

SOBRE SIGNIFICADO E MÉTODO

PRIMEIRA PARTE

O que o levou a estudar História, especificamente História Intelectual e História do Pensamento Político? Terá sido consequência de algum tipo de compromisso político quando era mais novo?

Bem, na escola, quando nos especializámos — e é óbvio que os alunos e alunas ingleses especializam-se muito cedo — estudei três disciplinas. Estudei Clássicas — muito Latim e algum Grego —, História e Literatura Inglesa. Quando chegou a altura de entrar para a universidade a primeira questão foi, portanto, decidir qual destas disciplinas escolher e História era a resposta óbvia.

Não era um classicista prendado e naquela altura, no que diz respeito ao estudo da Literatura, parecia óbvio que os professores do secundário estavam a advertir que o Estudo Avançado da Literatura era uma espécie de disciplina diletante. Não tinha o tipo de consideração que as pessoas daquela geração associavam à História, que era suposto ser, afinal de contas, uma incubadora de homens de estado. Portanto, sendo as coisas assim, não havia dúvidas: eu ia estudar História.

É mais difícil explicar aquilo que me levou até à História das Ideias mas tenho uma memória muito particular de ser adolescente e descobrir *History of Western Philosophy*, de Bertrand Russell. Lembro-me de pensar, enquanto adolescente que lia muito, que este era o livro mais excitante que alguma vez me tinha passado

pelas mãos. Brilhantemente escrito e com uma escala e alcance extraordinários. Lembro-me de me sentar a ler e de começar a tirar notas que consistiam, mais ou menos, em copiar o livro. Parecia-me uma maravilha, e se houve algum trabalho que me fez sentir vontade de saber mais sobre este assunto, foi esse.

Quanto ao porquê de estar interessado em História da Filosofia e acabar em História da Filosofia Política, suspeito que terá sido um resquício da sebenta de Cambridge. Era o que se ensinava.

Quando me tornei historiador profissional tentei, em vários momentos, libertar-me dessas restrições porque elas são, naturalmente, arbitrárias. E uma pessoa tanto quer estudar História da Teoria Moral e Social como Teoria Política, para além de outros tipos de Filosofia. Por isso, apesar de a Teoria Política ter sido um compromisso importante para mim, eu acho que talvez seja essa a resposta.

Mas, enquanto adolescente e estudante, eu estava muito comprometido politicamente. Na altura isso era, evidentemente, um lugar-comum. No Reino Unido, sobretudo, praticamente toda a gente da minha geração estava politizada por aquele último estertor do império que foi a expedição [de 1956] ao Suez, pelo seu colapso desastroso, e pela separação entre Foster Dulles e o regime americano, por um lado, e o

Éden com os sonhos de glória, por outro. Isso foi, simultaneamente, uma grande humilhação e um momento de grande crise nacional. Quase no seguimento disso veio o despojamento do império pelos britânicos; ora, viver isso significava estar politizado.

O seu ensaio metodológico mais importante, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», foi publicado há mais de quarenta anos e continua a ser o seu trabalho mais citado. Como acha que se explica o seu impacto?

Sim, é um bocado humilhante que uma coisa que escrevi quando tinha vinte e tal anos se tenha tornado no único trabalho meu que as pessoas lêem. Mas acho que [«Meaning and Understanding»], retrospectivamente, acabou por se tornar parte de um tipo de movimento cultural da segunda metade dos anos sessenta no qual as pessoas se interessavam menos pela ideia de que estudávamos história da filosofia para separar as verdades das falsidades daquilo que lá se dizia para nos focarmos nas coisas verdadeiras, e interessavam-se mais — numa espécie de espírito antropológico — pela questão de saber se o que lá se dizia poderia ter sido interessante apesar de nós próprios podermos não estar dispostos a afirmá-lo. E com a ideia mais geral de que há muitos mundos culturais que diferem radicalmente uns dos outros, mas que cada um tem a sua lógica interna e que a nossa aspiração deve ser recapturá-los nos seus termos próprios.

É difícil lembrarmo-nos de como a Antropologia era uma disciplina crucial nas Humanidades naquela altura. Penso que o era em 1973, quando o Clifford Geertz publicou o seu texto clássico, *The Interpretation of Cultures*, mas esse livro coligia ensaios que ele tinha escrito ao longo dos dez anos anteriores.

A outra pessoa que sobressaiu desse período por dizer coisas parecidas — e que era um amigo íntimo [de Geertz] — foi o Thomas Kuhn, especialmente em *The Structure of Scientific Revolutions*; a ideia de que quando Galileu debateu com

Belarmino isso foi uma colisão de dois sistemas do mundo em que ambos foram capazes de produzir uma defesa forte e racional da posição que cada um detinha. Apesar de ter sido necessário Richard Rorty afirmar, mais tarde, que quando escolhemos Galileu em detrimento de Belarmino se deu aquilo que ele designa por «retórica da ciência».

Bem, essa foi a história puramente relativista que emergiu uma década depois. Mas o meu ensaio inseria-se num tipo de relativismo suave. Aquilo que eu estava a atacar nesse ensaio era a ideia de que a menos que se possa demonstrar que os antepassados que estudamos estavam a colocar, essencialmente, as nossas questões, então estudá-los seria puro «antiquarismo», e isso deve ter sido visto, na altura, como parte de um movimento mais abrangente.

Esse ensaio é notável não apenas pela argumentação mas também pela forma apaixonada com que afronta aquilo que entende serem as ortodoxias dominantes.

Bem, sim, [«Meaning and Understanding»] era algo impetuoso. Hoje jamais escreveria dessa forma. Isso pode ficar a dever-se ao facto de ter sido obrigado a lê-lo outra vez. Tento nunca voltar a ler os meus trabalhos mas tive de o fazer quando coligi os meus ensaios, há cerca de dez anos, e já não o lia há uns trinta anos. E fiquei pasmado, se é que posso pôr as coisas assim, por ser tão divertido. Pensei que tinha ali uma quantidade razoável de boas piadas. E sim, talvez tivessem algum valor por serem chocantes, porque aquilo, entre muitas outras coisas, era uma sátira.

Algum dos visados respondeu?

Oh, sim, sim... aquilo causou algum pesar. Mas era essa a intenção.

Teve dificuldades para o publicar?

Sim, tive. Se conhece o ensaio, que acabou por ser publicado na *History and Theory*, que é uma

revista de grande formato, ocupava quase sessenta páginas dessa edição. Portanto, aquilo que é importante dizer sobre o facto de ter sido recusado por duas revistas é que era um ensaio extremamente longo para estar a pedir que o editassem na íntegra. Houve uma revista que aceitou publicá-lo mas sob a condição de que fosse reduzido em dez mil palavras; não sei qual era a extensão total mas facilmente ultrapassava o dobro disso.

Provavelmente aquilo que eu devia ter feito era publicá-lo como livro pequeno. Mas naquela altura eu tinha uma visão muito reverente em relação a livros. Andava muito chocado com alguns dos livros que os meus contemporâneos publicavam, para além de naquele tempo sentir que não deveria publicar um livro a não ser que fosse algo de definitivo. E aquilo não era, na verdade, mais do que uma querela polémica. Logo eu não tinha qualquer ambição para aquilo, embora não tenha sido simplesmente a extensão do ensaio a causar problemas.

Os painéis de arbitragem das duas revistas para onde o enviei ficaram chocados. E obtive reacções manifestamente hostis. Isto é o tipo de coisas que o Thomas Kuhn nos diz no *The Structure of Scientific Revolutions*, que se há um paradigma muito forte instituído e o desafiamos, a primeira resposta será a de tentarem pôr-te de parte e eu passei, de facto, por essa experiência.

Por outro lado, e acho que isto é algo para o qual o Kuhn não é particularmente sensível nesse livro, nunca há apenas um paradigma — pelo menos nas Humanidades; haverá vários e, no fim de contas, esse artigo teve a felicidade de cair nas mãos do Maurice Mandelbaum, um historicista germanófilo do painel editorial da *History and Theory*, e que, na altura, era um grande pensador sobre o tema; ele simplesmente ordenou-lhes que publicassem o ensaio, o que eles fizeram. Ele tinha muita autoridade, para além de acreditar piamente nalgumas coisas que eu estava a dizer. Portanto, não havia apenas um paradigma. Por cada pessoa que era hostil àquilo

que eu dizia havia outra que estava feliz por eu dizê-lo.

Em «Meaning and Understanding» construiu o argumento que sustentava uma terceira via na história do pensamento político, entre um textualismo a-histórico, por um lado, e um contextualismo redutor, sobretudo marxista, por outro. Argumentava que os contextos relevantes para enquadrar textos eram intelectuais e discursivos, por oposição a contextos socioeconómicos.

No entanto, as pessoas parecem ter perdido de vista esse objectivo último e a tentativa de reclamar uma posição intermédia e, em vez disso, associaram esse ensaio — e a «Escola de Cambridge» de uma forma geral — a um contextualismo e «antiquarismo» rígidos. Porque é que acha que isso aconteceu e será que poderia reflectir um pouco sobre a recepção ao argumento?

Sim, isso é extremamente perspicaz.

Fiquei desiludido por ninguém ter pegado naquilo que eu pensava ser o mais importante, ou pelo menos ser a maior novidade no que estava a tentar dizer, que era que aquilo era suposto ser uma crítica às teorias marxistas sobre ideologia muito dominantes na altura. Eu queria fazer o argumento anti-marxista de que havia um papel causal de ideias em relação à explicação da acção social e política mas que esse papel causal não tem de assumir que um princípio declarado pode ajudar a explicar causalmente um modo de agir se e só se o princípio for o motivo para a acção.

Ora, essa era a posição que se esperava que qualquer pessoa que seguisse uma linha não-marxista adoptasse. Na altura, obviamente, era fácil fazer com que fosse intoleravelmente ingénuo imaginar que os princípios confessos das pessoas são geralmente — se não mesmo sempre — os motivos verdadeiros para o seu comportamento. O que eu queria dizer era: «Vamos conceder esse ponto. Vamos supor que os meus

princípios declarados nunca são o motivo para minha conduta.»

Dá-se o caso, no entanto, de que aquilo que eu faça, por causa da importância de ser capaz de legitimar aquilo que estou a fazer, seja compatível com a premissa de que foi um princípio declarado que me motivou. Esse requisito de legitimação, que por sua vez gera o requisito de compatibilidade, coloca restrições muito fortes sobre aquilo que podes fazer. Porque se aquilo que podes fazer é somente aquilo que simultaneamente podes fazer e legitimar então, na explicação causal para a decisão por um modo de agir terá de haver alguma referência aos princípios legitimadores.

Ora, isto não é um argumento completamente evidente, e não penso que o tenha articulado muito bem nesse artigo. Reconstitui-o mais tarde, num artigo de 1974 chamado «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», publicado em *Political Theory*, e aí penso que consegui colocá-lo exactamente como pretendia. Mas já lá estava no artigo de 1969, como notou correctamente, enquanto tentativa de contestar a ideia de que o contexto que tem de explicar princípios e acções sociais e políticos deve ser socioeconómico, e isso não foi apanhado de todo.

Muito recentemente, o Professor [David] d'Avray, no seu livro *Rationalities in History*, tornou explícito esse argumento e afirmou que parece-lhe ser a coisa mais original daquilo que eu disse e que quer torná-la mais popular, embora seja verdade que não foi muito utilizada. Portanto aquilo que sobrou foi a ideia de que o que eu defendi era uma espécie de contextualismo tão rígido que passava por antiquário.

Ora, esse foi sempre um argumento filistino porque o que eu queria dizer, muito explicitamente, era que o facto de os textos que eu estava a estudar não partilharem as nossas questões, muito menos as nossas respostas a essas questões, não os tornava indignos de estudo.

Portanto chamar a isso «antiquarismo» é quase duplamente filistino. Quero dizer, por um

lado, talvez houvesse outras razões para estudar esses textos. Mas, por outro, há ainda o argumento que fiz anteriormente acerca de como podemos aprender por olhar para mundos completamente diferentes do nosso mundo e do seu sistema de crenças e práticas. Parece-me que a acusação de «antiquarismo» também não conseguiu apanhar esse argumento.

A educação enquanto processo de alienação.

Essa é uma boa formulação. Sim, exactamente. Descobrir outras coisas além de nós próprios. Perdermo-nos noutras coisas além nós próprios. Isso é muito importante.

Alguns dos seus primeiros alvos polémicos pareciam fazer uma abordagem a textos históricos na presunção da sua própria infalibilidade, acusando autores clássicos de não terem sensibilidade para as questões do presente (por exemplo, porque é que Locke não discutiu o racismo ou o sufrágio universal?). Por outro lado, Leo Strauss, que é visto como um dos principais detractores da «Escola de Cambridge», recomendava que a abordagem aos grandes textos fosse feita na presunção da infabilidade do texto e da inteligência superior do seu autor.

Como caracterizaria o seu estado de espírito quando aborda um texto de História do Pensamento Político?

Bem, não devemos ser excessivamente prescritivos porque há muito para dizer aqui sobre a hermenêutica de Gadamer — isto é, a ideia de que nos devemos simplesmente prostrar à frente de um texto e deixá-lo atropelar-nos.

Mas queria dizer duas coisas. Uma é que, para mim, a unidade é sempre o texto, e penso que é um grande erro presumir que aquilo que devemos procurar na obra de uma vida é um conjunto unificado de crenças. Todos passamos pela experiência de mudar de ideias. Seria extraordinário se pessoas que pensam não mudassem radicalmente de ideias sobre aspectos

importantes daquilo que pensaram e disseram ao longo da vida.

Sou criticado muitas vezes por ter mudado de ideias mas esse é um tipo de crítica muito estranho para fazer a alguém que é um pensador profissional. Quero dizer, suponha que as evidências são de tal ordem que sentia que tinha de mudar de ideias; seria irracional não o fazer, não era? Portanto, sinto que se aplicar estes pensamentos muito óbvios a uma obra, teria de dizer que a haver uma unidade essa não pode ser mais ampla do que a de um único texto, no qual procuramos coerência ou um ponto de vista particular.

A segunda coisa que gostava de dizer é que, sim, penso que devemos fazer algo na linha daquilo que descreveu como tendo sido dito por Strauss; isto é, assumir que estas ideias se aguentam juntas, assumir que são racionalmente motivadas, assumir que estamos a lidar com alguém com processos intelectuais sobre os quais podemos exercer muita pressão de forma a que se possa dizer: «Bem, aqui dizem isto, logo terão de dizer aquilo ou então não poderão dizer aquilo outro.»

Mas a injunção deve cessar, naturalmente, na crença acerca da sua infalibilidade. Mais uma vez, é uma experiência muito comum chegarmos aos limites da nossa inteligência, ficarmos confusos e dizermos coisas que não fazem sentido, e isso será igualmente legítimo para os grandes pensadores, por isso estejam preparados para que as vossas premissas sobre racionalidade e coerência não funcionem.

Mencionou noutros sítios a sua paixão por Bertrand Russell, epelo seu *History of Western Philosophy*, e nesse livro ele descreve o seu estado de espírito com a expressão «simpatia hipotética».

Muito bem, sim. Uma das conquistas extraordinárias desse texto, o que revela de forma simples os seus dotes literários extraordinários, é o uso brilhante que ele faz da paráfrase, e pode ler uma paráfrase dele que é simultaneamente muito

precisa e ainda assim estar cheia de sarcasmo. Seria maravilhoso saber como fazer isso — evidentemente que é muito injusto. As suas afinidades comprometem-se muito facilmente ao nível de querer reproduzir aquilo que alguém disse, e ele é brilhante a fazê-lo; mas obviamente que, a outro nível, as suas afinidades podem não estar comprometidas de todo.

Sim, e as dificuldades com a paráfrase são...

Infinitas.

«Meaning and Understanding» começou como texto para uma conferência, com o título «The Unimportance of the Great Texts», e reconheceu que era suposto ser um ataque à ideia e importância de um cânone. Continuou a reiterar a sua posição de 1969 de que, por causa das questões colocadas em textos de pensamento político não serem as mesmas que as nossas questões, devemos aprender a pensar por nós próprios.

Mas mais recentemente, parece que o seu amigo e antigo aliado metodológico, John Dunn, tem-se aproximado da posição de que devemos ler particularmente autores canónicos por causa da sua capacidade intelectual e discernimento ao lidar com alguns dos problemas com os quais nos confrontamos na vida política contemporânea. Há realmente alguma tensão ente as vossas posições neste assunto?

Sim, penso que há.

Ultimamente não tenho falado com o John sobre isso mas escrevi um ensaio, que foi publicado no seu *Festschrift*, no qual revi a evolução do pensamento dele sobre Locke e é muito surpreendente que ele tenha começado por querer, por assim dizer, alienar-se das questões de Locke e reconstituir o texto em termos exclusivamente históricos. E que mais tarde, aquilo que nos queria dizer era que era um texto para ser lido tendo em vista a resolução os nossos problemas actuais, especialmente no que diz respeito ao papel da confiança e representação no governo.

Sempre preferi uma metáfora minha, não muito brilhante, sobre tesouros enterrados, mas suponho que isso apareça por pensar em termos foucaultianos sobre arqueologia. Para mim, aquela que tem sido a minha estrela condutora é a ideia de que se começarmos por nos alienar do passado, vendo-o como estranho, e tentando ver as coisas da mesma maneira que eles as viam, ver coisas como eles seria tentar reconstituir respostas para perguntas que não perguntamos e tentar tornar coerentes conceitos dos quais as leituras são, para nós, completamente distintas.

Contudo, aquilo que se poderá descobrir é que essa operação acarreta consigo algumas hipóteses muito interessantes para o nosso pensamento actual e tem sido essa a direcção do meu pensamento em todo o trabalho que tenho feito nas últimas duas décadas sobre a teoria da liberdade e do estado. Interessei-me pela última como uma maneira de pensar pré- ou, se preferir, anti-weberiana sobre o estado como uma pessoa moral e a tentar fazer sentido da ideia muito pouco familiar de que o estado não é só apenas o nome do governo mas uma pessoa distinta, se ficcional, e tentar tornar isso inteligível.

Mas, depois de me sentir satisfeito com as respostas que alcancei trabalhando com questões sobre autorização e representação, cheguei à conclusão de que era um grande erro pôr de lado esta ideia do estado enquanto personalidade moral dentro do liberalismo — de alguma forma confusa, sinistra, ou ambas — e que isso fez-nos perder algo de extremamente valioso no nosso discurso político.

Da mesma forma, e ainda mais importante para mim, tem sido o trabalho que tenho feito sobre teoria da liberdade, que começou com o meu ensaio num livro que eu e o Richard Rorty editámos em 1984, em que tentava mostrar que há uma visão negativa da liberdade que não é a visão de que a liberdade é simplesmente a ausência de interferência com os nossos poderes.

O trabalho excelente de Philip Pettit sobre este assunto, ao longo dos anos noventa, tem-

-me ajudado muito e não penso que pudesse ter chegado tão longe quanto acabei por chegar se não fosse pela sua ajuda; mas acabei por chegar onde o Philip chegou de maneira ligeiramente diferente, com uma visão da liberdade negativa como algo completamente dispar da ausência de interferência e, assim, completamente em oposição às formas liberais contemporâneas de pensar sobre aquilo em que consiste a ausência de liberdade.

Sinto agora que esta visão alternativa, aquela que vê a liberdade essencialmente como a ausência de poder arbitrário e, logo, como ausência de dependência, é uma forma mais interessante de pensar sobre a liberdade, mais valiosa para nós, aqui e agora, e algo que nos dá um acesso melhor àquilo que se passa de errado nas relações entre governo e governados e à forma como devíamos pensar sobre a cidadania e o estado. Ora, tudo isto emergiu precisamente de não ir aos textos antigos na esperança de que eles tenham uma melhor descrição da liberdade do que nós tínhamos, mas descobrindo que eles tinham uma visão muito diferente — a qual, no início, eu não consegui perceber — mas que, depois de pensar que a tinha percebido, parecia, de repente, ser muito mais iluminadora do que as nossas formas de pensar.

No seu trabalho mais antigo enfatizou a importância de se recuperar a intenção dos autores em qualquer das suas intervenções para a interpretação dos seus trabalhos. Mais recentemente, parece que se afastou deste tema dos autores enquanto agentes humanos para se aproximar de uma ênfase ao texto enquanto unidade de análise quase anti-humanista; o significado de um texto é para ser descoberto intertextualmente e não através das intenções do autor, como declara no seu livro recente, *Hobbes and Republican Liberty*. Houve uma mudança? E, se houve, porquê?

Sim, houve uma mudança. Operei essa mudança em nome do meu argumento básico e original, para o proteger e tentar reforçar.

Aquilo que tentei argumentar desde o princípio tem sido muito incompreendido. Eu não queria dizer que o significado do texto é o que quer que seja que o autor queria dizer. Isso foi um enorme mal-entendido. Não estava a falar do significado de textos, estava a falar de actos de fala.

O sentido de «significado» no qual estava interessado era aquele sentido em que alguém significa algo ao agir. Isto é, com que intenções é que o fizeram? Então foi-me apontado, e ainda é apontado ao livro recente sobre Hobbes que mencionou, que eu não fui bem sucedido em demonstrar que Hobbes pretendia que a sua análise da liberdade e subjugação no *Leviathan* fosse uma crítica, e uma tentativa de descrédito (note todos os actos de fala), à teoria republicana de liberdade e governo.

Ora, acontece que a razão que estes críticos dão para eu não ter demonstrado que era esta a intenção de Hobbes é eles acreditarem que intenções são entidades mentais irrecuperáveis e que, para demonstrar que era esta a intenção de Hobbes, seria necessário entrar na cabeça de Hobbes no preciso momento em que ele pegou na pena e começou a escrever.

Isto é filosoficamente primitivo a um nível chocante. Se vir a recensão que o Blair Worden fez ao meu livro, não faz sentido quando ele diz que aquilo está tudo na minha cabeça e não na de Hobbes, excepto se houver a possibilidade de que seja isso que ele imagine como o acto de recuperar as intenções de alguém. Mas é óbvio que isso é um erro sobre intencionalidade.

Intenções são formas de descrever acções. A intenção com que agi identifica o acto como pertencente a um certo tipo de actos. A intencionalidade está na acção. O acto de acenar os braços como forma de cumprimento é diferente de acenar os braços como forma de aviso, embora o gesto possa ser idêntico. Mas isso significa que se vamos ser capazes de discernir qual é o tipo de aceno, terá de ser em função de um contexto e de uma conjectura sobre o que esta pessoa está a

fazer, isto é, o que está intencionalmente a fazer ao acenar os braços.

Portanto, depois de se perceber que é assim que eu estou a pensar sobre intenções, não há objecção à minha formulação original excepto, naturalmente, no sentido em que depois sou normalmente mal interpretado como estando a construir um argumento sobre intencionalidade e significado, coisa que não faço.

No entanto, penso que foi através de conversas com Annabel Brett, e certamente pela leitura do seu belo ensaio sobre história intelectual na colectânea *What Is History Now?*, que consegui perceber que uma boa maneira de proteger a minha posição seria dizer: «Bem, podem pensar que não demonstrei que a intenção de Hobbes no *Leviathan* era repudiar teorias republicanas de governo mas o *Leviathan* estabelece esse repúdio.»

Não há dúvida de que é esse o caso. Podemos dizer que isso é verdade sobre o texto e esquecer o autor ou, se regressarmos à terminologia de Wittgenstein e Austin, talvez pudessem dizer que eu não demonstrei o acto ilocutório que foi realizado, nomeadamente o acto de descrédibilizar, mas demonstrei a força das acções. As acções têm a força de repudiar da mesma forma que o meu aceno pode ter a força de um aviso.

Portanto, foi uma tentativa de proteger a minha posição básica, mas é evidente que ainda quero dizer que a ideia de que a intencionalidade não tem lugar na interpretação é uma leitura errada e muito primitiva sobre intencionalidade; ou então é um erro sobre os dois sentidos, declarada e infelizmente fáceis de confundir, que damos à palavra «significado» neste contexto.

Não estou a dizer que as intenções indicam o significado, estou a dizer que as intenções indicam acções. Bem, toda a gente acha que as intenções indicam acções; de outra forma não haveria coisas como responsabilidade criminal. Penso que, embora não goste de pôr as coisas exactamente desta forma, apesar de ter decidido proteger a minha posição ao recuar precisamente da

forma que identificou, fi-lo perante argumentos contra a minha posição que não são bons argumentos.

Numa resposta anterior também falou sobre começar com um texto como forma de evitar a tentação de impor coerência num autor. Isso também será uma consideração aqui? Começar com um texto, por oposição a começar com um autor, é uma salvaguarda contra isso?

Sim, porque depois pode perceber, como eu percebi ao escrever o livro sobre Hobbes, que se começar com o *Leviathan* há um entendimento completamente claro e coerente da teoria da liberdade no governo e da teoria da obrigação para com o governo. Mas não é o mesmo que poderia encontrar se lesse o *De Cive*. E se recuar do *De Cive* até ao *The Elements of Law*, também não será o mesmo aí.

Por isso há uma evolução no pensamento dele aqui, uma evolução que eu acho muito interessante delinear. Mas, a partir do momento em que se começa a falar desta forma, está-se de volta à terminologia humanista sobre a evolução do pensamento de alguém e não há razão para não o fazer.

Comparou muitas vezes a tarefa de interpretar o *Leviathan* com a tarefa de interpretar um discurso no Parlamento. Vê algum problema com uma abordagem similar a textos como *Hamlet* ou *All's Well that Ends Well*? Como aborda estes textos em comparação com textos de história do pensamento político?

Bem, naturalmente que há uma diferença. O objectivo dessa observação era tentar dizer que o que pode parecer, à primeira vista, um trabalho filosófico completamente abstracto como o *Leviathan*, de Hobbes, pode ser, todavia, uma intervenção política polémica, por isso compreendê-la iria requerer que se percebesse não apenas o carácter filosófico mas também o carácter de intervenção. Era esse o meu argumento aí.

Agora, o argumento óbvio que teria de acrescentar, todavia, é que não estou a dizer, de maneira alguma, que todas as nossas referências constituem intervenções polémicas. E talvez a ideia de um poema lírico ou de um soneto enquanto intervenções polémicas seja apenas absurda, de tal forma que queira dizer que isto simplesmente não se aplica.

Ora, isso vai acontecer com frequência mas o aviso que eu deixaria — e não posso abandonar a minha hermenêutica assim com tanta facilidade — é que o argumento de que uma ideia de hermenêutica contextual centrada na noção de actos de fala não se aplicaria à poesia, por exemplo, não pode estar certa. Não pode ser um argumento sobre género. Assim, por exemplo, o Jonathan Bate, no seu livro recente sobre Shakespeare, tem um capítulo brilhante no qual demonstra que os sonetos de Shakespeare eram intensamente polémicos acerca das convenções dos sonetos e que muitos deles só podem ser compreendidos se reconhecermos que ele está a fazer sátira a algumas dessas convenções.

Portanto, por aí voltamos ao tipo de hermenêutica com o qual estou mais confortável, mas estamos a falar de uma sequência de sonetos. Logo não é um argumento sobre género mas, obviamente, pode haver elocuções a respeito das quais a aplicação deste tipo de hermenêutica não seja muito frutuosa.

Se nos concentrarmos em dois autores a quem dedicou muita da sua atenção académica, Maquiavel e Hobbes, ambos costumam ser agregados a uma espécie de galeria de rufias da Teoria Política e são célebres, entre outras coisas, pelo seu famoso ateísmo ou pelo seu mais ou menos explícito anti-cristianismo.

Mas, para si, parece que um é uma espécie de herói neo-romântico enquanto que o outro descreve-o como a sua némesis. Pode falar um pouco sobre aquilo que o levou a escolher estes autores e sobre o que eles podem ter em comum?

O meu interesse inicial por estes autores foi filosófico e metodológico ao invés de histórico. Eu queria fazer o argumento acerca do tipo de coisas de que temos estado a falar enquanto forma geral de pensar sobre hermenêutica.

Maquiavel e Hobbes eram dois exemplos maravilhosos porque se lermos *O Príncipe*, de Maquiavel, descobrimos, se soubermos o suficiente sobre a tradição de escrever conselhos para príncipes e para a aristocracia e se voltarmos ao humanismo clássico, que muito do que ele está a fazer naquele texto é sátira a essas tradições, citando e gozando com Cícero ao inverter o que ele queria dizer sobre o leão e a raposa.

É preciso saber que ele está a citar o *De Officiis*, naturalmente, e, tanto quanto tenho visto, os comentadores não têm reparado nisso. Mas depois de perceber o que ele está a fazer percebemos a linha do seu raciocínio, que é uma sátira.

Pois, para mim era perfeito: O que é que ele está a fazer? Está a desafiar, asatirizar, está a repudiar alguns dos princípios centrais do humanismo clássico. Portanto há um momento em que é muito difícil abandonar a ideia do autor... mas de forma idêntica, com Hobbes; o meu primeiro trabalho histórico foi sobre a teoria da obrigação de Hobbes, onde tentei demonstrar que o que a motivava, como o próprio Hobbes afirma no final do *Leviatã*, era um desejo de se conformar com o facto de que os ingleses tinham abolido a monarquia e fundado uma república — deveriam obedecer a este novo poder estabelecido?

Queria dizer que para perceber a razão de Hobbes para emparelhar tão veementemente obrigação não com o conceito de correcto mas com a ideia de protecção seria perceber que ele está a tentar defender e validar as novas regras e a dar razões para as aceitar. Portanto, é isso que ele está a fazer e é isso que significa entender a sua linha de raciocínio. Para mim, ambos os casos são exemplos muito dramáticos daquilo que eu pretendia declarar em termos gerais.

Um dos aspectos mais notáveis do seu trabalho sobre Hobbes é a atenção ao sarcasmo e ironia latentes que as pessoas parecem, às vezes, determinadas em negligenciar.

Esse livro está cheio de piadas, não está? Sim, ele é um sátiro notável. Às vezes pensava que o erro no âmbito mais geral dos estudos de Hobbes era pensar que a pessoa que mais necessitamos de ler para compreender Hobbes é Descartes quando a pessoa que mais precisamos de ler para compreender Hobbes é capaz de ser Rabelais...

Já havia insistido antes que não era um teórico político, que a sua intenção foi sempre fazer da história do pensamento político uma disciplina histórica independente, e, no entanto, a *The Art of Theory* é uma revista de Teoria Política. Como comenta o interesse permanente dos teóricos políticos pelo seu trabalho?

Bem, se disser que sou um teórico político estarei apenas a insistir numa identidade profissional.

O que tem sido muito importante para mim é que, quando comecei a estudar e a ensinar, a Teoria Política era o tipo de disciplina que tinha um conjunto canónico de questões, um idioma analítico particular para lidar com elas e um desdém pelo histórico que as acompanhava. E tenho tentado contrariar isso. Mas não sou um antiquário. A razão para estudar o passado é que, como costumava dizer Geertz, o meu grande mentor em Princeton: «É suposto estes tipos estarem a trabalhar para nós!»

Penso que esse é um comentário muito inteligente. Estamos a tentar descobrir o que estes tipos pensam e estamos a tentar percebê-los nos termos deles. Estamos a tentar reconstruir o mundo deles. Mas é óbvio que esperamos que isso ilumine o nosso mundo e se não for assim não vamos publicar os nossos resultados porque eles não serão importantes. Portanto, onde tens de estar disposto a perder tempo quando não funciona, e onde tens de pressionar a sorte quando funciona, é quando encontras uma configuração,

uma teoria, uma maneira de ver o mundo no passado que já tínhamos perdido de vista mas que vale bem a pena recuperar.

Lá está outra vez a imagem foucaultiana do tesouro enterrado. E penso realmente que essa é uma forma de fazer Teoria Política. Requer trabalho intensivo e nem sempre funciona. Mas se funciona, como no exemplo do trabalho de Philip Pettit sobre teoria da liberdade, a recompensa pode ser absolutamente colossal. Quero dizer, o Philip reconstruiu sozinho uma característica central da disciplina de Teoria Política ao fazer as pessoas pensar novamente sobre aquilo que está errado tanto nas noções aristotélicas — que

é o mesmo que dizer perfeccionistas — como em formas liberais ou individualistas de pensar sobre a liberdade.

Se ele estiver correcto teremos de pensar novamente sobre conceitos nucleares da nossa Teoria Política e na forma como eles se encaixam. Com certeza que tenho esperança de ter feito contribuições para a Teoria Política, especialmente através dos meus próprios trabalhos sobre liberdade e sobre o conceito de estado.

Não afirmo que estas sejam contribuições importantes mas são, definitivamente, contribuições para a Teoria Política. Mas são as contribuições de um historiador.