam entre capitais ao longo de suas carreiras. Eles mantêm relações pessoais com outros diplomatas muito tempo depois de terem tomado rumos diversos. Não importa onde estejam, identificam-se fortemente com a diplomacia como vocação. Como resultado, passam a pensar em si próprios como membros de uma comunidade mais ampla, não confinada a qualquer lugar. Quando oficiais de governo se reúnem para conferências, eles contam com a comunidade diplomática para as habilidades de seus membros e seus recursos como instituição.

Ao passo que, certa vez, as grandes conferências de paz conferiam aos líderes reunidos um senso de comunidade que tinha sido sempre latente em suas relações em curso e geralmente atenuadas, os encontros funcionam da mesma forma em nosso tempo. Eles são comunidades do momento, construídas com a indispensável assistência da comunidade diplomática. A diferenciação funcional multiplicou em muitas vezes o número de comunidades operando na atual sociedade global. Os membros dessa comunidade estão vinculados entre si por *expertise* profissional, inclinações ideológicas, laços pessoais e compromissos vocacionais; estão em constantes comunicações e conseguem se verem em intervalos regulares. Não importa que nomeemos o resultado disso como áreas temáticas funcionais, comunidades epistêmicas ou redes de políticas públicas (*policy networks*) (metáforas adotadas com sucesso por estudiosos, cada uma com seu próprio conjunto de associações), essas coisas estão por todo lado – justapondo-se a, mediando, amortecendo, reforçando e minando as burocracias estatais, para não mencionar a comunidade diplomática, em uma multiplicidade de atividades cotidianas.

A extensa institucionalização das relações internacionais contemporâneas certifica a visão de que uma variedade de comunidades relativamente pequenas está autorizada a agir em nome de alguma coisa grande nomeada de sociedade internacional. A principal dessas comunida-

des seria, então, as Nações Unidas, que depende das comunidades justapostas dos diplomatas e dos chefes de Estados e as reforça. Poder-se-ia ver as Nações Unidas como a cabeça de um corpo político, assim como o governo se parece com a cabeça do Estado como corpo político. Que esse corpo particular tenha muitas cabeças é, sem dúvida, um fator complicador, porém de relevância secundária, refletindo a diferenciação funcional tanto na sociedade internacional modernista quanto no Estado modernista. Uma cabeça provê direções às outras, ainda que somente em princípio.

Complicações modernistas à parte, os estudos acadêmicos contemporâneos invocam o complexo metafórico de cabeça e corpo, chamando as Nações Unidas de “ator corporativo”. Como tal, é uma comunidade internacional em si mesma (ELLIS, 2009, p. 13-19; PELTONEN, 2009; PELTONEN, 2010). Todavia, a organização é autorizada, como escreveu David Ellis, a “representar a comunidade internacional e, de maneira autônoma, funcionar e falar em seu nome”. Em suma, ela “representaria e incorporaria a comunidade internacional” (ELLIS, 2009, p. 13).

A formulação de Ellis propaga certa confusão metafórica. Uma organização internacional como as Nações Unidas é uma comunidade internacional representando a comunidade internacional. Ao mesmo tempo, as considerações posteriores de Ellis parecem sugerir que o que temos hoje é uma sociedade internacional que pode se tornar uma comunidade internacional (ELLIS, 2009, p. 15-19 *passim*). A transposição de comunidade e sociedade é, sem dúvida, uma característica duradoura de complexo metafórico constituído por esses termos. Dizer que a organização *incorpora* a comunidade funde, com efeito, as comunidades menores e maiores sob o abrigo de uma metáfora vaga, porém familiar.

Melhor seria reconhecer uma aspiração que essas palavras obscurecem, talvez à procura de distanciamento acadêmico: as Nações Unidas, “como um produto dos valores, dos princípios, das morais e das éticas dos Estados representam a possibilidade e o desejo de que a humanidade um dia constituirá uma comunidade” (ELLIS, 2009, p. 13). Essa mesma aspiração considera a comunidade global e a comu-

nidade mundial como lugares-comuns retóricos. As ressonâncias afetivas e normativas dessas metáforas se remetem a um profundo anseio em um mundo onde as comunidades não mais se assemelham ao que um dia foram. “Comunidade internacional” é um sítio arqueológico situado na superfície da terra, tão proeminente quanto inexplorado. Sua escavação pode nos conduzir a algum distante passado, somente para nos trazer de volta ao próprio mundo que vivemos.

---

## **Notas**

- 1.** Há muito tempo, editei, com efeito, um livro chamado **Law-making in the global community** (Durham: Carolina Academic Press, 1982). O título foi escolhido em razão de suas ressonâncias normativas, embora o tenha sido pelos meus patrocinadores, e não por mim.
- 2.** Ver, especialmente, o ensaio “Nietzsche, genealogy, history”, de Foucault (1977), publicado pela primeira vez em 1971. **The order of things** (FOUCAULT, 1973) e **The archeology of knowledge** (FOUCAULT, 1972) foram publicados, respectivamente, em 1966 e 1969.
- 3.** Ver cap. 1, 4 e 5 de Ian Hacking (2002). Ver, ainda, Onuf (no prelo).
- 4.** Ver cap. 1. de Onuf e Onuf (2006).
- 5.** Todas as traduções de Aristóteles foram retiradas de Aristóteles (1984).
- 6.** Para Aristóteles, sobre predicação, ver Onuf (2009a).
- 7.** Os textos originais mais influentes desse novo campo são Ortony (1993) e Lakoff e Johnson (1980). Para pesquisar o campo, usei Lakoff e Johnson (1999), Gibbs (2006) e Gibbs (2008), esta última, de fato, a 3ª edição de *Metaphor and thought*, de Ortony.
- 8.** Para breves revisões desse tema, ver Johnson (2008, p. 44-48) e Sperber e Wilson (2008, p. 84-85). Para uma forte afirmação da posição minoritária, ver Glucksberg (2008, p. 67-70).
- 9.** Para mais sobre esse processo, metaforicamente caracterizado como “carreira da metáfora”, ver Gentner e Bowdle (2008, p. 115-119). Depois de retirar o

crédito do argumento de que alguns conceitos são *literalmente* literais (note a metáfora), mesmo eles falam de conceitos “literais” (p. 116 e p. 118).

**10.** Citando Glucksberg (2008, p. 74), que sustenta, no entanto, uma visão contrária ao que expõe na citação (p. 74-80).

**11.** Ver Gentner e Bowdle (2008, p. 112-115) e Shen (2008, p. 296-297).

**12.** Ver Lakoff e Johnson (1999, p. 49-58), onde o Quadro 4.1 apresenta todas as 23, com um breve comentário. Ver ainda Gibbs (2006, p. 115-118) e Lakoff (2008, p. 26-28).

**13.** Ver, em geral, p. 60-73. Metáforas complexas, representando “relações espaciais e movimentos no espaço” (GIBBS, 2006, p. 90), são chamadas “esquemas de imagem” (ver, em geral, cap. 2). A maior parte das metáforas complexas inclui metáforas de orientação, que parecem torná-las esquema de imagem. Esquemas de imagem “são ou inatos ou se formam cedo”, criando ou fortalecendo vias neurais no cérebro (LAKOFF, 2008, p. 30).

**14.** Para mais sobre abdução, ver cap. 3 de Onuf (1989) e Friedrichs e Kratochwil (2009, p. 709-110, p. 723-24).

**15.** Parte do conteúdo dessa seção foi adaptada de Onuf e Onuf (2006, p. 29-34) e de “Alternative visions: historical ontology and the future of International Relations” (ONUF, no prelo).

**16.** Ver, por exemplo, Foucault (1973, p. xi, p. 334).

**17.** Nesse ponto, remeto-me a Constantin Fasolt, e não a Foucault.

**18.** Ver também, de minha autoria, Onuf (2009b, p. 133-135).

**19.** Disponível em: <<http://www.etymonline.com/index.php?search=common&searchmode=none>>. (Busca por “comum” [*common*], ambos os termos tendo uma origem comum.)

**20.** Disponível em: <<http://www.etymonline.com/index.php?search=social&searchmode=none>>. (Busca por “social” [*social*].)

**21.** Disponível em: <<http://www.etymonline.com/index.php?search=sequel&searchmode=none>>.

**22.** Ver: <<http://www.etymonline.com/index.php?search=communion&searchmode=none>>.

- 23.** De acordo com o **Online Etymology Dictionary**. Ver: <<http://www.etymonline.com/index.php?term=policy>>.
- 24.** Ver parte I de Onuf (1998).
- 25.** Ver, porém, o argumento de Quentin Skinner (1996), ricamente documentado, de que Hobbes retornou, no **Leviatã**, às raízes humanas por ele repudiadas no trabalho anterior.
- 26.** Sobre os três primeiros, ver Onuf (1998, p. 72-80). Sobre Burke, ver seu panfleto de 1756, **A vindication of natural society** (BURKE, 1982).
- 27.** Note, no entanto, que a tradução com a qual estou trabalhando – Tönnies (2001) – se desvia dessa prática, de forma indefensável, na minha opinião, na medida em que o termo recentemente em moda, *civil society* (sociedade civil), é ligado muito estreitamente, pela via de Locke, ao pensamento liberal. Para uma consideração crítica, ver Onuf (2005, p. 47-63).
- 28.** Com efeito, ele chamou atenção de estudiosos modernos para inúmeros textos de Hobbes até então negligenciados (HARRIS, 2001, p. xii-xiii).
- 29.** Tönnies usou, aqui, o termo *teoria*, porém não nos sentidos positivista ou historicista, mas como uma metáfora para um enquadramento conceitual.
- 30.** “Como o hábito é essencial ao vício, é essencial, também, à virtude” (TÖNNIES, 1971, p. 22).
- 31.** Os tradutores apresentam *Gemeinwesen* como *commonwealth*. Na minha visão, esse termo é demasiado restrito, dada sua estreita associação com o pensamento republicano. Os tradutores também oferecem “negócios públicos” e “comunidade política” como sinônimos (p. xliii). Talvez “o lado público dos negócios da comunidade” seja uma melhor tradução.
- 32.** Ver Hobbes (1991, p. 111-115).
- 33.** *Wesenswille* é “o equivalente psicológico do corpo humano”; *Willkür* (nas edições posteriores, *Kürwille*) “toma como dada uma forma avançada de inteligência racional existente no organismo humano” e “provê *direções*” (TÖNNIES, 2001, p. 95, p. 114-115, ênfase na tradução).
- 34.** Durkheim sustentou que agregados humanos pequenos exibem solidariedade mecânica (cap. 2) e, então, mudam para solidariedade orgânica, na medida em que crescem (cap. 3). Esses rótulos metafóricos invertem o binarismo de Tönnies,

porém fracassam em suplantá-lo. Atualmente, raramente eles são usados, salvo quando se caracteriza o trabalho de Durkheim.

**35.** E isso a despeito de sua evidente influência no sociólogo modernista Talcott Parsons, que se esforçou muito para codificar os lugares de Durkheim e Weber na teoria social de língua inglesa. Ver Cahnman (1977).

---

## Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. **The complete works of Aristotle**. Editado por J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

BARKUN, M. **Order without sanction: order in primitive societies and the world community**. New Haven: Yale University Press, 1968.

BERGER, A. **Encyclopedic dictionary of Roman**. NJ: Law Book Exchange, 2004.

BURKE, E. **A vindication of natural society**. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1982.

CAHNMAN, W. J. Tönnies in America. **History and theory**, v. 16, n. 2, p. 147-167, mai. 1977.

ELLIS, D. C. On the possibility of “international community”. **International Studies Review**, v. 11, n. 1, mar. 2009.

FASOLT, C. **The Limits of History**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

FOUCAULT, M. **The archeology of knowledge**. Tradução de A. M. Sheridan Smith. Nova Iorque: Pantheon Books, 1972.

\_\_\_\_\_. **The order of things: an archeology of the human sciences**. Tradução de A. M. Sheridan Smith. Nova Iorque: Vintage Books, 1973.



\_\_\_\_\_. Nietzsche, genealogy, history. In: \_\_\_\_\_. **Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews.** Tradução de Donald F. Bouchard e Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

FRIEDRICHS, J; KRATOCHWIL, F. On acting and knowing: how pragmatism can advance International Relations research and methodology. **International Organization**, v. 63, n. 4, out. 2009.

GENTNER, D; BOWDLE, B. Metaphor as structure-mapping. In: GIBBS, R. **The handbook of metaphor and thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GIBBS, R. **Embodiment and cognitive science.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **The handbook of metaphor and thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GLUCKSBERG, S. How metaphors create categories. In: GIBBS, R. **The handbook of metaphor and thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HACKING, I. **Historical ontology.** Cambridge: Harvard University Press, 2002.

HARRIS, J. General introduction. In: TÖNNIES, F. **Community and civil society.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HOBBS, T. **Leviathan.** Editado por Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **On the citizen.** Tradução de Michael Silverstone. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

JOHNSON, M. Philosophy's debt to metaphor. In: GIBBS, R. **The handbook of metaphor and thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KANT, I. **Critique of Pure Reason.** Tradução por Norman Kemp Smith. Nova Iorque: St Martin's, 1965.

LAKOFF, G. **The neural theory of metaphor.** In: GIBBS, R. **The handbook of metaphor and thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_; JOHNSON, M. **Metaphors we live by.** Chicago: University of Chicago Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought.** Nova Iorque: Basic Books, 1999.

LOCKE, J. Peter Laslett (Ed.). **Two treatises of government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

MASTERS, R. D. Politics as a primitive political system. **World Politics**, v. 17, p. 595-619, 1964.

ONUF, N. **World of our making: rules and rule in social theory and International Relations**. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **Republican legacy in international thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Late modern civil society. In: GERMAIN, R; KENNY, M. (Ed.). **The idea of global civil society: politics and ethics in a globalizing era**. London: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. Reading Aristotle in a constructed world. Trabalho apresentado na 5ª Conferência do Consórcio Europeu para Pesquisa Política, 2009a.

\_\_\_\_\_. The ambiguous modernism of Seyla Benhabib. **Journal of International Political Theory**, v. 5, out. 2009b.

\_\_\_\_\_. Alternative visions: historical ontology and the future of International Relations. In: MESSARI, N; NOGUEIRA, J. P; WALKER, R. B. J. (Ed.). **Visions from the Periphery**. London: Routledge, [no prelo].

\_\_\_\_\_; ONUF, P. **Nations, markets and war: modern history and the American Civil War**. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006.

OPPENHEIM, L. **Oppenheim's International law: a treatise**. 8. ed. Editado por H. Lauterpacht. v. 1. Nova Iorque: David McKay, 1955.

ORTONY, A. (Ed.). **Metaphor and thought**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PELTONEN, H. Who is the international community. Trabalho apresentado na 3ª Conferência Internacional: Comunidade Internacional e Governança Global, Kyung Hee University, Coreia, 2009.

\_\_\_\_\_. Modeling international collective responsibility: the case of grave humanitarian crises. **Review of International Studies**, v. 36, n. 2, p. 239-255, 2010.

SHEN, Y. Metaphor and poetic figures. In: GIBBS, R. **The handbook of metaphor and thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

---

**Escavando a “Comunidade Internacional”: Por uma Arqueologia do Conhecimento Metafórico**

SKINNER, Q. **Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SPERBER, D; WILSON, D. A deflationary account of metaphor. In: GIBBS, R. **The handbook of metaphor and thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

TÖNNIES, F. **Custom**: an essay on social codes. Tradução de A. Farrell Borenstein. Chicago: Gateway, 1971.

\_\_\_\_\_. **Community and civil society**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

---

## **Resumo**

### **Escavando a “Comunidade Internacional”: Por uma Arqueologia do Conhecimento Metafórico**

Neste artigo, argumento que *metáfora* e *conceito* são nomes para o mesmo tipo de coisa. E, se isso é assim, *metáfora* é uma metáfora para conceito; *conceito* é uma metáfora para metáfora. Se assim o é, então o conhecimento é, em geral, metafórico. Uma *arqueologia do conhecimento metafórico* é uma expressão metafórica para um conjunto de reivindicações e procedimentos concebidos para expor os pressupostos e as associações enterrados, constituindo (e, por meio da constituição, regulando) o que pensamos que sabemos. As ressonâncias afetivas e normativas das metáforas relacionadas a “comunidade” se remetem a um profundo anseio em um mundo onde as comunidades não mais se assemelham ao que um dia foram. “Comunidade internacional” é um sítio arqueológico situado na superfície da terra, tão proeminente quanto inexplorado. Sua escavação pode nos conduzir a algum distante passado, somente para nos trazer de volta ao próprio mundo que vivemos.

**Palavras-chave:** Arqueologia – Metáforas – Foucault – Comunidade Internacional – Sociedade Internacional

## **Abstract**

### **Excavating “International Community”: Toward a Metaphorical Archeology of Knowledge**

In this paper, I claim that *metaphor* and *concept* are names for the same kind of thing. And if this is so, *metaphor* is a metaphor for concept; *concept* is a metaphor for metaphor. An *archeology of metaphorical knowledge* is a metaphorical expression for a set of claims and procedures designed to expose the buried assumptions and associations constituting (and by constituting, regulating) what we think we know. The affective and normative resonances of metaphors related to “community” speak to a deep yearning in a world where communities no longer resemble what they once did. “International community” is an above-ground archeological site, as prominent as it is unexplored. Its excavation may take us to some distant past only to bring us back to the very world we live in.

**Keywords:** Archeology – Metaphors – Foucault – International Community – International Society