

possível numa república¹. Todavia, na minha opinião, antes de chegarmos a uma conclusão dessas, deveremos primeiro chegar a hipótese de termos compreendido mal as suas afirmações. Assim, se analisarmos bem todos os contextos em que o termo *república* surge, descobrimos que para Maquiavel esse conceito pode ser utilizado para indicar qualquer forma de governo sob o qual as leis protegem o bem comum. Consequentemente, a questão de saber se uma monarquia pode ser uma *república* não é para Maquiavel um paradoxo vazio, como seria para nós, mas um problema profundo que diz respeito à arte de governar. A questão está em saber se deveremos esperar que os reis aprovem apenas leis que visem o bem comum. Isto permite-nos fazer uma outra leitura: Maquiavel está a dizer-nos que, no tempo de Rómulo e dos seus sucessores, as leis de Roma serviam o bem comum, de tal que forma que esses governos, embora monárquicos na sua configuração, eram um exemplo de uma *república*. Uma vez que isto nos permite superar a contradição anterior, devemos, na minha opinião, preferir esta interpretação.

Mas e se a contradição inicial tiver resistido aos nossos esforços re-interpretativos? Já dei antes a minha resposta: nesse caso, teremos de admitir que não conseguimos saber aquilo em que Maquiavel acreditava. Antes de desistirmos, no entanto, é preciso ter a certeza de que estamos realmente num beco sem saída. Se for esse o caso, não nos resta outra alternativa senão admitir que não é possível conhecer verdadeiramente as crenças que estamos a estudar. E não devemos sentir por isso que poderíamos ter feito melhor. Procurar encontrar uma inteligibilidade absoluta significa adoptar uma visão excessivamente optimista acerca daquilo que somos capazes de resgatar do passado.

¹ Veja-se, por exemplo, Collish, 1971, p. 330, acerca da alegada ausência de um princípio de Maquiavel neste ponto.

4

Significação e compreensão na história das ideias*

I

A missão do historiador das ideias¹ é estudar e interpretar um cânone de textos clássicos. E a importância de escrever esse tipo de história reside no facto de os textos clássicos sobre moral, política, religião e outras formas de pensamento conterem uma «sabedoria intemporal»² expressa em «ideias universais»³. Em resultado disso, torna-se possível aprender e beneficiar directamente da investigação desses «elementos intemporais» uma vez que eles possuem uma relevância perene⁴. Isto sugere, por sua vez, que a melhor maneira de abordar esses textos é concentrarmo-nos no que cada um deles *diz*⁵ sobre os «conceitos fundamentais» e as «questões recorrentes» da moralidade, da política, da religião e da vida social.⁶ Por outras palavras, devemos estar preparados

* Este capítulo corresponde a uma versão muito abreviada e revista de um artigo publicado originalmente com o mesmo título em *History and Theory*, 8 (1969), pp. 3-53.

¹ Sobre a enorme e confusa variedade de formas através das quais esta frase intemporal tem sido utilizada, veja-se Mandelbaum, 1965.

² Cantin, 1950, p. x.

³ Bluhm, 1965, p. 13.

⁴ Merkl, 1967, p. 3.

⁵ Jaspers, 1962; Nelson, 1962, pp. 32-33. Cf. Murphy, 1951, p. v sobre a necessidade de nos concentrarmos «naquilo que Platão disse»; Ryan, 1965, p. 219, sobre a necessidade de nos concentrarmos «naquilo que Locke disse».

⁶ McCloy, 1963, p. 7.

⁷ Sobre as questões «recorrentes» e «perenes», veja-se Morgenthau, 1938, p. 1; Sibley, 1958, p. 133; Strauss e Cropsey, 1963, Prefácio. Sobre as questões perenes como a (fundamental) garantia da «eternidade» dos textos clássicos, veja-se Lacker, 1954; McCloskey, 1957. Para uma exposição mais recente de uma posição similar, veja-se Bevir, 1994.

para ler cada um dos textos clássicos «como se tivessem sido escritos por um contemporâneo nosso». É sem dúvida essencial abordá-los dessa maneira, concentrando-nos simplesmente nos argumentos apresentados e examinando aquilo que eles têm para nos dizer acerca dos temas cernos. Mas se, em vez disso, envolvermos por uma análise das condições sociais ou dos contextos intelectuais em que esses textos foram escritos, seremos incapazes de descortinar a sua sabedoria imemorial e, desse modo, perderemos a noção da sua importância e daquilo que nos levou a estudá-los?

Estas são as proposições que pretendo discutir, criticar e, se possível, rejeitar liminarmente. A crença de que é suposto os pensadores clássicos terem reflectido sobre um determinado conjunto de «conceitos fundamentais» deu origem, parece-me, a uma série de confusões e de disparates exegeticos que há muito vêm assombrando a história das ideias. Todavia, não é fácil perceber até que ponto essa crença tem sido enganadora. É fácil criticá-la considerando-a um «erro fatal», mas ao mesmo tempo é difícil negar que os historiadores de diferentes tradições intelectuais sempre utilizaram terminologias relativamente estáveis. Mesmo se aceitarmos o argumento, discutível segundo o qual só somos capazes de definir e distinguir diferentes actividades devido a certas analogias que nos são familiares, precisaremos sempre de encontrar *alguns* critérios e regras de uso corrente de forma a identificar devidamente certos actos e a excluir outros como exemplos de uma dada actividade. De outro modo, não teremos provavelmente forma de justificar que as histórias do pensamento ético ou político dizem respeito a actividades reconhecidas. É a pretensão de que todas as actividades possuem *alguns* conceitos característicos que me parece estar na origem de certas contições. Se têm de existir algumas semelhanças que liguem todos os

momentos de uma actividade, que teremos primeiro de saber quais são de forma a conseguirmos reconhecer a própria actividade, torna-se impossível considerar qualquer actividade, ou qualquer momento dela, sem algumas ideias preconcebidas sobre o que teremos encontrar.

A relevância deste dilema para a história das ideias — e em particular para a pretensão de que os historiadores se devem concentrar naquilo que os textos clássicos dizem sobre os temas canónicos — será agora mais fácil de perceber. Não é possível encontrar apenas aquilo que um escritor disse (especialmente numa cultura que nos é estranha) sem que tal ponha em causa as nossas próprias expectativas e os nossos preconceitos acerca do que eles estão a dizer. Este dilema é bem conhecido pelos psicólogos e é consubstanciado o factor determinante do *quadro* mental do observador. Através da nossa experiência passada «somos inclinados a interpretar determinados aspectos de um certa maneira», e assim que esse quadro de referência está definido, «trata-se apenas de estar *preparado* para perceber ou reagir de uma certa forma».¹ O dilema daí resultante pode ser apresentado, tendo em conta os meus objetivos, em termos de uma proposição segundo a qual os modelos e os preconceitos que inevitavelmente organizam e aguçam as nossas percepções e pensamentos tenderão a actuar como factores determinantes daquilo que pensamos e apreendemos. Para compreender, precisamos de classificar e só podemos classificar o que não nos é familiar através daquilo que nos é familiar. O perigo recorrente, nas nossas tentativas de alargar a nossa compreensão histórica, é que as nossas expectativas acerca do que alguém estará a dizer ou a fazer acabarão por determinar a nossa compreensão, levando-nos a afirmar que o agente está a fazer algo que ele não acataria como sendo uma descrição daquilo que ele *estava* a fazer.

Bloom, 1980, p. 128.

Hacker, 1974; Bluhm, 1965, em particular a p. 15.

Alchering, 1966, p. 2.

Waple e Wollin, 1961, pp. 11-17 acerca do «vo abelhamo da liberdade política».

Alford, 1988, em particular pp. 239-240.

1) O argumento de que isto resultaria necessariamente numa história concebida em termos das nossas próprias crenças e intencões (de quem mais?) filosóficas é desenvolvido e desenvolvido em Dunn, 1980, pp. 13-28.

Esta ideia da prioridade dos paradigmas já foi explorada, com sucesso, pela história da arte¹, e deu origem a uma história essencialmente historicista acerca do desenvolvimento do Ilusionismo para dar lugar a uma história que procura identificar as mudanças nas intencões e nas convenções. Mais recentemente, uma análise similar tem sido conduzida também com sucesso na história da ciência². A minha intenção é aplicar aqui uma série de considerações similares à história das ideias. E o procedimento daí decorrente vai no sentido de tentar perceber até que ponto a actual análise histórica da ética, da política, da religião e de outras formas de pensamento está contaminada pela aplicação inconsciente de paradigmas cuja familiaridade, para o historiador, dissimula uma incapacidade de os aplicar ao passado. Não pretendo, como é óbvio, negar que a metodologia que crítico tenha conseguido obter bons resultados. No entanto, parece-me importante chamar a atenção para as várias formas como o estudo daquilo que cada autor clássico afirma corre inevitavelmente o perigo de cair em vários tipos de absurdo histórico e, ao mesmo tempo, pretendo analisar as diferentes maneiras através das quais os resultados podem ser classificados não como histórias mas, mais apropriadamente, como mitologias.

II

A mitologia mais persistente foi criada por historiadores que alimentavam a expectativa de que cada autor clássico (na história, digamos, da moral ou da teoria política) teria enunciado uma

¹ Ver-se: Gombrich, 1962, em particular pp. 55-78, cuja abordagem dos paradigmas adopto aqui. Gombrich é também o autor do epígrame: «onde há um caminho há uma vontade» (p. 75).

² Ver-se: Kuhn, 1962, em particular pp. 73-51, onde o autor apresenta a noção de «pluralidade de paradigmas». Cf. a insistência semelhante em Collingwood, 1930, em particular pp. 11-18, segundo o qual o pensamento de qualquer período é organizado segundo «condições de pressupostos absolutos». Para uma análise valiosa da teoria da ciência de Kuhn e das suas implicações na história intelectual, ver-se a Hallgrímsson, 1983, pp. 110-139.

doutrina acerca dos temas considerados constitutivos da disciplina. (O que é meio caminho andado para cair (embora inconscientemente) no paradigma de tentar «encontrar» a doutrina de um dado autor em todas as suas afirmações. A discussão daí resultante pode ser rotulada como mitologia das doutrinas.

As mitologias assumem diversas formas. Em primeiro lugar, existir o perigo de converter algumas observações dispersas ou fragmentos de um autor clássico na sua «doutrina» acerca de um determinado tema que é suposto ele ter desenvolvido. Isto, por sua vez, acaba por gerar dois tipos particulares de absurdo histórico. Um é mais característico das biografias intelectuais e das histórias anónimas do pensamento, nas quais a atenção está centrada no pensador individual (ou num conjunto de pensadores). O outro é mais característico das «histórias das ideias», nas quais o foco da intenção está voltado para o desenvolvimento de uma «ideia humana».

(O perigo mais recorrente com a biografia intelectual é o do anacronismo. Pode ter-se «descoberto» que um dado autor debruçou uma perspectiva, devido a um acaso de semelhança terminológica, sobre um argumento que ele não tinha em mente. Martíus de Pádua, por exemplo, a dada altura do seu *Defensor* Mors avança com uma observação tipicamente aristotélica acerca do papel executivo dos governantes em contraste com o papel legislativo do povo¹. Um comentador moderno que se depara com esta passagem estará familiarizado com a doutrina, importante na teoria e na prática constitucional desde a Revolução Francesa até, segundo a qual uma das condições da liberdade política reside na separação do poder executivo e do poder legislativo. As origens desta doutrina podem ser identificadas na proposição historiográfica (avangada pela primeira vez cerca de dois séculos antes a morte de Martíus) de que a passagem da República Romana a um Império exemplifica o perigo que representa para a liberdade das pessoas conferir poder político centralizado ao

¹ *Maximiliano de Pádua*, 1951, n.º, vol. 2, pp. 61-67.

representante da autoridade! Marsilius não sabia nada de historiografia, nem tão-pouco das heresias que daí se retirariam. (A sua própria reflexão deriva do Livro IV da *Politica* de Aristóteles e não está nada preocupada com a questão da liberdade política.) Nada disto, todavia, tem evitado um debate enérgico acerca da questão de saber se Marsilius teria desenvolvido uma «doutrina» da separação dos poderes e, nesse caso, de saber se ele deveria ser «considerado o fundador da doutrina»! Mesmo aqueles que negam que Marsilius possa ser considerado o fundador da doutrina tendem a justificar as suas conclusões a partir do texto de Marsilius, não se referindo ao erro que consiste em supor que ele *deveria* ter tido a intenção de contribuir para um debate cujos termos não estavam ao seu alcance!

O mesmo tipo de anacronismo tem caracterizado a discussão em torno do *dictum* avançado por Sir Edward Coke acerca do caso de Bonham, segundo o qual as leis tradicionais inglesas não escritas podem por vezes sobrepor-se aos decretos parlamentares! O comentarista moderno (em particular americano) aplicará a esta observação as ressonâncias muito mais tardias da doutrina da revisão judicial! O próprio Coke não sabia absolutamente nada sobre essa doutrina. (O próprio contexto dessa sugestão é o de um político partidário assegurando a Jaime I de que a característica definidora da lei é o costume e não, como Jaime pretendia, a vontade do soberano!) Todavia, nenhuma destas considerações históricas tem evitado a insistência na questão, desprovida de sentido, de saber se «Coke estava realmente a defender a revisão judicial», ou os argumentos de que Coke estava conscientemente a definir uma «nova doutrina» e, desse modo, a contribuir para o

«progresso da ciência política». Uma vez mais, os especialistas que não concederam a Coke o crédito de ter definido essa doutrina, em vez de terem contestado a pretensão de se analisar as intuições de Coke, basearam as suas conclusões numa reintepretação do seu texto!

Para além da eventualidade de se estar a atribuir a um autor significados que ele nunca poderia ter transmitido, existe o perigo ainda mais insidioso de prontamente se procurar nos textos dos vários doutrinistas que o observador pretende; *a priori*, encontram-se considerações, por exemplo, as observações aristotélicas que Richard Hooker lançou no Livro I do seu *Of The Lawes of Ecclesiastical Polity* acerca da sociabilidade natural! Podemos muito bem sentir que a intenção de Hooker era simplesmente — tal como acontecia com muitos advogados escolásticos desse tempo — encontrar uma forma de distinguir as origens divinas da Igreja das origens mais mundanas das associações civis. Todavia, o comentarista moderno que coloca Hooker no topo de uma «linha de descendentes» que vai «de Hooker a Locke e deste aos *Philosophes*» facilmente qualificará as observações de Hooker de «teoria do contrato social»! (Considere-se, da mesma forma, as observações sobre o deditomisso apresentadas por John Locke num ou dois capítulos do seu *Two Treatises of Government*! Provavelmente, Locke estava apenas a chamar a atenção para uma das analogias legais mais recorrentes na teoria política da época. Novamente, todavia, o comentarista moderno que olha para Locke como estando à cabeça da tradição do «governo por consentimento» facilmente encontrará algumas «passagens sobre este tema que surgem disper-

¹ Veja-se Pocock, 1965, *Idem*, 1967.

² Marsilius de Padua, 1951, 6, vol. 1, p. 232.

³ Para uma bibliografia, veja-se Marsilius de Padua, 1951, 6, vol. 1, p. 230. Para uma recriação puramente textual dessa pretensão, veja-se Pfanter, 1989, p. 58.

⁴ Pocock, 1987, em parte da pp. 50-55.

⁵ *Idem*, 1969, p. 30n.

⁶ Pocock, 1976, 7, p. 68. Para a pretensão de que era «intenção» de Coke criar a doutrina «que os tribunais americanos actualmente aplicam», veja-se também Corwin, 1938, 9, p. 365 e J. Corwin, 1948, p. 42.

⁷ Para uma recriação puramente textual, veja-se Thorne, 1938.

⁸ Hooker, 1989, I, 40, 4, pp. 89-91.

⁹ Moore, 1983, pp. 181-197.

¹⁰ Foster, 1988, II, 149, p. 367, II, 155, pp. 570-571.

sas» na sua obra para depois avançar com a «doutrina» de Locke sobre «confiança política». Considera-se ainda as observações feitas por James Harrington em *The Commonwealth of Oceana* em torno do papel dos advogados na vida política. O historiador que investigue as alegadas perspectivas dos republicanos ingleses da década de 1650 sobre a separação de poderes pode sentir-se momentaneamente desconcertado ao descobrir que Harrington («curiosamente») não faz referência aos funcionários públicos. Mas um historiador que sabe o que pode esperar da doutrina desse grupo não terá dificuldade em insistir que «isso parece ser uma afirmação vaga da doutrina». Em todos esses casos, quando um autor parece estar a sugerir uma «doutrina», somos confrontados com esta mesma questão. Se um autor pretendia apresentar a doutrina que lhe é atribuída, porque é que ele não o conseguiu fazer de forma explícita, obrigando o historiador a reconstruir as suas alegadas intenções a partir de conjecturas e suposições?

A mitologia das doutrinas pode ser igualmente ilustrada com as «histórias das ideias» em sentido estrito. O objetivo aqui (nas palavras de Arthur Lovejoy, pioneiro nesta abordagem) é traçar a morfologia de uma dada doutrina «a partir de todos os domínios da história em que ela surja». O típico ponto de partida é estabelecer um tipo-ideal dessa doutrina — seja ele da igualdade, do progresso, da razão de Estado, do contrato social, da grande cadeia do ser, da separação de poderes e por aí adiante. O perigo com esta abordagem é que a doutrina sob investigação pode facilmente ficar reficada numa entidade. Como o historiador vai procurar uma ideia previamente caracterizada, fácil será que ele comece a referir-se à forma desenvolvida da doutrina como se ela fosse imamente à própria história, mesmo se vários pensadores

não a tenham conseguido «descobrir», mesmo que ela não se tenha «manifestado» em diferentes períodos do tempo², mesmo que uma época inteira não tenha tido «consciência» dela.³ Daí resulta que os historiadores correm o risco de começar a utilizar uma linguagem mais adequada à descrição de um organismo em crescimento. O facto de as ideias pressuporem sujeitos desaparece facilmente quando às ideias se voltam apenas para si próprias. Dizem-nos, por exemplo, que o «nascimento» da ideia de progresso teve um parto fácil, pois «transcendeu» os «obstáculos ao seu surgimento» por volta do século XVI⁴ e, por isso, conseguiu desenvolver-se ao longo dos 100 anos seguintes⁵. Todavia, a ideia da separação de poderes teve mais dificuldade em ver a luz do dia. Embora tivesse quase «emergido» durante a guerra civil inglesa, nunca chegou a materializar-se verdadeiramente, de tal forma que foi preciso mais um século «desde a guerra civil inglesa até meados do século XVIII para que surgisse realmente e de forma sustentada uma divisão tripartida»⁶.

Estas reficagens dão origem a dois tipos de absurdos históricos, que valeendo ambos no género de história praticada por Lovejoy, embora não apenas aí. A tendência para procurar aproximações aos tipos ideais gera uma história quase inteiramente voltada para a identificação das «anticipações» das doutrinas e, desse modo, para um elogio da clareza demonstrada pelos seus autores. Masius de Pádua é referido pela «anticipação notável» de Maquiavel⁷. Maquiavel é apontado como estando «na origem de Marx». A teoria dos signos de John Locke é considerada «uma

Bury, 1932, p. 7.

Wolton, 1965, p. 45.

Earle, 1964, p. 2.

Bury, 1932, p. 7.

Simpson, 1966, p. 39.

Alb., 1967, p. 30.

Para uma discussão interessante da abordagem de Lovejoy, veja-se Oakley, 1984, pp. 15-40.

Earle, 1964, p. 2.

Bury, 1932, p. 30.

Veja-se Conaghan, 1950, pp. 47-72 (governo por consentimento) e pp. 116-171 (tabelas de comissões políticas); Cayton, 1965, p. 52.

Cayton, 1965, p. 52.

Lovejoy, 1964, p. 13.

Bury, 1932, p. 7.

antecipação da metafísica de Berkeley¹. A teoria da causalidade de Joseph Glanvill é louvada pela forma «como antecipou a obra de Hume². A análise de Lord Shaftesbury sobre o problema da teodicéia é enaltecida porque, «em certo sentido, antecipou Kant³. Por vezes, até mesmo a preensão de que se trata de uma análise histórica é, posta de lado e os autores do passado são simplesmente elogiados ou criticados tendo em conta a capacidade que revelaram de pensar como nós próprios pensamos! Montesquieu «antecipou as ideias do pleno emprego e do Estado-Providência»: tal demonstra a natureza «brilhante e incisiva» do seu pensamento⁴. Maquiavel pensou a política tal como nós o fazemos: é isso que o torna «imortal». O mesmo já não acontece com os seus contemporâneos: o que torna as suas perspectivas políticas «completamente irrealistas⁵. Shakespeare («um autor eminentemente político») revelava grande cepticismo quanto «à possibilidade de uma sociedade inter-racial e tolerante»: esse é um dos aspectos que confere valor aos seus «textos sobre educação moral e políticas⁶. E por aí adiante.

Encontramos um outro absurdo associado a estes disparates nas discussões intermináveis sobre se uma dada «ideia unitária» pode ter «realmente emergido» num determinado período e se ela está «realmente presente» na obra de um certo autor! Considera-se novamente as histórias da ideia da separação de poderes. Será que a doutrina já está presente nas obras de George Buchanan? Não, pois ele «não a definiu totalmente», embora nessa época «ninguém tenha chegado tão perto⁷. Mas terá sido nessa «altura» que começaram a surgir as primeiras propostas constitucionais apresentadas pelos realistas na guerra civil inglesa? Não,

Armstrong, 1965, p. 382.

Popkin, 1953, p. 300.

Cassirer, 1955, p. 151.

Morris, 1966, pp. 89-90.

Kaula, 1964, pp. 1. 1. Para uma crítica, veja-se Anglo, 1966.

Bloom e Jaffe, 1964, pp. 1. 2. 1. 30.

Gayn, 1965, p. 9.

pois não se tratava ainda de «doutrina pura¹. Ou considere-se ainda as histórias da doutrina do contrato social. Já existia a doutrina nos folhetos produzidos pelos Huguenotes nas guerras religiosas francesas? Não, pois as suas ideias não estavam ainda «suficientemente desenvolvidas». Mas estaria talvez presente nas obras dos seus adversários católicos? Não, pois os seus enunciados eram ainda «incompletos», embora eles estivessem «claramente mais avançados². »

O primeiro esboço da mitologia das doutrinas está assim assente, nessas diferentes configurações, num erro de interpretação de observações dispersas e ocasionais produzidas por teóricos clássicos sobre os temas que os historiadores estariam à espera que eles tivessem desenvolvido. A segunda manifestação dessa mitologia, na qual pretendo centrar agora a minha atenção, refere-se a uma inversão desse erro. Um autor clássico que não tenha sido capaz de criar uma doutrina reconhecível sobre um dos temas obrigatórios é criticado por não ter conseguido desenvolver a sua missão.

A investigação histórica da teoria moral e política está tradicionalmente evadida por uma versão demonológica (mas com grande influência) desse erro. Essas disciplinas, como nos lembrem logo de início, estão ou deviam estar ligadas aos «verdadeiros padrões» eternos ou, pelo menos, tradicionais³. Considera-se assim desejável fazer a história desse temas tendo em conta o «tom menos incisivo» que caracteriza a reflexão moderna «sobre a vida e os seus objectivos» e tomar como centro dessa história a análise dos responsáveis por esse colapso⁴. Thomas Hobbes, ou por vezes Nicolau Maquiavel, foi considerado o responsável pelo

Alte, 1967, p. 10.

Cooper, 1957, p. 89.

Morris, 1967, p. 12.

Bloom e Jaffe, 1964, pp. 1. 2. Para uma crítica desta crença da filosofia política na auto-educação ou no restabelecimento de certas «verdades finais», veja-se Kaufman, 1964. Para uma defesa, veja-se Chopcey, 1962.

pecado original da desobediência humana! Os seus contemporâneos são assim essencialmente clogiados ou culpabilizados de acordo com a sua acitação ou subversão dessa mesma «verdade»? Leo Strauss, o principal proponente desta abordagem, «não hesita em declarar», perante as obras políticas de Maquiavel, que elas devem ser denunciadas como «amorais e irreligiosas». Não hesita igualmente em assumir que o vigor da sua denúncia não entra em contradição com o seu objectivo de tentar «compreender» as obras de Maquiavel. Aqui, o paradigma determina a direcção de toda a investigação histórica. A história só pode ser re-interpretada se o próprio paradigma for abandonado.

Todavia, a versão mais influente deste tipo de mitologia das doutrinas consiste em atribuir aos autores clássicos doutrinas que lhes são próprias mas que eles inexplicavelmente não desenvolveram. O que dá origem, por vezes, a extrapolações a partir do que essas grandes figuras afirmaram de modo a atribuir-lhes crenças que convém ao observador/ Tomás de Aquino pode não ter-se referido à «insensata «desobediência civil»», mas certamente «não a teria aprovado»? Marsilius de Padua teria certamente aprovado a democracia, uma vez que «a soberania por ele defendida dizia respeito ao povo». Richard Hooker, por seu lado, «não ficaria muito feliz», já que «a sua concepção aristocrática, religiosa e ampla da lei tem sido reduzida a um mero veículo da vontade popular»? Tais exercícios podem parecer meramente bizarras, mas podem também assumir um cariz mais sinistro, como estes casos talvez dêem a entender: uma forma de impor os

Para esta perspectiva sobre Habbes veja-se Strauss, 1953, para esta perspectiva aqui cada a Maquiavel, veja-se Strauss, 1958.

Nestes mesmos termos, veja-se, por exemplo, o ataque desferido contra Anthony Ascham e a defesa do Earl de Chrounton em Colman, 1962, pp. 69-99, 197-311.

Strauss, 1958, pp. 11-12.

Strauss, 1958, p. 14.

Grantston, 1964, pp. 34-35.

Marsilius de Padua, 1951, vol. I, p. 312.

Simola, 1949, p. 796.

4. SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 93

nosso próprios preconceitos a autores carismáticos sob a capa de uma especulação histórica inofensiva. A história transforma-se assim numa série de partidas que pregamos aos mortos.

A estratégia mais comum, porém, é pegar numa certa doutrina que um dado autor deveria ter referido, embora não o tenha conseguido fazer, e depois criticá-lo pela sua incompetência. A prova acabada do domínio exercido por esta abordagem é que ela nunca foi posta em causa enquanto método de análise na história das ideias políticas, até mesmo pelo mais anti-essencialista dos cientistas políticos, T. D. Weldon. A primeira parte do livro *States and Morals* apresenta as diferentes «definições de Estado» que todos os cientistas políticos «ou formularam ou tornaram por adquirido». Ficamos a saber que todas as teorias do Estado podem ser divididas em dois grupos principais: «Alguns delinuem-no como uma espécie de organismo, outros como algo parecido com uma máquina». Partindo desta conclusão, Weldon vem examinar as principais teorias sobre o Estado que têm sido propostas. Mas, chegado a este ponto, Weldon apercebe-se que mesmo «aqueles autores que são considerados genericamente como os teóricos mais influentes nessa área» acabam por nos desiludir sobremancira, pois poucos entre eles são capazes de expor as suas teorias sem «inconsistências ou contradições». Hegel parece ser o único autor «totalmente fiel» a um dos dois modelos considerados por Weldon como os «grandes objectivos» de todo o pensamento político. Um autor menos autoconfiante chegaria a este ponto e questionar-se-ia provavelmente se a sua caracterização inicial do que esses teóricos pensavam estar a fazer estaria correcta. E talavia, Weldon limita-se a dizer que não deixa de parecer «estranho que, depois de mais de dois mil anos de pensamento», quase todos se revelem tão confusos!

A literatura exegética está repleta de casos relacionados com esta mitologia das doutrinas. Considere-se, por exemplo, o lugar

ocupado na teoria política pelas questões ligadas às eleições e à tomada de decisões e ainda ao papel da opinião pública em termos genéricos. Tais questões assumem uma importância crucial na recente teoria política democrática, embora não tivessem despertado grande interesse nos autores anteriores à implantação das modernas democracias representativas. Aparentemente, seria desnecessário referir a importância do contexto histórico. Ainda assim, os historiadores continuam a criticar a *República* de Platão pelo facto de ela «omitir» a «influência da opinião pública» ou a atacar John Locke e o seu *Two Treatises* por ter omitido «todas as referências à família e à raça» e por não ter deixado «totalmente clara» a sua opinião sobre o sufrágio universal.¹ É de facto surpreendente, asseguram-nos, que nenhum dos «grandes autores de política e de direito» se tenha debruçado convenientemente sobre o problema da tomada de decisão.² Considere-se, da mesma forma, a questão de saber até que ponto o poder político está sujeito à manipulação por parte dos actores socialmente privilegiados. Esta é também uma das questões mais prementes para os teóricos democráticos, embora não tenha tanta importância para aqueles que não defendem a vontade popular.³ O papel do contexto histórico é óbvio mas, uma vez mais, não tem sido suficiente para evitar que os comentadores critiquem Maquiavel, Hobbes e Locke por nenhum deles ter contribuído para o «progresso» desta discussão quase exclusivamente moderna.⁴

Uma forma de mitologia ainda mais influente consiste em criticar os clássicos segundo o postulado, *a priori*, de que esses

¹ Sabine, 1951, p. 67.

² Aaron, 1955, pp. 284-285.

³ Friedich, 1964, p. 178.

⁴ Veja-se Plamenatz, 1963, vol. I, p. 43, sobre a «grande omissão» de Maquiavel; Russell, 1946, p. 578, sobre o falhanço de Hobbes em «anotar conscientemente a importância do conflito entre diferentes classes»; Hacker, 1961, pp. 192, 285, referindo-se a essa

«grande omissão» no pensamento de Maquiavel, assim como no de Locke; Ferrer, 1964, p. xxx, sobre o facto de Maquiavel não ter contribuído para o «progresso» da teoria de que a organização social está na base da política.

autores acreditavam que os textos que estavam a escrever constituíam a contribuição mais sistemática que eles eram capazes de oferecer à sua disciplina. Se começarmos por assumir, a título de exemplo, que uma das doutrinas que Richard Hooker estaria a enunciar em *Laws* era uma análise das «bases das obrigações políticas», então «as perspectivas políticas de Hooker estão incompletas» pois ele não fez qualquer esforço para refutar a teoria da soberania absoluta.⁵ Da mesma maneira, se começarmos por assumir que uma das preocupações principais de Maquiavel em *O Príncipe* é explicar «as características dos políticos», não «será então difícil para um cientista político contemporâneo mostrar que a visão de Maquiavel é «extremamente parcial e não sistemática».⁶ Uma vez mais, se começarmos por assumir que a obra de Locke, *Two Treatises*, inclui todas as doutrinas que ele pretendia enunciar sobre «a lei natural e a sociedade política», poder-se-á então perguntar por que é que ele foi incapaz de «defender um Estado universal».⁷ E, novamente, se começarmos por assumir que um dos objectivos de Montesquieu em *De l'Esprit des Loix* terá sido enunciar uma sociologia do conhecimento, então «constituirá sem dúvida um «falhanço» não ter conseguido explicar quais as suas principais determinantes, tal como «o deveremos acusar» de não ter sido capaz de aplicar a sua própria teoria.⁸ Mesmo com todos estes «falhanços», assim como com a versão oposta desta mitologia, há uma questão que continua por responder: será que esses autores alguma vez tiveram a intenção, ou poderiam ter pretendido, fazer aquilo de que são acusados de não ter feito?

⁵ Davies, 1964, p. 80.

⁶ Dahl, 1963, p. 113.

⁷ Cox, 1964, pp. xv-189.

⁸ Sand, 1964, pp. 144, 153.

III

Gostaria agora de analisar um segundo tipo de mitologia que tende a surgir pelo facto de os historiadores inevitavelmente abordarem as ideias do passado. Pode muito bem acontecer que o pensamento dos autores clássicos não seja consistente ou não consiga mesmo dar-nos uma visão sistemática das suas crenças. Suponham, todavia, que o paradigma referente ao método da investigação defende novamente a necessidade de definirmos as doutrinas dos autores clássicos sobre cada um dos temas essenciais da disciplina. Torna-se então perigosamente fácil para o historiador acreditar que a sua tarefa consiste em atribuir a esses textos uma coerência que eles aparentemente não possuem. Esse perigo torna-se ainda maior pela dificuldade óbvia em preservar a ênfase e o tom próprio de uma obra quando a parafraçamos, assim como pela tentação subsequente de tentar encontrar uma «mensagem» que possa ser resumida e mais facilmente transmitida.

Toda a história da filosofia moral e política está impregnada desta mitologia da coerência.³ Se «a opinião académica actual» não encontra qualquer coerência em *Latus* de Richard Hooker, a lição é continuar a procurar, pois deve existir aí uma coerência. Se houver dúvidas quanto aos «temas mais importantes» da filosofia política de Hobbes, é dever do exegeta descobrir a «coerência interna da sua doutrina» através da leitura sistemática de textos como *Leviathan* até que o argumento — numa frase reveladora «adquira alguma coerência».⁴ Se não existir um sistema coerente «facilmente acessível» ao estudante da teoria política de Hume, o

³ Para um estudo recente de alguns temas relacionados, veja-se Lemon, 1968, pp. 278-287.

⁴ Um argumento semelhante acerca do problema de conciliar diferentes níveis de abstracção foi apresentado em Pocock, 1962. Para uma crítica da abordagem de Pocock, bem como da minha, acerca dos níveis da coerência, veja-se Han, 1997.

⁵ MacCrack, 1968, p. 163.
Waldenker, 1957, p. vii.

4. SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 97

dever do exegeta é «persecutar obra atrás de obra» até encontrar, «a todo o custo», o «maior grau possível de consistência do conjunto» (uma vez mais, numa frase reveladora). Se as ideias políticas de Herder «raramente estão organizadas de modo sistemático» e surgem «dispersas ao longo dos seus escritos, por vezes nos contextos mais inesperados», o dever do exegeta é tentar «apresentar as suas ideias de uma forma relativamente coerente».⁵ As metáforas habitualmente utilizadas para descrever a tarefa do investigador — o esforço e a busca — não podiam ser mais reveladoras. A ambição é «chegar» a uma «interpretação unificada», de forma a «atingir» uma «visão coerente do sistema de um autor».⁶

Este procedimento confere uma coerência ao pensamento dos principais filósofos e a aparência de um sistema fechado, que eles provavelmente nunca atingiram ou nunca pretendiam atingir. Se assumirmos de início, por exemplo, que o trabalho de interpretação da filosofia de Rousseau deve centrar-se na descoberta do seu «pensamento fundamental», o facto de ele ter contribuído durante várias décadas para diferentes áreas de investigação facilmente deixará de ser uma questão importante.⁷ Se assumirmos, à partida, que todos os aspectos do pensamento de Hobbes foram concebidos como contribuição para um sistema «Cristão» mais abrangente, deixará de fazer sentido sugerir a leitura da sua autobiografia de forma a clarificar um ponto tão crucial como as relações entre a ética e a vida política.⁸ Se partirmos do princípio que no caso de Edmund Burke existe uma «filosofia moral coerente» por detrás de tudo o que ele escreveu, não há qualquer problema em tratar «o conjunto das suas obras publicadas em vida» como «um corpo único de pensamento».⁹ O ponto a que

⁵ See want, 1968, pp. v-vii.

⁶ Bonard, 1965, pp. xix, 139.

⁷ Walden, 1965, p. 10.

⁸ Cassen, 1954, pp. 46, 62.

⁹ Bosel, 1961, p. 28.

¹⁰ Parlan, 1956, pp. 2, 4.

estes procedimentos podem chegar fica bem patente num influente estudo do pensamento social e político de Marx, no qual se considera necessário, para justificar a exclusão das contribuições de Engels, referir que Marx e Engels eram «dois seres humanos distintos»¹.

Claro que acontece, por vezes, os objetivos e o êxito de um dado autor serem tão diversos que acabam por contrariar os esforços de tais exegetas para obter um sistema coerente a partir dos seus pensamentos. Não raro, todavia, dão origem a uma forma inversa de absurdo histórico: a ausência de um sistema torna-se pretexto para lançar o descrédito sobre um autor. Por exemplo, considerava-se indispensável em termos ideológicos e convenientemente em termos exegeticos que as diferentes teses de Marx estivessem disponíveis em meia dúzia de capítulos. Todavia, e apesar dos esforços envidados pelos críticos de Marx, esse tipo de sistema continua difícil de encontrar. Uma das razões para tal reside no facto de Marx se ter preocupado com uma grande variedade de questões sociais e políticas. Ainda assim, tem sido recorrentemente criticado pela «natureza fragmentária» da sua teoria e por nunca a ter conseguido estruturar de forma organizada. Estas críticas emergem ainda mais rapidamente quando um autor é classificado, à partida, segundo um modelo ao qual eles deveriam ter aspirado. Se assumirmos, por princípio, que todos os pensadores conservadores defendem necessariamente uma concepção «orgânica» do Estado, então Lord Bolingbroke «deveria ter assumido» essa posição e não deixa de ser estranho que ele não tenha estruturado os seus argumentos dessa forma². Se defendermos, *a priori*, que qualquer filósofo que analise a teoria da justiça terá necessariamente de reflectir sobre uma das três perspectivas «básicas» a esse respeito, então, sem dúvida, o facto de nem Platão nem Hegel terem cumprido esse requisito serve para mostrar que eles «não quiseram

1 SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 99
tomar uma posição definitiva» sobre essa matéria³. Em todos esses casos, a coerência ou a falta dela deixa rapidamente de ser uma descrição histórica dos pensamentos transmitidos por um autor.

A objecção é óbvia, mas não foi o suficiente, na prática, para impedir o desenvolvimento da mitologia da coerência em duas direcções que só podem ser designadas de metafísicas no sentido mais pejorativo do termo. Em primeiro lugar, defende-se que pode ser adequado, com o objetivo de extrair uma mensagem com o máximo de coerência, não dar importância às declarações de intenções que os próprios autores apresentaram para justificar o seu trabalho ou até mesmo desvalorizar obras inteiras que possam comprometer a coerência dos seus sistemas de pensamento. A literatura exegetica sobre Hobbes e Locke permite-me ilustrar ambas as tendências. Sabe-se actualmente que, nos seus primeiros livros de teoria política, Locke pretendia apresentar e defender um ponto de vista marcadamente conservador e até mesmo autoritário⁴. Ainda assim, alguns cientistas políticos continuam a rotular as teses de Locke como «liberais» sem terem em conta o facto de que Locke apenas as formulou quando já tinha cinquenta anos e que ele próprio as teria repudiado vinte anos antes⁵. Locke com trinta anos ainda não é, evidentemente, «Locke», mostrando um grau de patriarcalismo a que o próprio Sir Robert Filmer nunca aspirou.

Quanto a Hobbes, sabe-se a partir das suas próprias afirmações qual o carácter que ele pretendia atribuir à sua teoria política. (*Leviathan*, como Hobbes afirma na conclusão, foi escrito «sem qualquer outra intenção» para além de mostrar que o «Direito

¹ Adler, 1967, p. xi; Band, 1967, p. 22; Adler, 1967, pp. ix-xi; promete (no seu Prefácio a Band, 1967) que o *Institution for Philosophical Research* continuará a «transformar» o pensamento de diferentes opiniões sobre outros assuntos «num conjunto ordenado de pontos claramente definidos». Entre os temas que serão objecto dessa organização encontram-se o progresso, a felicidade e o amor.

² Adams, 1967, pp. 7-10, 63-83.

³ Schlegel, 1968, pp. 309-310.

⁴ Avineri, 1968, p. 3.

⁵ Sabine, 1951, p. 612.

⁶ Heamslaw, 1978, p. 233.

Civil dos Soberanos e o Dever e Liberdade dos Súbditos» podem estar baseados «nas Inclinações Naturais da Humanidade» e que uma teoria assim sustentada deve centrar-se na «Relação mútua entre Protecção e Obediência»¹. No entanto, há quem insista que este «elemento científico» do pensamento de Hobbes não passa de um aspecto dispartado de um «todo religioso» transcendente. Além disso, o facto de o próprio Hobbes, aparentar não ter consciência deste sistema superior de coerência leva-o a contra-argumentar e não a retrair-se. Hobbes «não consegue simplesmente deixar claro» que a sua análise da natureza humana serve, «na verdade», um propósito religioso. Teria sido «muito mais fácil» se Hobbes tivesse «falado em termos de obrigações morais e civis» e, desse modo, a «verdadeira unidade» e o carácter basicamente religioso de todo o seu «sistema» tornar-se-iam evidentes².

Quanto à outra tendência metafísica a que a mitologia da coerência dá origem: uma vez que é suposto que os textos clássicos possuam uma «coerência interna» a qual deve ser revelada pelo exegeta, os obstáculos a essa tarefa, como por exemplo aparentes contradições, não devem ser encarados como verdadeiros obstáculos pois elas não constituem verdadeiras contradições. A ideia, por outras palavras, é que a questão correcta a colocar em tais situações duvidosas não é se o pensamento do autor em causa revela inconsistências mas sim «como devem ser interpretadas essas contradições (ou aparentes contradições)?»³. A explicação proveniente do princípio da navalha de Ockham (segundo a qual uma aparente contradição pode muito ser uma contradição) é explicitamente posta de parte. Tais incompatibilidades, dizem-nos, não devem ficar por resolver, devem sim servir para apontar a uma «compreensão mais ampla de toda a teoria»⁴ da qual as

4 - SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 101

contradições, obviamente, são apenas uma parte não sublimada. A própria ideia de que «as contradições e divergências» de um dado autor podem «dar a entender que o seu pensamento mudou» foi desacreditada por uma autoridade influente como tratando-se de mais um equívoco da cultura otocentista⁵.

Raciocinar nestes termos significa convidar o historiador das ideias a seguir um caminho académico que aponta para a «resolução de antinomias». Informam-nos, por exemplo, que o nosso objectivo ao estudarmos a política de Maquiavel não deve ser restringido a algo tão óbvio como a tentativa de caracterizar os desenvolvimentos do seu pensamento entre a conclusão de *O Príncipe* em 1513 e dos *Discorsi* em 1519. A tarefa mais apropriada deve ser, pelo contrário, tentar construir, no caso de Maquiavel, um esquema de crenças suficientemente genérico para que as doutrinas de *O Príncipe* possam ser *aufgehoben* nos *Discorsi* de tal forma que todas as aparentes contradições tenham sido anuladas⁶. A historiografia do pensamento social e político de Marx aponta no mesmo sentido. Não é permitido a Marx ter mudado de opinião entre a toada humanística dos *Manuscritos de Economia Política* e o sistema aparentemente mais mecânico delineado durante vinte anos no primeiro volume de *O Capital*. Dizem-nos por vezes que a tarefa mais adequada é emprender «uma análise estrutural de todo o pensamento de Marx», de forma a que essas aparentes contradições possam ser vistas como parte de «um único corpo»⁷. Já outras vezes defendem, pelo contrário, que os primeiros textos mostram-nos que Marx esteve sempre «obcecado com uma visão moral da realidade», o que constituiu uma forma de desvalorizar as suas últimas pretensões científicas, uma vez que ele

¹ Strauss, 1952, pp. 30-31.

² Para uma panorâmica desta perspectiva, veja-se Cochrane, 1961. A ideia surge nas obras de Federico Chabod e (especialmente) de Friedrich Meinecke. Para uma análise crítica desses argumentos, veja-se Banton, 1961.

³ Avineri, 1968, p. 2.

⁴ Hobbes, 1996, pp. 480, 491.

⁵ Hoel, 1964, pp. 64, 116-117, 130-132.

⁶ Harrison, 1955.

⁷ Macpherson, 1962, p. viii.

«surge não como um cientista da sociedade, estatuto que sempre reivindicou, mas antes como um pensador moralista ou religioso»¹.

Esta crença na importância da resolução de anomalias chegou mesmo a ser defendida de forma explícita. O responsável, Leo Strauss, insistiu na ideia de que a chave para a compreensão dos supostos «disparates» cometidos pelos «mestres da arte da escrita» reside nas ameaças de perseguição e nos seus efeitos prováveis na expressão do seus pensamentos². Durante «épocas de perseguição» devemos deixar as nossas crenças menos ortodoxas nas «entrelinhas» («a expressão», o que nos deixa mais descansados, «é claramente metafórica»). Daí resulta que, caso um «autor competente», perante uma situação dessas, se contradiga na apresentação das suas ideias então «deveremos suspeitar» que essas aparentes contradições foram criadas deliberadamente com o intuito de comunicar aos seus leitores «mais inteligentes e dignos de confiança» que ele se opunha às visões ortodoxas que aparentemente estava a defender.

O problema deste argumento é que ele depende de duas posições *a priori*, as quais, embora pouco plausíveis, são tratadas como «factos». Em primeiro lugar, a direcção da investigação assenta na ideia de que para se ser original é preciso ser-se subversivo. É este o critério que nos permite saber em que textos devemos procurar as doutrinas nas entrelinhas. Em segundo lugar, qualquer interpretação baseada numa leitura entrelinhas fica virtualmente imune à crítica pelo simples «facto» de que «as pessoas descuidadas são leitores pouco atentos». E, assim, não conseguir «encontrar» a mensagem que está entrelinhas é estar desatento, ao passo que «encontrá-la» é ser inteligente e digno de confiança.

¹ Tuckett, 1961, pp. 7, 11, 21. Isto permite-nos chegar à conclusão, bastante útil, de que a «relevância» atribuída normalmente aos textos clássicos para em Alan A. por, a sua obsessão religiosa significa que «de tinha muito pouco a dizer nos «solos» ou «capa lisso» (p. 253) e «não continham positivamente, mesmo mesmo um pequeno sorriso para as questões da liberdade» (p. 239).

² Strauss, 1957, pp. 14, 29, 30, 32.

Mas supõemham que exigimos provas de que se trata realmente de «épocas de perseguição» e se, em consequência, deveremos ou não tentar ler nas entrelinhas. Respondem-nos com dois argumentos obviamente circulares. Como é que podemos reconhecer as épocas de perseguição? São aquelas em que os autores heterodoxos são forçados a cultivar esta «técnica peculiar de escrita». Deveremos assumir que essa técnica é posta em prática invariavelmente? Não devemos assumir que ela está presente «quando não é necessária». Assim, para além desta defesa explícita, torna-se difícil perceber de que forma a insistência segundo a qual devemos procurar a «coerência interna» do pensamento de um dado autor pode dar origem a algo mais do que que visões mitológicas acerca daquilo que eles realmente pensaram.

IV

— Ambas as mitologias que analisei derivam do facto de os historiadores das ideias inevitavelmente se confrontarem, ao estabelecer um autor, com alguns preconceitos quanto às características definidoras da disciplina para a qual é suposto esse autor ter contribuído. Pode parecer, todavia, que mesmo se essas mitologias proliferarem neste nível de abstracção, elas dificilmente surgirão ou serão muito mais facilmente detectadas e relativizadas — quando os historiadores procuram apenas descrever a economia interna e os argumentos de uma única obra. Considera-se frequentemente que os textos clássicos não colocam grandes problemas no que diz respeito à análise dos seus conteúdos e dos seus argumentos. Deste modo, torna-se ainda mais importante insistir que mesmo a este nível somos confrontados com outros dilemas relacionados com a prioridade dos paradigmas, assim como corremos o risco de a exegese histórica degenerar em mitologia.

Quando pensamos no significado que um dado texto pode ter para nós, torna-se mais fácil, em primeiro lugar, descrever essa obra e a sua alegada relevância de forma a não permitir análises

acerca do que o seu autor pode ter pretendido dizer. Esta confusão dá normalmente origem a um tipo de discussão que pode ser denominada de mitologia da prolepse, um tipo de mitologia que surge quando estamos mais interessados no significado retrospectivo de um dado episódio do que no seu significado para o actor que o viveu. Por exemplo, não raro tem sido sugerido que a ascensão de Petrarca ao Monte Ventoux assinala o desportar da Renascença. Ora, de um ponto de vista romântico, tal pôde dar-nos a entender o verdadeiro significado da acção de Petrarca e o interesse que pode ter para nós. Mas nenhuma perspectiva assente nessa descrição poder-nos-ia dar verdadeiramente conta da motivação das acções de Petrarca ou do significado do seu acto¹. Em suma, a mitologia da prolepse serve para ilustrar a assimetria entre o significado que um observador considera ter encontrado num dado episódio histórico e o significado do próprio episódio.

Uma prolepse desse género, que aparece recorrentemente, tem sido a tentativa de estigmatizar as ideias políticas de Platão na *A República* como sendo as de «um político de um partido totalitário». Outra tem sido o argumento de que as ideias políticas de Rousseau não só «concederam uma justificação filosófica ao Estado totalitário e ao democrático», como também a força dessa «contribuição» foi tal que a Rousseau deveriam ser «imputadas especiais responsabilidades pela emergência do totalitarismo»². Em ambos os casos, uma perspectiva que até pode ser verdadeira quanto ao significado histórico de uma obra confunde-se com uma análise do que o seu autor estava a fazer que pode não ser, em princípio, verdadeira.

Estas versões toscas da mitologia podem ser (e foram) expostas com demasiada facilidade. Mas tal não foi suficiente para

¹ A este respeito, e para outros exemplos desse tipo, veja-se a discussão em Dunn, 1965, pp. 149-181.

² Popper, 1962, vol. I, p. 169.

Bronowski e Mizlish, 1960, p. 303.

Chapman, 1956, p. vii. O italiano é merit. Para as análises aí discutidas, veja-se por exemplo Gough, 1941, p. 67 e, em particular, Tatham, 1952, onde é sugerido (p. 43) que Rousseau «é o pai da demoracia totalitária».

4 - SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 105

impedir esse mesmo tipo de prolepse de reaparecer, de forma menos perceptível, em análises de outros cientistas políticos importantes. A título de exemplo, considere-se os casos de Maquiavel e Locke. Maquiavel, afirmam frequentemente, «foi o fundador das tendências políticas modernas»¹. Com Maquiavel «abre-se a porta de entrada para o mundo moderno»². Esta ideia pode muito bem fornecer-nos uma perspectiva verdadeira da importância histórica de Maquiavel (embora pareça estar assente numa visão ingénua da causalidade histórica). O problema é que esse argumento é utilizado, não raro, para introduzir a discussão acerca dos elementos caracteristicamente «modernos» do pensamento de Maquiavel e chegou mesmo a ser apresentado como um ponto de partida para reflectirmos sobre «o propósito das lições políticas de Maquiavel»³. O perigo aqui não é apenas o de «identificar» com demasiada facilidade os elementos «modernos» que o observador está programado para encontrar. Existe também o risco de tais interpretações colocarem de parte outras perspectivas plausíveis acerca dos objectivos dos escritos políticos de Maquiavel.

Um problema similar tem deturpado a discussão da filosofia política de Locke. Somos frequentemente informados (sem dúvida correctamente) de que Locke foi um dos fundadores da moderna escola empírica e liberal do pensamento político. Mas, não raro, essa caracterização é posta em causa quando se pressupõe que o próprio Locke era um teórico político «liberal»⁴. O que faz com que uma afirmação sobre a importância de Locke que podia estar certa se transforme numa ideia errada acerca do conteúdo das suas obras. Pois dificilmente estaria nas pretensões de Locke contribuir para uma escola de filosofia política que, como sugere esta interpretação, era sua grande ambição tornar possível⁵. Em suma,

¹ Winarski, 1963, p. 247.

² Cassirer, 1946, p. 140.

³ Winarski, 1963, p. 273. O italiano é merit.

⁴ Como é assumido em Gough, 1950; Gough, 1957; Plamondon, 1963 e Seliger, 1968. Para uma análise desta confusão e sua correcção, veja-se Dunn, 1969, pp. 29-31, pp. 306. Veja-se também Tully, 1974, em particular pp. 2, 6, 73-79.

o sinal mais evidente de que estamos perante a mitologia da prolepse é que a discussão fica exposta ao género mais violento de crítica que pode ser lançada contra os tipos de explicação teleológica: o episódio tem de esperar pelo futuro para que o seu significado possa ser desvendado.

Mesmo quando se tem em devida conta estas observações, o objectivo aparentemente simples de descrever o conteúdo de um dado texto clássico pode também ele dar origem a problemas desse tipo. Na verdade, continua a ser possível ao observador apresentar uma descrição errada, através de um processo de sintetização histórica, do significado original do texto. Este perigo coloca-se quase sempre que se tenta compreender outra cultura ou um esquema conceptual que não nos é familiar. Se há alguma esperança de o observador conseguir explicar, com sucesso, esse conhecimento à sua própria cultura, é obviamente arriscado, mas também inevitável, que ele aplique os critérios de classificação e de entendimento que lhe são familiares. O perigo concomitante é que o observador pode «encontrar» algo aparentemente familiar no decurso da análise de um argumento não familiar e pode, em consequência disso, apresentar uma descrição errada.

A análise em história das ideias está marcada por duas formas particulares dessa estreiteza de espírito. Em primeiro lugar, há o perigo de o historiador fazer um uso errado da sua posição privilegiada na descrição da aparente *relação* de alguma afirmação num texto clássico. Um argumento numa obra pode fazer lembrar ao historiador um argumento similar apresentado noutra obra mais antiga ou que aparentemente o contradiz. Em qualquer dos casos, o historiador pode partir erradamente do princípio que era intenção do autor referir-se a esse outro autor mais antigo e, desse modo, acaba por referir-se, incorrectamente, à «influência» dessa obra mais antiga.

Não pretendo com isto sugerir que o conceito de influência esteja desprovido de poder explicativo. Todavia, o perigo é que se torna muito fácil utilizar o conceito de forma aparentemente explicativa sem antes se saber se as condições encontradas justifi-

cam a aplicação desse conceito. O resultado mais frequente é chegar-se a uma narrativa semelhante aos capítulos introdutórios do *First Book of Chronicles*, mas desprovida da justificação genética (considere-se, por exemplo, a alegada genealogia das visões políticas de Edmund Burke. O seu objectivo em *Thoughts on the Causes of the Present Discontents* era «contrariar a influência de Bolingbroke». Considera-se mesmo que Bolingbroke foi influenciado por Locke? Por sua vez, considera-se que Locke foi influenciado por Hobbes, no qual estaria certamente a pensar quando escreveu *Two Treatises*, ou teria como um dos seus objectivos contrariar a influência de Hobbes? Este, por sua vez, terá sido influenciado por Maquiavel¹, o qual terá influenciado todos².

A maior parte dessas explicações são puramente mitológicas, como facilmente se percebe se tivermos em conta as condições que seriam necessárias para explicar a presença de uma doutrina num dado autor B através da «influência» de um autor A mais antigo³. Esse conjunto de condições deveria, pelo menos, incluir: (i) que B reconhecidamente estudou as obras de A, (ii) que B não

¹ Vêja-se Mansfeld, 1965, p. 86 e cf. também pp. 41, 66, 80. Para a pretensão correspondente de que Bolingbroke «anticipou» Burke, veja-se Hart, 1965, pp. 95, 149 *et passim*.

² Mansfeld, 1965, p. 49 *et passim*. Os compêndios do século XVIII consideravam, na altura, que «a tradição de Locke» era indispensável para se compreender alguns dos textos mais evidentes desse período. Vêja-se, por exemplo, Laslet, 1961, pp. 47-53, 131.

³ Para este argumento, veja-se Strauss, 1953 e Cox, 1960.

⁴ Vale a teoria dominante. Mesmo Wolin, 1961, p. 26, insiste que «um leitor atento não pode deixar de reparar» que Locke pretendia rejeitar Hobbes. A afirmação está presente na grande maioria dos manuais de pensamento político do início da era moderna. Vêja-se, por exemplo, Marain, 1962, p. 120.

⁵ Vêja-se, por exemplo, Strauss, 1957, p. 48, para o argumento de que Hobbes «reconstruiu» a teoria de Maquiavel à filosofia política tradicional.

⁶ Vêja-se Kadu, 1964, e cf. Chérel, 1935 e Prezzolini, 1968.

⁷ Para uma análise mais completa dos problemas relacionados com a «influência», veja-se Skinner, 1966. Para a ideia de que o meu argumento é excessivamente epítico, não me sinto invalidado, veja-se Oakley, 1969, pp. 138-187. Não nego, todavia, que o conceito possa ser empregueável (fin próprio o utilizei por vezes.) Deixando apenas que os casos de a certeza de que as nossas utilizações do conceito passaram os testes que eu proponho.

poderia ter encontrado as doutrinas em causa em qualquer outro autor que não A; e (iii) que B não poderia ter chegado sozinho a essas doutrinas. Considere-se agora o meu exemplo anterior tendo em conta este modelo. Pode considerar-se que a alegada influência de Maquiavel em Hobbes, e de Hobbes em Locke, não consegue passar sequer o teste (i). É verdade que Hobbes nunca se refere explicitamente a Maquiavel e Locke nunca se refere explicitamente a Hobbes. Pode demonstrar-se que a alegada influência de Hobbes em Locke e de Bolingbroke em Burke não consegue passar o teste (ii). Burke poderia muito bem ter encontrado as doutrinas de Bolingbroke que supostamente o influenciaram numa série de panfletários políticos do início do século XVIII hostis ao governo de Walpole.¹ Locke podia igualmente ter-se deparado com as doutrinas atribuídas a Hobbes em diversas obras políticas *de facto* da década de 1650 — que Locke claramente leu, ao passo que não é muito evidente qual o seu grau de familiaridade com as obras de Hobbes.² Por fim, e como é óbvio, nenhum dos exemplos citados passaria o teste (iii). (Pode mesmo dizer-se que não se sabe muito bem até que ponto é possível passar esse teste.)

A outra forma dominante dessa estreiteza de espírito deriva do facto de os analistas utilizarem de forma errada, inconscientemente, a sua posição privilegiada na descrição do *sentido* de uma dada obra. Há sempre o perigo de o historiador estruturar um argumento de tal maneira que os seus elementos não faltar acabam por se dissolver numa familiaridade enganadora. Dois exemplos óbvios serão suficientes para ilustrar este ponto. Considere, primeiro, o caso de um historiador que decide (talvez de forma acertada) que uma das características fundamentais do pensamento político radical da Revolução Inglesa em meados do século XVII era a preocupação com o alargamento do direito de voto. Esse historiador pode depois ser levado a conceber esta

1 SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 109

exigência típica de Leveller como uma defesa da democracia. (O perigo surge quando o conceito de «filosofia da democracia liberal»³ é utilizado como paradigma para a descrição e análise do movimento de Leveller. O paradigma torna desnecessariamente difícil dar conta de alguns dos traços mais característicos da ideologia de Leveller. Se estivermos programados, por exemplo, para pensar em termos do «secularismo republicano» da liderança de Leveller, não nos surpreenderá que as suas críticas à monarquia e os seus apelos ao sentimento religioso pareçam desconcertantes. O paradigma da «democracia» terá também tendência a conduzir a investigação histórica para direcções pouco apropriadas. No pensamento de Leveller descobrir-se-á um conceito anacrónico do «Estado-Providência», assim como uma crença no sufrágio universal que nunca foram defendidos⁴.)

(Considere-se, da mesma maneira, um historiador que decide (inovamente, quem sabe, de forma acertada) que o argumento de Locke em *Two Treatises* sobre o direito de resistência perante governos tirânicos está ligado ao seu argumento acerca do lugar do consentimento numa comunidade política legitimada pela lei. Tal historiador poderá depois ser levado a utilizar a noção de «governo por consentimento» como paradigma para descrever o argumento de Locke.⁵ Estamos aqui perante o mesmo perigo. Quando falamos de governo por consentimento, estamos normalmente a pensar numa teoria acerca das condições que devem estar reunidas para legitimar as disposições legais de uma associação cívica. É assim natural olhar para o texto de Locke através desta conceptualização e encontrar, muito convenientemente, tal teoria exposta de forma bastante confusa. Todavia, quando fala de governo por consentimento, Locke não parece, de todo, ter isso em mente. A preocupação de Locke com o conceito de con-

¹ Veja-se Poind, 1964, em particular pp. 57, 109, 113 e 150.

² Para os textos de *facto* do início da década de 1650 e quanto à sua relação com Hobbes, veja-se *Essays of Politics*, capítulos 9 e 10. Sobre as fontes de Locke, veja-se Laslett, 1960.

³ Veja-se Brinkland, 1961, p. 118 e cf. Wootton, 1986, pp. 38-58, sobre a emergência da «filosofia liberal» na Inglaterra do século XVIII.

⁴ Brinkland, 1961, pp. 118, 457.

⁵ Wootton, 1986, p. 22 e cf. Wootton, 1986, p. 83.

⁶ Como, por exemplo, em Coingh, 1950, pp. 47-72.

sentimento está ligada à sua perspectiva acerca das *origens* das sociedades políticas legítimas¹. Dificilmente se poderia considerar este argumento como uma defesa do consentimento. Mas parece ter sido esse o argumento de Locke. Ora, se não conseguimos partir deste ponto, o único resultado que obteremos saldar-se-á numa descrição errada da sua teoria e, desse modo, acusá-lo-emos de ter deturpado uma doutrina que ele, na verdade, não pretendia apresentar.

O problema que aqui tenho vindo a delinear diz respeito ao facto de ser inevitável mas também perigoso para os historiadores das ideias abordar as suas fontes com paradigmas preconcebidos. Por esta altura já terão percebido que esses perigos surgem quando o historiador ignora certas observações genéricas a ter em conta na interpretação dos seus materiais. A análise destes temas permitir-me-á sintetizar as lições metodológicas em que tenho insistido.

Uma dessas observações refere-se ao facto de não se poder afirmar que um actor pretendia ou atingiu algo que ele nunca poderia ter aceite como descrição correcta daquilo que ele queria dizer ou alcançar. Esta autoridade especial dos actores sobre as suas intenções não exclui a possibilidade de um observador se poder encontrar numa posição tal que lhe permitia apresentar uma análise mais completa e mais convincente das acções do actor, mais até do que este último poderia dar de si próprio (nesta possibilidade, a psicanálise tem uma palavra a dizer). Mas impede que uma perspectiva acciável do comportamento de um actor sobreviva à demonstração de que ela estava dependente da utilização de critérios de descrição e de classificação que não estavam disponíveis ao actor. Pois, se um discurso ou uma acção tiverem sido levados a cabo conscientemente por um actor, e tiverem um sentido para esse actor, qualquer análise plausível daquilo que o actor quis dizer deve necessariamente ter em conta o conjunto de descrições a que o actor pode ter recorrido para desenvolver e classificar o que ele ou ela estavam a dizer ou a fazer.

SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 111

(Como contrário, a análise que daí resulta, por muito convincente que possa ser, jamais será verdadeiramente uma análise do discurso ou da acção do actor²).

(Ora, é precisamente essa advertência que é ignorada sempre que os autores clássicos são criticados pelos historiadores das ideias por não terem conseguido enunciar as suas doutrinas de modo coerente, ou por terem sido incapazes de elaborar uma doutrina sobre um dos temas alegadamente eternos. Na verdade, uma apreciação das acções dos actores que defende que eles falharam em algo não poderá ser considerada correcta, a não ser que fique bem claro, desde o início, que eles poderiam ter tido, e tinham de facto, a intenção de levar a cabo essa acção em particular. Aplicar este teste implica reconhecer que muitas das questões que procurarei aqui analisar (questões como, por exemplo, saber se *Marshall* enunciou uma doutrina da separação dos poderes) são, rigorosamente falando, inúteis e ociosas. Não é possível formular tais questões de forma a que pudessem fazer sentido para os actores em apreço. O mesmo teste torna evidente que as pretensões, atrás analisadas, acerca das «anticipações» — pretensões que assumem a forma de «podemos encetar a teoria de Locke» como indicadores «da antecipação da metafísica de Berkeley» — são igualmente desprovidas de lógica³. Assim, não tem qualquer sentido estudar a teoria de Locke se a nossa intenção é apenas dizer qual-quer coisa sobre Locke (dificilmente seria intenção de Locke antever a metafísica de Berkeley). Podemos contar essas histórias se quisermos, mas escrever sobre a História (embora essa seja uma atitude comum entre os filósofos) não pode ser apenas contra *Theodor*: uma outra característica das análises históricas é que o suposto das procuraram a verdade⁴.

Uma observação final, que vale a pena sublinhar, diz respeito à própria acção de pensar. Não devemos esquecer que pen-

¹ *Macpherson*, 1979, em particular pp. 155-186, 153-155, 213-216. Alguns temas aqui tratados são desenvolvidos em *Taylor*, 1984, em particular pp. 54-71.

² *Appelbaum*, 1967, p. 382.

³ Sobre este argumento veja a *Hamn*, 1980, pp. 29-32.

⁴ Para um desenvolvimento desta ideia, veja-se *Mandelstam*, 1967.

sar é uma actividade que requer grande esforço, não apenas uma manipulação de um conjunto de imagens mentais¹. O acto de reflectir cuidadosamente sobre os problemas, enquanto introspecção e observação comum aos seres humanos, não pode ser reduzido a uma actividade intencional padronizada ou mesmo uniformizada. Pelo contrário, implica uma luta, muitas vezes difícil de suportar, com as palavras e com os significados. É um desafio aos limites da nossa inteligência, que não raro nos deixa confusos. E faz-nos frequentemente chegar à conclusão que as tentativas para sintetizarmos as nossas ideias tanto dão origem a desordens conceptuais como a doutrinas coerentes. Mas é precisamente esta advertência que é ignorada sempre que o historiador insiste em organizar os pensamentos infelizmente «dispersos» de um autor clássico e os tenta apresentar de forma sistemática, ou em descobrir algum grau de coerência, por intermédio do qual os esforços e as confusões que normalmente caracterizam o acto de pensar devem desaparecer.

V

Chegados aqui, pode parecer que o raciocínio que tenho vindo a expor apresenta alguns inconvenientes. Comecei por tentar examinar os perigos que se colocam caso analisemos os textos clássicos na história das ideias como objectos de investigação auto-suficientes, concentrando-nos no que cada autor *diz* acerca de cada uma das doutrinas canónicas e, desse modo, procurando reconstituir o sentido e o significado das suas obras. Todavia, poder-se-á objectar dizendo que com cuidado e saber suficientes tais perigos podem certamente ser evitados. Mas se podem ser evitados, o que é que aconteceu à minha acusação inicial de que há algo de incrementalmente disparatado nessa perspectiva?

Como forma de responder a essa questão, vou expor uma tese complementar, embora mais consistente, à que tenho vindo

4. SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 113

a defender. Na minha opinião, a abordagem acima analisada não nos permite, em princípio, compreender adequadamente os textos que estudamos na história do pensamento. A razão fundamental, caso queiramos compreender um texto dessa natureza, é que devemos ser capazes de interpretar não apenas o significado do que foi dito, mas também a intenção que o autor em questão pode ter tido ao dizer aquilo que disse. Um estudo que se concentre exclusivamente naquilo que um autor *disse* acerca de uma dada doutrina, não apenas será inadequado, como também, em alguns casos, será a chave errada para interpretar o que o autor em questão pretendia dizer ou fazer.

Consideremos agora este ponto óbvio: os significados dos termos que utilizamos para expressar os nossos conceitos mudam por vezes com o tempo, de tal forma que uma análise daquilo que um autor disse acerca de um dado conceito pode levar-nos a interpretar erradamente o significado do texto. Vejamos, por exemplo, a recepção da doutrina do bispo Berkeley sobre o idealismo por parte dos críticos seus contemporâneos. Tanto Andrew Baxter como Thomas Reid fizeram comentários ao «egoísmo» da visão de Berkeley e foi com base nesse juízo que o seu trabalho foi discutido na *Encyclopédie*¹. Se os contemporâneos de Berkeley pretendiam acusá-lo daquilo que nós hoje consideramos como egoísmo, seria muito provável que se referissem à influência de Hobbes na sua obra, o que teria as suas consequências. No entanto, quando se referem ao seu egoísmo, o que eles pretendem realmente dizer é algo parecido com o que hoje entendemos por solipsismo?

Uma segunda e mais importante razão para pensar que aquilo que um autor diz acerca de uma dada doutrina pode revelar-se numa forma enganadora de chegar ao que ele queria dizer é o facto de os autores utilizarem frequentemente, e de forma deliberada, aquilo que poderíamos designar por estratégias retóricas obliquas.

¹ Dunham, 1980, pp. 13-28, apresenta um estudo mais completo sobre este ponto.

¹ Haysler, 1745, vol. 2, p. 280; Reid, 1941, p. 120; Foucault, 1965, pp. 1-25, 50-81.

Dessas, a mais óbvia é a ironia, a qual implica com que se distingua aquilo que é dito e aquilo que se pretendia dizer. No capítulo 6 alguns dos problemas a que esta estratégia dá origem, mas o ponto essencial pode talvez ser aqui aforado de forma resumida. Considere-se, por exemplo, a doutrina da tolerância religiosa tal como era vista pelos intelectuais ingleses por altura do *Toleration Act* de 1689. Há boas razões para se afirmar que as diferentes contribuições para o debate reverberaram, em larga medida, uma visão semelhante. Mas só a investigação histórica mais sofisticada nos permitiria reconhecer, digamos, que tanto *Shorrest-May*, a obra onde Daniel Defoe se refere aos dissidentes, como a *Letter* dirigida ao Papa por Benjamin Hoadly, onde este comenta os poderes da Igreja, e a *Letter Concerning Toleration* de John Locke transmitem uma mensagem similar sobre a importância de tolerar a divergência religiosa. Um estudo acerca do que cada autor *diz* a respeito desse assunto daria certamente origem a equívocos inúteis no caso de Defoe e a uma considerável confusão no caso de Hoadly. Apenas em Locke parece haver uma coincidência entre aquilo que ele afirma e aquilo que ele pretende realmente dizer, e mesmo neste caso será aconselhável (lembrando Swift) garantir que não há ponta de ironia no seu discurso. Em suma, é difícil saber até que ponto o facto de termos esses textos «repetidas vezes», como somos convidados a fazer, nos permite passar daquilo que é dito para uma compreensão daquilo que se pretendia dizer.

Há ainda um outro problema, de mais difícil resolução, ligado às estratégias obliquas. Podem existir razões para duvidar, como um especialista referia, que é historicamente mais creível «dizer de um dado autor que ele «acreditava no que escrevia» do que supor que ele não estaria a ser sincero. Considere-se, por exemplo, a forma como este problema se manifesta na interpretação de filósofos como Thomas Hobbes ou Pierre Bayle. Quando Hobbes discute as leis da natureza, a doutrina que denuncia

inclui a presunção de que as leis da natureza são as leis de Deus e que somos obrigados a obedecer às leis da natureza. Estes sentimentos explícitos têm sido tradicionalmente rejeitados enquanto a ideia de um céptico imprimindo a um vocabulário familiar um tom heterodoxo. Todavia, diversos comentaristas revisionistas procuram sublinhar (a configuração das palavras é reveladora) que Hobbes, na verdade, pretendia «dizer de forma muito séria aquilo que em diversas ocasiões já havia dito, que a «Lei Natural» é um mandamento divino e deve ser obedecido porque é uma «palavra de Deus»! O cépticismo de Hobbes é assim considerado um «disfarce»; quando a máscara é arrancada, Hobbes emerge como o expoente de uma deontologia cristã. O mesmo se passa com Bayle, cujo *Dictionnaire* contém doutrinas próprias de uma teologia calvinista do género mais rigoroso e implacável. Uma vez mais, face a uma mensagem tão explícita, tem sido frequente a afirmação de que Bayle não poderia estar a ser sincero. Mas, novamente, alguns comentaristas revisionistas afirmaram que, longe de ser o protótipo de um *philosophe* sarcástico, Bayle era um homem de fé, um pensador religioso cujas declarações devem ser interpretadas pelo seu valor facial, isto se quisermos compreender os seus argumentos?

Não estou preocupado em saber qual destas linhas de interpretação é a melhor, quer no caso de Hobbes quer de Bayle. O importante, para mim, é chamar a atenção para a insuficiência da metodologia que está na base destas interpretações revisionistas. Dizem-nos que um «estudo profundo dos textos», a concentração nos textos «por si próprios», será suficiente, em qualquer circunstância, para sustentar os argumentos revisionistas? Talvez, não parecem ter percebido que a aceitação destas interpretações implica a aceitação de algumas conjecturas peculiares

¹ Hobbes, 1968, p. 418; Warrender, 1957, assume uma posição semelhante, ao passo que

² Hoel, 1964, apresenta um argumento mais radical. Para uma versão mais incisiva do argumento, veja-se Altmann, 1992, pp. 71-135.

³ Veja-se Eisen, 1959, p. xv; cf. Labrousse, 1964, pp. 346-386, na discussão dos artigos de Bayle sobre David e sobre o maniqueísmo.

⁴ Hoel, 1964, p. vii; Labrousse, 1964, p. x.

sobre Hobbes, Bayle e a época em que eles viveram. Ambos foram considerados pelos *philosophes* como os seus grandes antecessores no que toca ao ceticismo. Também os críticos seus contemporâneos, assim como os seus simpatizantes, os analisaram dessa maneira, nunca duvidando que tanto um como outro pretendiam atacar violentamente as ortodoxias religiosas dominantes. Claro que é possível desvalorizar esta objecção insistindo que todos os críticos contemporâneos de Hobbes e Bayle estavam enganados, exactamente nos mesmos pontos, quanto à natureza das intenções subjacentes aos seus textos. Mas aceitar esta hipótese improvável torna apenas mais difícil de avaliar as atitudes de Hobbes e de Bayle. Ambos tinham boas razões para defender que a heretodoxia religiosa era um compromisso perigoso. Hobbes (segundo John Aubrey) viveu durante algum tempo com medo que os bispos «o mandassem para a fogueira, acusado de heresia»¹. Bayle foi demitido do cargo de professor universitário em Sedan por ser anti-católico e, mais tarde, demitido do mesmo cargo em Ratisbona por não ser suficientemente anti-católico. Se ambos os autores pretendiam que as suas obras divulgassem um sentimento religioso ortodoxo, torna-se impossível compreender a razão pela qual nenhum deles retirou das edições posteriores dessas mesmas obras — como ambos poderiam ter feito, o próprio Bayle foi aliás instado a fazê-lo — os excertos que aparentemente tinham sido mal interpretados e ainda porque é que nenhum deles procurou corrigir os supostos equívocos gerados em torno das intenções subjacentes às suas obras?

Em suma, os textos de Hobbes e de Bayle levantam questões que jamais serão resolvidas através de leituras «simas atrás das outras» até que consigamos chegar finalmente à conclusão que os conseguimos compreender. Se entretanto decidirmos como resultado de uma reflexão em torno das implicações para as quais

4. SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 117

chamci a atenção — que é muito discutível saber se o significado dos seus textos corresponde exactamente àquilo que eles afirmam, a razão para tal reside em informações que estão para além dos próprios textos. Se considerarmos, pelo contrário, que há de facto uma correspondência entre o que esses textos afirmam e os seus significados subjacentes, ficamos perante o problema de dar conta das implicações inerentes a esse comprometimento. Seja qual for a interpretação que adoptarmos, não nos é possível defendê-la com base apenas nos significados que esses textos aparentemente transmitem.

Muito mais importante, todavia, do que qualquer uma dessas observações é o facto de que, no caso de *qualquer* declaração importante, o estudo do que alguém afirma jamais constituirá um guia suficiente para compreender o que se queria realmente dizer. Para se conseguir compreender uma afirmação importante, devemos procurar alcançar não apenas o significado do que foi dito, mas também o valor que o autor atribuía às suas afirmações. Por outras palavras, devemos tentar apanhar não apenas o que as pessoas estão a dizer mas também o que eles estão a fazer quando o afirmam. Estudar o que os pensadores do passado *dissertam* sobre os temas canónicos da história das ideias representa apenas uma das duas tarefas hermenêuticas, ambas indispensáveis se o nosso objectivo é compreender, em termos históricos, aquilo que eles escreveram. Para além de tentar descorinar o significado do que eles disseram, devemos ao mesmo tempo procurar compreender o que é que eles queriam dar a entender com aquilo que estavam a afirmar.

Ao insistir nestes aspectos tenho em mente os argumentos de Wittgenstein acerca do que implicá recuperar os significados, bem como o desenvolvimento desses argumentos levado a cabo por J. L. Austin em torno dos significados e das suas utilizações. Os capítulos 5 e 6 apresentam uma abordagem mais profunda das ideias teóricas e da sua relevância para o trabalho da interpretação dos textos. Aqui, limito-me a analisar as implicações, para o estudo dos textos individuais e das ideias «militares», de se

¹ Aubrey, 1898, vol. I, p. 339.

Para mais pormenores sobre esta questão em Hobbes, veja-se Almar, 1962, e a respectiva de Bayle, veja-se Robinson, 1931.

tomar em consideração o facto de que devemos sempre colocar a questão de saber aquilo que os autores estão a fazer, assim como aquilo que eles estão a dizer, isto se o nosso objectivo é compreender os seus textos.

Para ilustrar este argumento, considere-se, em primeiro lugar, o caso de um texto individual. Descartes, nas suas *Meditações Metafísicas*, considera essencial sustentar a ideia de conhecimento incontestável. Mas qual a razão que terá levado Descartes a colocar esta questão? Os historiadores tradicionais da filosofia quase nunca a referiram; deram por adquirido que, uma vez que Descartes era um epistemologista, e uma vez que o problema da certeza é um dos problemas centrais da epistemologia, essa era uma questão que não levantava qualquer dúvida. Desse modo, foi-lhes possível concentrarem-se naquilo que entendiam ser a sua principal missão interpretativa, ou seja, analisar criticamente aquilo que Descartes afirma acerca de como alcançar um conhecimento infalível.

A minha insatisfação com esta abordagem — para utilizar os termos de R. G. Collingwood — deriva do facto de ela não nos dizer nada acerca da questão cuja solução, segundo Descartes, estava na sua doutrina da certeza¹. Consequentemente, ficamos sem saber o que Descartes pretendia ao expor a sua doutrina da forma como o fez. Face a isto, julgo que tem constituído um progresso considerável no conhecimento de Descartes o facto de alguns académicos — como Richard Popkin, E. M. Curley e outros — terem começado a aplicar precisamente estas questões ao estudo das *Meditações*². Como resposta possível, sugeriram que parte do que Descartes estava a fazer era reagir a uma nova e particularmente corrosiva versão do ceticismo que emergira da recuperação e divulgação dos antigos textos Pirrónicos no final do século XVI. Apresentaram-nos assim não apenas um novo olhar sobre as *Meditações*, como também, ao mesmo tempo, uma chave para interpretar muitos dos seus efeitos específicos. Ao fazê-lo, per-

SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 119

mitim-nos reflectir novamente sobre questões como: porque é que um texto está organizado de certa maneira; porque é que se utiliza um determinado vocabulário e não outro; porque é que certos argumentos, em particular, são escolhidos e sublinhados; porque é que, em geral, o texto possui uma identidade e uma configuração específicas.

Um conjunto semelhante de observações pode aplicar-se ao projecto de Lovejoy, que consiste em concentrar-se nas «ideias fundamentais» e em «analisar um tema importante, embora difícil de captar», durante um certo período ou mesmo «durante vários séculos». Considere-se, por exemplo, o projecto de tentar fazer a história da ideia de *nobilitas* no início da era moderna na Europa. O historiador poderia começar, como aliás deveria ser, por referir que o significado do termo, nessa época, remedia para uma qualidade moral particularmente valorizada. Ou poderia, também e com toda a legitimidade, referir que o mesmo termo era utilizado para indicar a pertença a uma determinada classe social. Como saber qual o significado a adotar em cada caso? Quando Ignatius Bricon aponta para o facto de a nobreza constituir um factor de grandeza para um monarca, embora diminua o seu poder, tanto poderíamos adoptar (tendo em mente a sua admissão por Maquiavel) o primeiro significado, como também (tendo em conta a sua posição oficial) poderíamos adoptar o segundo. Embora se ainda um outro problema pelo facto desta ambiguidade ser muitas vezes instrumentalizada pelos moralistas de forma intencional. Em certos casos, o objectivo era insistir no argumento de que uma pessoa pode possuir qualidades nobres mesmo quando não se é nobre de nascimento. A possibilidade de alguém ser considerado nobre «mais por questões de virtude do que por pertença a uma classe social» era um paradoxo típico do pensamento moral do Renascimento³. Noutros casos, o objectivo era

¹ Ver, de outros exemplos, como objectos de estudo, veja-se Lovejoy, 1960, em particular o pp. 15-17.

² Ver, por ex.,
Popkin, 1960, p. 104.

Collingwood, 1939, pp. 81-83.
Ver, se Popkin, 1960, 1979 e Curley, 1978.

insistir que, embora a nobreza seja uma questão de predicados pessoais, acontece que ela está ligada à condição do nascimento. Esta coincidência feliz foi defendida por inúmeros autores¹. Além disso, o moralista podia sempre virar essa ambiguidade contra o próprio conceito de *nobilitas*, contrastando nobreza de nascimento e torpeza de comportamento. Quando Sir Thomas More descreve, na *Utopia*, o comportamento nobre da aristocracia militar, a sua intenção podia bem ser desacreditar o conceito de *nobilitas*:

O meu exemplo, como é óbvio, está muito simplificado. Ainda assim, julgo ser suficiente para mostrar das fraquezas inerentes ao projecto de escrever histórias de «ideias unitárias». Em primeiro lugar, se quisermos compreender uma dada ideia, mesmo que seja no interior de uma determinada cultura de uma certa época, não podemos simplesmente concentrar-nos, como é o caso de Lovejoy, no estudo dos termos em que ela foi expressa. É que esses termos foram provavelmente utilizados, como o meu exemplo sugere, com intenções variáveis e incompatíveis. Nem tão-pouco podemos alimentar a esperança de que o facto de conhecermos o texto em que o discurso foi elaborado resolverá necessariamente essa dificuldade, pois o próprio contexto pode ser ambíguo. Pelo contrário, tentemos de estudar os diferentes contextos em que as palavras foram utilizadas — todas as funções que desempenham, todas as coisas que poderiam ter sido feitas com elas. O erro de Lovejoy reside não apenas no facto de encerrar o «significado essencial» da «ideia» como algo que deve «permanecer inmutável», mas também de supor que não existe necessariamente um significado «essencial» (para o qual cada autor «contribui»):

Um segundo problema, quando se faz esse tipo de história, é que as nossas narrativas perdem quase instantaneamente o contacto com os autores, do discurso. Quando eles figuram nessas histórias tal acontece geralmente porque a ideia unitária refe-

4 - SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NA HISTÓRIA DAS IDEIAS 121

vante — o contrato social, a ideia de progresso, a grande cadeia do ser e por aí adiante — surge nas suas obras e, por essa razão, defende-se que eles contribuíram para o seu desenvolvimento. (O que ficamos sem saber com essas narrativas é qual o papel trivial ou importante — que essa ideia terá desempenhado no pensamento de um dado autor. Nem tão-pouco percebemos qual o lugar — central ou periférico — que poderá ter ocupado no clima intelectual do período, em que foi elaborada. Podemos talvez ficar a saber que a expressão foi utilizada em diferentes momentos para dar conta de uma grande diversidade de questões. Todavia, não nos é possível conhecer (para recorrer ao argumento de R. G. Collingwood) *quais* as questões que a utilização dessa expressão era suposto responder e, desse modo, quais as razões que existiam para continuar a recorrer a ela.

A crítica que deve ser feita a essas narrativas históricas não é apenas que elas estão sujeitas a permanentemente perderem o sentido. O pior, quando percebemos que não existe nenhuma ideia precisa para a qual os diferentes autores tenham contribuído, apenas diversas afirmações feitas por uma variedade de diferentes actores com intenções muito diferentes, é chegar à conclusão que não se justifica fazer a história da ideia. Existe apenas a história das suas diferentes utilizações; e das diversas intenções que presidiram ao seu uso. Essa história muito dificilmente poderá ser considerada como a história de uma «ideia unitária». Na verdade, a persistência no uso de determinadas expressões diz-nos muito pouco de fidelidade acerca da persistência das questões que elas supostamente estariam a responder, como também nos dizem muito pouco sobre o que os diferentes autores queriam realmente transmitir com a sua utilização.

Em síntese, quando percebemos que há sempre uma questão que precisa de ser respondida acerca daquilo que os autores estão a fazer quando afirmam determinadas coisas, parece-me que devemos deixar de lado a pretensão de organizar as nossas histórias em torno de «ideias unitárias» ou daquilo que os autores individualmente disseram sobre os «temas eternos». Não pretendo com

¹ Veja-se, por exemplo, Humphrey, 1963, Sigs, R., 1973, 86.

Hexter, 1964, no fim da introdução; e aqui sobre esta possibilidade.

² Sobre estas particularidades, veja-se Hexter, 1973.

isto negar que tenham existido pontos de continuidade na filosofia moral, social e política do Ocidente, os quais são visíveis no recurso a um certo número de conceitos-chave e de tipos de argumentos¹. Pretendo apenas dizer que não há razões válidas para continuarmos a organizar as nossas narrativas em torno do estudo dessas continuidades, caso contrário acabaríamos por dar origem a cada vez mais estudos desse tipo, nos quais, digamos, as visões de Platão, Agostinho, Hobbes e Marx sobre «a natureza do Estado justo» são expostas e comparadas².

Uma das razões para o meu cepticismo relativamente a essas narrativas, como tentei sublinhar na primeira parte do meu argumento, não é apenas que cada pensador — para tomar o exemplo que acabei de referir — responde à questão da justiça de modo muito próprio. Tem também que ver com o facto de os termos escolhidos para abordar a questão — neste caso os termos «Estado», «justiça» e «natureza» — surgirem nas suas diferentes teorias com estruturas tão divergentes que me parece um equívoco mais que evidente partir do princípio que os conceitos são utilizados de forma estável. O erro, em suma, reside em supor que existe um conjunto de questões que os diferentes pensadores procuram analisar.

Uma razão mais importante para este cepticismo é aquela que tenho procurado mostrar com o meu último argumento. A abordagem que critico abstrai certos argumentos do contexto em que ocorrem de forma a encará-los como «contribuições» para os debates alegadamente eternos. Todavia, esta perspectiva impede-nos de tentar saber o que é que cada autor pretendia ao apresentar a sua «contribuição» particular e, desse modo, anula uma das dimensões do significado que deveremos analisar se quisermos compreender o autor em questão. Por isso, e apesar das grandes continuidades que indubitavelmente caracterizam os padrões de pensamento que herdámos, continuo muito céptico acerca da importância de se fazer a história de conceitos ou de

ideias unitárias». A única história das ideias que deve ser feita é a história dos usos a que as ideias estão sujeitas.

VI

Se o meu argumento fizer algum sentido, há duas conclusões positivas que se podem retirar. A primeira diz respeito ao método apropriado para o estudo da história das ideias. A conclusão é esta subjacente e a forma como os seus autores pretendiam que esse sentido fosse apreendido. Compreender um texto deve ser, pelo menos, compreender tanto a intenção que é suposto captarmos, como a intenção de que essa intenção seja compreendida, a qual o texto como acto de comunicação intencional deve proporcionar. A questão com que nos devemos confrontar no estudo desses textos é saber o que é que os seus autores — escrevendo na sua época e para uma audiência específica que eles tinham em mente — podiam na prática ter procurado comunicar através do seu discurso. Parece-me, assim, que o procedimento mais acertado é, logo de início, tentar delinear toda a variedade de convenções que podiam convencionalmente ter sido levadas a cabo num dado momento por intermédio daquelas expressões. A etapa seguinte passa por definir as relações entre uma dada expressão e o seu contexto linguístico mais vasto com o objectivo de descobrir as intenções de um determinado autor³. Quando conseguimos encetar o objecto de estudo numa perspectiva essencialmente linguística e, em consequência, considerarmos que a metodologia certa deve estar preocupada com a reconstrução das intenções, o estudo dos factos que compõem o contexto social de um dado texto pode então surgir como parte integrante

¹ Sobre este ponto, veja-se MacIntyre, 1960, pp. 1-2; Veyne e Foucault, 1970; cf. Collingwood, 1959, pp. 64-65.

² Para discussões críticas sobre a sugestão da primazia do contexto, em particular o caso da linguística, veja-se Jamet, 1983; Bouchet, 1985; Cunn, 1988-1989; Zuckert, 1988; Spurr, 1989; Anagnost, 1993, pp. 15-21; King, 1995; Brown, 2001.

deste projecto linguístico. O contexto social constitui o quadro de análise fundamental que nos permite saber quais os significados que alguém poderia ter tentado comunicar. Como procurei demonstrar nos casos de Hobbes e de Bayle, o próprio contexto pode ser utilizado como uma espécie de tribunal de última instância para avaliar a plausibilidade relativa de intenções incompatíveis que tenham sido atribuídas a um autor. Não quer dizer, como é óbvio, que esta conclusão constitua, em si mesma, uma novidade¹. O que defendo é que esta análise crítica permite, de certa forma, enquadrar a metodologia. Não se trata aqui de uma questão de preferência estética nem de laivos de imperialismo académico, trata-se sim de tentar encontrar as condições necessárias para a compreensão dos discursos.

A minha segunda conclusão genérica remete para a importância de se estudar a história das ideias. Aí, a opção mais interessante é a do diálogo entre a análise filosófica e as fontes históricas. O estudo das afirmações feitas no passado levanta problemas específicos e pode dar origem a novos conhecimentos que tenham interesse do ponto de vista filosófico. Entre os tópicos relevantes na adopção de uma abordagem fortemente diacrónica é o fenómeno da inovação conceptual e o estudo da relação entre a mudança linguística e a mudança ideológica. Nos capítulos 8, 9 e 10 deste volume procuro analisar algumas das implicações que daí advêm.

A minha conclusão principal, todavia, é que a crítica aqui exposta sugere um ponto mais óbvio acerca do valor filosófico de se estudar a história das ideias. Por um lado, parece-me uma causa perdida tentar justificar o objecto de estudo em termos das respostas que se podem dar aos «problemas eternos» alegadamente tratados nos textos clássicos. Abordar o objecto desses textos, como tentei mostrar, é torná-lo desnecessariamente ingenuo.

¹ Para uma breve defesa do mesmo argumento, veja-se Greene, 1987, 1988. Cf. também Collingwood, 1939 e Dunn, 1980, pp. 13-28, duas análises que me influenciarão bastante. Veja-se também Dunn, 1996, pp. 11-38. Para uma discussão da influência de Collingwood naqueles que começaram a escrever sobre história da filosofia política na década de 1960, veja-se a análise elaborada em Fiala, 1993.

Qualquer afirmação representa forçosamente a declaração de uma intenção específica numa ocasião particular, concebida com o intuito de solucionar um dado problema e, nesse sentido, está de alguma forma adscrito ao seu contexto que, no mínimo, será ingenuo tentar transcendê-lo. A implicação daí resultante não é apenas o facto de os textos clássicos responderem às suas próprias questões e não às nossas; é também que — para recuperar a forma como R. G. Collingwood colocou o problema¹ — não existem temas eternos na filosofia. Existem apenas respostas individuais a questões individuais e provavelmente questões tão diversas quantos os pensadores que as colocam. Em vez de nos preocuparmos com as «bruscas» da história das ideias, fazíamos melhor em aprender a pensar por nós próprios.

Não quer isto dizer, porém, que o estudo da história das ideias não tenha qualquer valor filosófico. O próprio facto, parece-me, de certos textos clássicos responderem apenas aos problemas que eles próprios colocam e não aos nossos, é o que lhes confere «relevância e significado filosófico. Os textos clássicos, em particular em teoria moral, social e política, podem ajudar-nos a descobrir — se nós assim os deixarmos — não uma uniformidade essencial mas antes a diversidade de tomadas de posição moral e de compromissos políticos. É aqui que reside a sua importância filosófica e até mesmo moral. Existe a tendência (por vezes explicitamente defendida, por exemplo em Hegel, como forma de procedimento) para supor que a grande, e não meramente inevitável, vantagem de se analisar as ideias do passado tem que ver com a nossa situação actual, já que ela corresponde, por definição, ao ponto máximo de evolução. Esse argumento não consegue sobreviver ao reconhecimento do facto de as diferenças históricas sobre questões fundamentais poderem reflectir diferenças em termos de intenções e de convicções, mais do que uma espécie de competência numa comunidade de valores, para não falar de uma percepção evolucionista do Absoluto.

¹ Collingwood, 1939, p. 70.

Reconhecer, além disso, que a nossa própria sociedade não é diferente de outras quanto à criação de crenças específicas e de convenções da vida social e política já pressupõe a existência de uma vantagem diferente e, na minha opinião, muito mais salutar. O conhecimento da história dessas ideias permite perceber que as características das nossas convenções, as quais podemos até aceitar como verdadeiras «intemporais», podem não passar de contingências da nossa própria história local e da nossa própria estrutura social. Descobrir, através da história do pensamento, que não existem, na verdade, conceitos intemporais mas apenas conceitos muito diferentes formulados por diferentes sociedades, significa encontrar uma verdade genérica não apenas sobre o passado mas sobre nós próprios.

É um lugar-comum — neste aspecto somos todos marxistas — dizer que as nossas sociedades limitam secretamente a nossa imaginação. Merece por isso tomar-se também um lugar-comum o facto de a análise histórica das crenças de outras sociedades dever ser considerada uma das formas indispensáveis e insubstituíveis de reduzir esses mesmos estrangulamentos. A alegação de que a história das ideias é constituída de «noções metafísicas estaladas» — não raro apresentada, num estilo inacreditavelmente provinciano, como razão para rejeitar este tipo de história — torna-se, assim, o principal argumento para considerar tais narrativas como indispensáveis e «relevantes», não porque delas se possam retirar «lições» em bruto, mas porque da própria história se podem extrair ensinamentos que nos permitem conhecer-nos melhor. Exigir à história do pensamento uma solução para os nossos problemas imediatos é incorrer não apenas numa falácia metodológica mas também num erro moral. Pelo contrário, aprender com o passado — e não há outra forma de aprender — a estabelecer uma distinção entre o que é essencial e o que não passa de um produto contingente das nossas próprias convenções locais é encontrar uma das chaves do auto-conhecimento.

5

Motivos, intenções e interpretação*

I

Vivemos numa época pós-moderna (não sou o primeiro a referir-lo) e uma das características mais inquietantes da cultura pós-moderna tem sido um cepticismo profundo em relação ao projecto humanista tradicional de interpretação de textos. perante esta situação, vale a pena perguntar outra vez até que ponto se justifica continuar a falar — como fiz com alguma ousadia no capítulo 4 — da recuperação dos motivos e intenções dos autores, da atribuição de significados particulares às suas expressões e da distinção entre leituras aceitáveis e não aceitáveis dos textos literários ou filosóficos. É esta tarefa ambiciosa que gostaria agora de começar, modestamente, por tratar.

II

Retrospectivamente, não é difícil escolher algumas escolas de pensamento que convergiram na ideia de que as questões relativas aos autores, às intenções e aos significados dos textos devem ser abandonadas. Os representantes do *New Criticism* lançaram um ataque importante contra a hipótese de se conseguir recupe-

* Para a ideia de que «os problemas centrais da política são intemporais», veja-se Hachler, 1961, p. 70.

* Este capítulo baseia-se parcialmente no meu artigo «Motives, Intentions and the Interpretation of Texts», in *New Literary History*, 3 (1972), pp. 393-408 e também num outro artigo meu intitulado «From Longue's Intentions to Deconstruction and Back», *The Journal of Political Philosophy*, 1 (1996), pp. 142-154.