

ENTRE A HERMENÊUTICA E O ESTRUTURALISMO: O USO DO CONTEXTUALISMO LINGUÍSTICO NA INTERPRETAÇÃO DE TEXTOS FILOSÓFICOS

Mariana Dias Pinheiro Santos¹

Resumo: O objetivo do presente artigo consiste em apresentar a metodologia contextualista histórica da escola de Cambridge, proposta, especificamente, por Quentin Skinner. Para isso, tentar-se-á fazer uso, ainda que de forma bastante geral, deste mesmo método, apresentando-o em relação com os métodos estruturalista e hermenêutico com os quais discute, levando em conta certos pressupostos filosóficos com os quais se posiciona. Espera-se, ainda, apresentar, de forma bastante geral, de que maneira o método de Skinner funciona na pesquisa interpretativa de filosofia e quais ganhos pode fornecer ao exegeta acadêmico.

Palavras-chave: Metodologia, interpretação em filosofia, contextualismo linguístico.

ENTRE L'HERMÉNEUTIQUE ET LE STRUCTURALISME : L'UTILISATION DU CONTEXTE LINGUISTIQUE DANS L'INTERPRÉTATION DES TEXTES PHILOSOPHIQUES

Résumé: L'objectif de cet article est de présenter la méthodologie contextuelle historique de l'école de Cambridge, proposée spécifiquement par Quentin Skinner. Pour cela, on essaiera de faire usage, bien que de manière assez générale, de cette même méthode, en la présentant en relation avec les méthodes structuralistes et herméneutiques avec lesquelles il discute, en tenant compte de certaines hypothèses philosophiques avec lesquelles il se positionne. Il est également prévu de présenter, de manière assez générale, comment la méthode de Skinner fonctionne dans la recherche interprétative de la philosophie et quels gains elle peut apporter à l'exégète académique.

Mots-clefs: Méthodologie, interprétation en philosophie, contexte linguistique.

¹ Pós-graduanda em filosofia na UFS. Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES XVIII), do grupo de pesquisa de Ética e Filosofia Política da UFS e do grupo de pesquisa de Ética e Filosofia Política da UFAL. Dedicou-se à pesquisa sobre a linguagem na filosofia de Hobbes e sobre o ideal de polidez na filosofia das luzes da Grã-Bretanha.

I

Ao observar a produção acadêmica brasileira de certas áreas das ciências humanas como, por exemplo, a sociologia ou história, salta-se aos olhos a numerosa quantidade de trabalhos e pesquisas que buscam explorar e expor os métodos que suas áreas podem fazer uso para desenvolver um objeto de pesquisa. Isso é facilmente verificável na medida em que as buscas feitas em agregadores de produção científica disponibilizam inúmeras opções de materiais desse gênero. Ao mesmo tempo, nota-se uma grande preocupação daqueles que atuam nessas áreas em aplicar um determinado método e expor qual está fazendo uso. Ainda que este último caso seja observado no trabalho filosófico nacional, na medida em que vê-se esforços em deixar claro que se segue um método estrutural, hermenêutico, contextualista linguístico, ou mesmo que se faz um estudo bibliográfico, etc., o primeiro caso não se mostra com igual força como no caso da sociologia ou da história. Isso pode ser observado preliminarmente, inclusive, na medida em que as buscas em tais agregadores (acerca de certos métodos e filosofia), tendem a nos dar resultados acerca desses métodos em outras áreas – ainda que, em última instância, eles sejam produções filosóficas.

A tarefa de discutir os métodos que podem ser aplicados na filosofia, no contexto brasileiro, mostra-se como um terreno insólito, onde não vê-se, com igual relevância e quantidade, discussões que comparam métodos, bem como seus ganhos, perdas, limites, objetivos e, até mesmo, as implicações filosóficas de sua aplicação. Isso talvez possa sugerir que o trabalho do intérprete em filosofia, no Brasil, não pode ser limitado por um método, afinal, a baixa produção quanto a isso poderia indicar que esse tópico não serve, como em outras áreas, para o trato exegético do objeto do intérprete de filosofia. Pode-se, ainda, supor que ela (a filosofia), antes de tudo, não pode ser “domada” dentro dos limites técnicos de um método pretensamente científico.

Entretanto, esse palpite não demora muito para se desfazer quando tem-se em vista o método denominado como estruturalismo. Não na medida em que, através dessa abordagem, há produções voltadas para a comparação da interpretação estrutural com

outras metodologias que buscam, por fim, demonstrar a superioridade (por falta de melhor palavra) metodológica desta. Mas sim na medida em que há um esforço em torná-la acessível através de traduções dos autores clássicos desse método (Gueroult e Goldschmidt), bem como por meio de um acesso facilitado e gratuito a esse material em língua portuguesa. Esse certo protagonismo pode ser visto, ainda, através da grande aderência desse método em produções desde a iniciação científica até teses de doutorado da área acadêmica de filosofia.

As raízes desse movimento de interpretação estrutural, entretanto, não estão perdidas, mas situadas em um lugar e em um contexto extremamente específico. Como comenta Arantes (1942–atual), Gianotti (1931-2021), ao conhecer Martial Gueroult (1891-1976), trazia para o Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, “a descoberta da grande História da Filosofia, dos problemas técnicos de análise de texto, enfim, de toda problemática que predominou no Departamento dos anos 60” (2021, p. 129). O que, em última instância, garantiu a instauração do método estrutural como predominante, primeiro, na interpretação uspiana e, depois, na produção filosófica brasileira como um todo. Essa incorporação vinda do *Collège de France*, então, ditou os rumos do método em matéria de filosofia produzida nacionalmente e encontrou solo fértil na medida em que a discussão metodológica via-se a partir e através do estruturalismo. Ainda que não muito tempo depois seja possível observar investidas como as Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1988), professor deste mesmo departamento desde 1985, em apresentar, apenas um ano depois de sua contratação, suas considerações acerca dos limites e problemas do método estrutural, isso não foi suficiente para torná-lo menos predominante².

Mas, se, de um lado, as preocupações acerca da interpretação filosófica no contexto do Brasil, em grande parte, girou em torno do estruturalismo sendo, por ele mesmo, segundo Arantes (2021), fundado, o mesmo não se pode dizer do próprio cenário

² De modo bastante geral, segundo Arantes, no início da instauração do estruturalismo adotado pela USP, outras universidades os acusavam de “de renunciar à criação filosófica (seguramente devido à esterilidade própria dos acadêmicos) em favor do trabalho miúdo e inócua da explicação de texto à francesa” (Arantes, 2021, p. 155).

em que este mesmo método se estabeleceu – que, vale a pena salientar, é contemporâneo à discussão brasileira. A base do nascimento de proposições de métodos em filosofia, para além do contexto nacional, parece estar atrelada à virada linguística proporcionada por autores como Wittgenstein (1889-1951). Este, em seu *Tractatus* (1921), sugere que os problemas da filosofia derivam, em última instância, de uma “má compreensão da lógica da nossa linguagem.” (2015, p. 28), de modo que as inquietações que passam tomar conta do tratamento e da interpretação filosófica, começam a se voltar para os problemas que dizem respeito ao sentido e ao significado da expressão do pensável colocado na linguagem.

As preocupações, então, que dizem respeito à compreensão acertada do sentido e do significado parecem desencadear, em matéria de interpretação, os métodos que pretendem apreendê-los e, ao mesmo tempo, serem capazes de lidarem com o que consideram como **intenção** de seu autor. Sendo assim, uma primeira divisão que podemos ver, com o propósito de dissipar tais problemas, são entre os partidários da história e os da estrutura (Arantes, 2021, p. 128) – problema, em certa medida, já preconizado por Hegel (1770-1831) em suas *Lectures on the history of philosophy* (1840), na medida em que este aponta a necessidade, em história da filosofia, de distinguir a história externa da que é do sujeito –, ou, então, uma divisão, como, propõe Domingues, entre a ilha e o continente³.

Em concorrência com tais divisões, destacam-se, nas décadas de 1960 e 1970, o surgimento de uma diversidade de propostas metodológicas, para o intérprete em filosofia, que pretendem recuperar o sentido e/ou o significado das obras, levando em

³ Conforme comenta Domingues, “A força da tradição continental estão no uso da história da filosofia capaz de dar o contexto dos problemas, fornecendo os meios para o estudioso adquirir a familiaridade, afastando as ilusões da originalidade e preparando a mente para realizar as verdadeiras descobertas e reconhecer as intuições seminais. O risco está no servilismo, na erudição livresca e na morte do pensamento [...] A força da tradição anglo-americana está na coragem do pensamento, verificada na decisão de fazer tábula rasa da história e pensar os problemas com os meios do pensamento, meios lógicos como nos experimentos mentais, e não factuais ou empíricos, como na história da filosofia. Os riscos são o oposto da tradição continental, mas não menos perigosos: o filósofo acreditar que descobriu a América quando apenas criou mais um puzzle, a filosofia se converter num jogo de xadrez intelectual (jogo de salão) e os experimentos mentais, em vez de "higienizar" e fortalecer, levarem à renúncia ao pensamento”. (2017, p. 149-150).

conta a intenção do autor. De modo abreviado, nota-se, em primeiro lugar, a metodologia do *Collège de France*, protagonizada por Gueroult – que, neste mesmo local, ocupava a cátedra de “tecnologia dos sistemas filosóficos” – e Goldschmidt (1914-1981), que visa a interpretação da estrutura interna de uma obra, de modo que a intenção do autor, isto é, os sentidos e os significados propostos por ele, sejam desvendados. Em segundo lugar, destaca-se o método hermenêutico, que, de modo geral, segundo Gadamer (1900-2002) (2003, p. 68), teria como principal objetivo dissipar os falsos preconceitos dos verdadeiros através de um reconhecimento da distância temporal do outro que é diferente do eu, garantindo a compreensão da coerência da obra – tradição na qual Ricoeur (1913-2005) se inseriu. E, em terceiro lugar, se realça o contextualismo linguístico proposto pela Escola de Cambridge, nas figuras de Pocock (1924-atual), Dunn (1940-atual), Laslett (1915-2001) e, principalmente, Skinner (1940-atual) (Pocock, 2002, p. 538). Esta última metodologia busca a intenção de um texto a partir do contexto temporal no qual a obra está inserida – em certa medida apropriando-se de alguns pontos da hermenêutica – e, com isso, revela o conteúdo linguístico da obra levando em conta o que se pode extrair do sentido lá proposto por seu autor.

Pode-se observar, preliminarmente, que o resultado, tanto do primeiro quanto do segundo método (apresentados de forma abreviada), findará em uma compreensão das intenções propostas através do sentido e do significado de um autor em termos de coerência⁴ ou de sistema⁵. Sendo assim, o aparato histórico que circunda uma obra, em última instância, deverá apenas contribuir para tais fins interpretativos apenas enquanto um meio que facilite o acesso às intenções da linguagem proposta por um escritor, funcionando quase que como uma preparação para se adentrar na obra a ser interpretada. Talvez, por isso, intui-se que o contextualismo linguístico pode ser descartado na medida em que aquilo que serve como matéria de contribuição preliminar em tais métodos, aqui

⁴ Segundo Gadamer, “a intenção da leitura de um texto implica desde já que o consideramos algo ‘coerente’; a menos que tal suposição se mostre insuficiente ou, em outros termos, a menos que a mensagem do texto se revele incompreensível” (2003, p. 66).

⁵ Segundo Goldschmidt, “exegeses científicas [...] supõe[m] um devir, mas que seja interior ao sistema, e busca as causas de uma doutrina, aquelas pelas quais o próprio autor a engendra, diante de nós” (1970, p. 145).

deve servir como matéria, até certo ponto, necessária e condicional para a revelação de intenção proposta em uma obra.

No entanto, se isso pode ser admitido, de forma antecipada, como uma medida para desqualificar tal metodologia, parece-me, de outro modo, que a qualifica com distinção. Afinal, através do contextualismo linguístico pode-se realizar a compreensão interpretativa levando em conta não um espírito absoluto que ultrapassa as limitações humanas, habilitando-o para a criação de um todo ordenado que deve conter sentido e coerência dentro do grande sistema que é a filosofia. Mas, antes, admite-se uma compreensão na qual não se ignora que um autor possa não ser “totalmente consistente, ou mesmo que ele falhe completamente em dar qualquer relato sistemático das suas crenças”⁶ (Skinner, 1969, p. 16). Desse modo, não se impõe uma sistematização “que nunca ninguém conseguiu realmente pensar, a um nível de coerência que ninguém conseguiu realmente alcançar” (Skinner, 1969, p. 18) pautada em uma “unidade indissolúvel” de um “pensamento que inventa teses” (Goldschmidt, 1970, p. 141). Em outras palavras: permite-se não se “descontar as declarações de intenção que o próprio autor possa ter feito sobre o que estava a fazer, ou mesmo descontar toda a obra” com o propósito de não prejudicar “a coerência do sistema” (Skinner, 1969, p. 18-9). Sendo assim, não se força um sistema em nome de uma falsa unidade indissolúvel pretensamente estruturada, que, conseqüentemente, em nome de coerência ou sistema, admite-se certos sentidos e, em função dessas mesmas pretensões, ignora outros pelo bem da estrutura e das ideias perenes.

Estas noções, na verdade, não passam de riscos e, para evitá-las, deve-se observar, no trabalho de interpretação filosófica, as intenções do autor usando o contexto não como justificativas causais de seus enunciados, mas antes como uma estrutura que ajuda a “reconhece[r] significados possíveis” dentro uma determinada sociedade, de modo que servirá para interpretar “a intenção de comunicar” (Skinner, 1969, p. 49) de um determinado autor. Simultaneamente, com esta atitude, não se perde de vista que o que é enunciado, é uma “encarnação de uma intenção particular, numa ocasião particular,

⁶ Todas as traduções do inglês são minhas.

dirigida à solução de um problema particular e, portanto, específica à sua situação” (Skinner, 1969, p. 50), sendo incapaz de ser “constelações de pressupostos absolutos” (Collingwood *apud* Skinner, 1969, p. 8). Sendo assim, o que poderia ser acusado como “pecado”, neste método, é justamente o que o torna tão distinguível e digno de interesse.

É neste contexto linguístico, apresentado abreviadamente, que o contextualismo linguístico se insere: em uma **disputa** acerca das intenções, sentidos e significados que devem ser considerados em matéria de interpretação, na qual mostra-se indispensável para a compreensão proposta pelos métodos que pretende apropriar ou, de uma forma ou de outra, combater⁷.

Os ganhos deste método, em interpretação filosófica, mostram-se, por exemplo, nas monumentais interpretações de Pocock, com *The Machiavellian Moment* (1975), e Skinner, com *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (1997). Obras que, mesmo para o mais duro dos estruturalistas, diante de Maquiavel (1467-1527) e Hobbes (1588-1679), parecem se mostrar como inevitáveis em suas bibliografias secundárias.

Em retorno ao contexto linguístico que diz respeito ao método de interpretação no Brasil, pode-se observar que, neste século, há uma maior adesão de metodologias distintas da estrutural, e, no que diz respeito à proposta pela escola de Cambridge, nota-se, por exemplo: o esforço de Renato Janine Ribeiro (1949-atual) de traduzir a obra de Skinner supracitada; o escrito *Revoluções do Poder* (2006), de Eunice Ostrensky, que leva em conta que “Lacunas existirão, assim como interpretações que certamente seriam contestadas pelos seus autores e não aceitas por eles, como é a preposição de um dos maiores defensores da proposta da autora, Quentin Skinner” (Vogt, 2011, p. 253); ou, ainda, permitir a pesquisa da relação entre a mecânica e a linguagem na filosofia de Hobbes, sem a pretensão de encontrar uma estrutura fechada em um único sistema pela parte deste autor (Santos, 2021).

⁷ As razões pelas quais escolheu-se destacar os métodos estruturalista e hermenêutico não significa que não haja outros métodos, se dá apenas pela grande influência que tiveram, não só dentro das discussões acerca da interpretação em filosofia, mas também na oposição que observa-se diante do contextualismo linguístico.

Exposto isso, explicita-se que o presente artigo tem como **objetivo** apresentar a metodologia contextualista histórica da escola de Cambridge, proposta, especificamente, por Quentin Skinner como uma alternativa para a exegese filosófica em território nacional. Para isso, deixa-se claro que **a exposição fará uso**, ainda que de forma bastante geral, **deste mesmo método**, apresentando-o em relação com os métodos estruturalista e hermenêutico com os quais discute, e levando em conta certos pressupostos filosóficos com os quais se posiciona. Espera-se, ainda, apresentar, de forma bastante geral, de que maneira o método de Skinner funciona na pesquisa interpretativa de filosofia e quais ganhos pode fornecer ao exegeta acadêmico em relação aos outros métodos.

Ademais, este artigo encontra-se **estruturado em 7 partes**: **I** - buscou-se, na presente parte, introduzir a discussão acerca do uso de metodologias na exegese filosófica em território nacional e internacional, bem como o contextualismo linguístico se insere nessa disputa; **II** - expõe-se quais elementos a metodologia de Skinner faz uso para extrair a mensagem de um texto e interpretá-lo; **III** - é apresentado como alguns aspectos da teoria hegeliana influenciou a interpretação filosófica, especialmente no que diz respeito ao contexto, e de que maneira Skinner trata tais elementos; **IV** - são introduzidas as propostas filosóficas e metodológicas da hermenêutica e de que maneira elas são problematizadas pelo filósofo de Cambridge; **V** - são introduzidas as propostas filosóficas e metodológicas do estruturalismo e de que maneira elas são problematizadas por Skinner; **VI** - são apresentadas algumas críticas que o contextualismo linguístico pode sofrer e possíveis formas de lidar com elas; **VII** - reflete-se sobre como a escolha de uma metodologia interpretativa pode ter consequências na exegese filosófica.

II

Em *Motives, intentions and the interpretation of texts* (1972), Skinner questiona em que consiste a **interpretação**, informando que o negócio dela é, em primeiro lugar,

chegar à mensagem de um texto de modo a “descodificar e explicitar o seu significado, de maneira que a ‘melhor leitura’ [...] pode ser alcançada” (Skinner, 1972, p. 394)⁸.

Sendo assim, após estabelecer que a interpretação consiste no ato de extrair a mensagem de um texto, Skinner informará que, para efetivá-la, é necessário reconhecer as intenções de um autor, e estas encontrar-se-ão não apenas dentro de suas obras, mas também fora, na medida em que “os motivos e as intenções de um escritor” encontra-se na “relação em que ele se relaciona com o que escreveu” (Skinner, 1972, p. 400). Então, a tarefa do intérprete, em última instância, para alcançar a mensagem de um texto e decodificar a melhor leitura, dependerá do encontro das **intenções dispostas pelo autor**. Conseqüentemente, a pergunta que o filósofo de Cambridge imporá será a de questionar se é possível enunciar alguma regra geral capaz de recuperar tais intenções, sugerindo duas. A primeira delas:

não se concentre apenas no texto a ser entretido, mas nas convenções que regem o tratamento das questões ou temas com os quais esse texto está relacionado. Esta regra deriva do fato de que qualquer escritor deve se engajar de forma padronizada em um ato de comunicação pretendido. Daqui decorre que quaisquer que sejam as intenções que um determinado escritor possa ter, elas devem ser intenções convencionais no forte sentido de que devem ser reconhecíveis como intenções de manter alguma posição particular na argumentação, de contribuir de uma forma particular para o tratamento de algum tema em particular, e assim por diante. Segue-se que para compreender o que um dado escritor pode ter feito ao utilizar algum conceito ou argumento em particular, precisamos, antes de mais nada, compreender a natureza e a gama de coisas que poderiam ter sido feitas reconhecidamente através do uso desse conceito particular, no tratamento desse tema particular, naquele momento em particular. (Skinner, 1972, p. 406)

E a segunda:

focalizar no mundo mental do escritor, o mundo de suas crenças empíricas. Esta regra deriva da conexão lógica entre nossa capacidade de atribuir intenções particulares aos agentes e nosso conhecimento de suas crenças empíricas. Esta regra não só pode ser aplicada de forma crítica, mas pode servir novamente como um dispositivo heurístico. (Skinner, 1972, p. 407)

⁸ Diferentemente de outras metodologias que caracterizaria a interpretação como “processo pelo qual o desvelamento de novos modos de ser [...] proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo conhecer” (Ricoeur, 1976, p. 106) ou que “consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões, e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram” (Goldschmidt, 1970, p. 140).

Observe-se que a interpretação proposta por Skinner **jamais** sugere que o texto deve ser abandonado ou que sua prioridade deve ser secundarizada em função do contexto, afinal, o objeto da interpretação não é o contexto, mas sim o escrito. Aquele será mobilizado justamente em função da obra a ser interpretada, de modo que não há razões para temer que essa abordagem trataria de maneira menos rigorosa um escrito: trata-se, na verdade, de buscar ferramentas que ajudem o intérprete a acessar adequadamente a mensagem presente em um texto. Ademais, pelo que pode-se observar dessas duas regras gerais, deverá voltar-se para o contexto social no qual o escritor encontra-se inserido na medida em que poderá servir ao reconhecimento de suas intenções. Esse reconhecimento, deve-se notar, não se encontra apenas enquanto causa ou “**resposta** a certas perplexidades bem localizadas no espaço e no tempo” (Ricoeur, 1976, p. 101, grifo meu), mas em levar em conta que existem convenções próprias de uma determinada época que poderão ditar a intenção do autor na medida em que ele precisa ser compreendido por esse mesmo contexto que coexiste com tais convenções e suas intenções. Servirá, também, para compreender a relação entre as crenças de um autor localizando-o em sua época, de modo que será possível compreender do que ele se apropria ou não.

Algo que torna possível ver, por exemplo, o *Elementos da Lei Natural e Política* (1640)⁹ de Hobbes não como um texto encerrado em si mesmo ou que se insere dentro de um sistema total deste filósofo, mas antes como uma obra que, **entre suas várias preocupações e intenções**, buscava responder, em alguma medida, as propostas cartesianas disponíveis no *Discurso Sobre o Método* (1637), **sem reduzir**, com isso, a obra de Hobbes a uma resposta a Descartes. Sem, ainda, confundir os significados específicos de tratamentos de conceitos em cada autor e, ao mesmo tempo, evidenciando as distinções do tratamento da linguagem nesta obra hobbesiana em relação com as suas obras posteriores, como já trabalhado em *A linguagem em Hobbes: 1656, 1651 e 1650* (2021). Ou, ainda, servirá para caracterizar que a teoria da linguagem disponível na obra

⁹ Publicação não autorizada pelo filósofo de Malmesbury.

deste mesmo autor encontra-se já **situada** em seus interesses na medida em que desde muito cedo preocupa-se em *Elementos* de Euclides (Santos, 2021). Em outras palavras, como nesses exemplos evocado a partir de Hobbes, o contexto social no qual o autor estava inserido não pode ser desprezado na medida em que **permite reconhecer as relações nas quais estava inserido** ao produzir sua obra, servindo, ainda, como auxílio para a compreensão da linguagem exposta pelo autor e para identificar a relevância de certos elementos em seu tratamento. Desse modo, o contexto e o texto, juntos, servirão para apresentar a intenção de um autor como, por exemplo, de Hobbes.

Ou seja, a intenção do autor, principalmente no que diz respeito a obras distanciadas temporalmente, deve ser decodificada através do próprio texto e do contexto linguístico, pois ambos estão conectados na medida em que um escrito se dá em um determinado lugar, tempo, e posiciona-se com determinadas preocupações dentro dessas duas características, de modo que texto e contexto se mostram relacionados. De outro modo, poder-se-ia tomar o *Elementos da Lei* como um todo das intenções sistemáticas de Hobbes (como faz Tuck), de modo a ignorar, por exemplo, as várias distinções propostas por ele mesmo, entre esta obra e as posteriores – como lidar, por exemplo, com a mudança que propõe no “discurso mental” entre suas obras? Ou pretende-se que encontre-se um sistema ou coerência que deverá “descontar as declarações de intenção que o próprio autor possa ter feito sobre o que estava a fazer” (Skinner, 1969, p. 18-9), ou compreende-se que não se trata de um sistema.

Sendo assim, a implicação filosófica que pode-se observar dentro do contextualismo linguístico, é que torna-se impossível aceitar qualquer tipo de universalidade do pensamento ou que esta universalidade se mostre em “sistemas filosóficos” (Hegel, 2016, p. 5) em que, ao fim e ao cabo, tomam-se as filosofias, como um todo, “ligadas por um objetivo comum” (Hegel, 2016, p. 10) da busca da verdade e da necessidade – como pretende o estudo estrutural, na medida em que, assume-se, como observa-se em *Meaning and Understanding in the History of Ideas* (1969), que:

Qualquer afirmação [...] é ineludivelmente a encarnação de uma intenção particular, numa ocasião particular, dirigida à solução de um problema particular e, portanto, específica à sua situação, de modo que só pode ser ingênuo tentar transcender. A implicação vital aqui não é apenas que os textos

clássicos não se podem preocupar com as nossas perguntas e respostas, mas apenas com as suas próprias. Há também a implicação adicional de que [...] não há simplesmente problemas perenes na filosofia: há apenas respostas individuais a perguntas individuais, com tantas respostas diferentes quanto há perguntas, e tantas perguntas diferentes quanto há questionadores. (Skinner, 1969, p. 50)

Ou seja, mesmo as noções de “verdade”, “necessidade”, “universalidade” ou “filosofia” encontram-se como expressões particulares de intenções particulares dentro das obras. Em última instância, adotar o contextualismo linguístico significa abrir mão da pretensão de universalidade e de sistema, reconhecendo que, na verdade, o que podemos encontrar são individualidades de intenções, voltadas para problemas, respostas, situações igualmente particulares, isto é, um contexto que se torna particular ao autor. Justamente por isso o contexto assumido nessa metodologia não se coloca de forma causal, em termos de respostas ou enquanto um “plano” no qual se sobrepõe a obra investigada. Se coloca de forma que irá se mostrar enquanto relacionado ao escritor que se trabalha sem pressupor que há um sistema ou uma coerência a ser de lá extraída, mas, antes, reconhece as particularidades que dizem respeito a cada autor.

Vale a pena salientar que, ainda que o contextualismo linguístico se coloque como um método de interpretação que revela particularidades de indivíduos, isso não significa dizer, necessariamente, que cada interpretação (neste método) será moldada de forma completamente caótica. Deve-se lembrar, diante disso, da imposição das regras gerais propostas por Skinner que devem ser aplicadas na interpretação, o que garantirá que o método não seja uma particularidade que é posta em uso de maneira desgovernada.

E, por essa via, parece-me que seremos capazes de reconhecer um autor pelo que ele de fato é, não como uma derivação de temas, propostas, causalidades e coerências que pressupõe-se que ele deve assumir. É o que permite observar, por exemplo, não apenas as distinções da querela do luxo da Grã-Bretanha entre o século XVIII e os séculos que o antecede, mas notar que, dentro dessa mesma querela, neste mesmo tempo, ainda, que autores como Hume (1711-1776), Ferguson (1723-1816), Adam Smith (1723-1790) possam concordar que *luxury* não significa uma depravação moral, mas que ainda assim dão respostas particulares para esse conceito em conformidade com suas intenções

particulares (Santos, 2022). De modo que, mesmo em um recorte de estudo bastante específico, não se poderá assumir sequer uma ideia universal – que, em última instância, não passa de uma mitologia interpretativa para Skinner¹⁰.

III

Como introduzido anteriormente, o contextualismo linguístico de Skinner se insere em um debate no qual, dentre outras metodologias, a hermenêutica e, principalmente, o estruturalismo – vide o caso do Brasil – ganham mais espaço em discussões acerca dessa temática. Desse modo, uma das preocupações que podemos observar no autor da escola de Cambridge é a de posicionar o seu método nesse espaço de disputa, tanto em seu artigo de 1969 já comentado, quanto em *Hermeneutics and the Role of History* (1975). Nesse sentido, para observar o posicionamento de Skinner (tanto no que diz respeito ao puro contexto, quanto à relação com os outros métodos), vê-se a obrigação de retornar a Hegel em suas *Lectures on the history of philosophy*, na medida em que as teses deste autor mostram-se tanto nos textos do autor de Cambridge, nos escritos de Gueroult e Goldschmidt – como bem observa Moura (1988) –, quanto por ter sido apropriado nos debates sobre a interpretação nos métodos em filosofia no século XX, mesmo após da virada linguística que preocupa-se, de modo geral, com o sentido, o significado e a intenção do que é expresso.

De modo bastante geral, o que podemos notar, no que diz respeito à história da filosofia, é que, para Hegel, as considerações externas não devem ser levadas em conta, mas, antes, que “cada filosofia é, [...] uma etapa particular no desenvolvimento de todo o processo e tem o seu lugar definido onde encontra o seu verdadeiro valor e significado” (2016, p.45), de modo que não se fecharia ao tempo e contexto que está inserida, mas se

¹⁰ Skinner designa quatro tipos de mitologias interpretativas: mitologia de doutrina, mitologia da coerência, mitologia da prolepse, mitologia do paroquialismo. De modo bastante geral, a primeira consiste em forçar sistemas de doutrinas a partir de expressões ocasionais; a segunda consiste em presumir uma estrutura sistemática de um autor; a terceira consiste em confundir os significados das palavras usadas pelo autor com as do tempo do intérprete; e a quarta consiste em uma falsa familiaridade com o contexto do autor.

leva em conta que “na filosofia, devemos o que somos à tradição que, [...] como uma cadeia sagrada, atravessa tudo o que era transitório, e por isso já passou” (Hegel, 2016, p. 2). Essa história do pensamento, então, é viva enquanto avança de sua fonte, através do conteúdo do mundo intelectual que não se prende a um tempo. Desse modo, elementos como caráter individual, personalidade, relação com estado ou religião devem ser desconsiderados em função de se sistematizar uma história do pensamento que está ligado com o presente na medida em que este é construído com base no solo sedimentado pelas filosofias anteriores. O que se observa, então, é que a história será sobre o pensamento – pois é nisso que, para Hegel, a filosofia consiste – e através deste pensamento se coloca como um “sistema em desenvolvimento” (2016, p. 29).

Sendo assim, “Receber esta herança [da filosofia] é também entrar no seu uso. Ela constitui a alma de cada geração sucessiva, a substância intelectual da época” (Hegel, 2016, p. 3), e a história da filosofia (ou do pensamento) se mostrará importante na medida em que for capaz de ser a fonte do desenvolvimento da verdade de “novas” filosofias, pois estas só surgem, necessariamente, em ligação com a sua tradição. Trata-se de uma produção do pensamento que está para si e é eterno, de modo que o mundo intelectual, para o filósofo alemão, não poderá se localizar no aparente ou transitório, mas sim no desenvolvimento concreto da verdade colocada pelo espírito que apreende, progressivamente, o universal. Ou seja, ao que parece, a história se coloca como relevante na medida em que será capaz de fornecer uma **localização** do desenvolvimento da verdade desde a sua fonte. Assim: “Tal representação tem, no entanto, de excluir de si mesma a história externa da época e de levar em conta apenas o caráter geral do povo e do tempo, e também as suas circunstâncias como um todo” (Hegel, 2016, p. 49). O que é exterior ao próprio texto, portanto, deve ser reduzido em caracteres gerais que lhe dizem respeito, contextualmente, enquanto localizador no desenvolvimento de verdade, e, desse modo, “Podemos apropriar-nos do conjunto das riquezas repartidas no tempo: deve ser mostrado a partir da sucessão em filosofias como essa sucessão é a sistematização da própria ciência da Filosofia” (Hegel, 2016, p. 39). Por isso, a história da filosofia será um presente vivo em que o filósofo historiador deve inserir seu ponto.

Exposto isso, o primeiro aspecto que irei considerar, a partir dessa abreviação das teses propostas por Hegel, será o papel que o contexto recebe nas metodologias. No que diz respeito ao estruturalismo, que teria suas primeiras bases, segundo Arantes (2021) a partir de 1930¹¹, observa-se, conforme expõe Gueroult que, no que determina como “história horizontal da filosofia”, elas começam em um determinado ponto e termina em outro de modo completamente histórico em que leva-se em conta a cultura e a ideia, perdendo no âmbito filosófico por não fixar-se na doutrina. Assim, “cada filosofia é tratada como um acontecimento que se passou num dado momento”, o que este autor parece admitir como importante para compreender uma obra na medida em que destaca o “meio em que nasceu e se desenvolveu uma doutrina, as filosofias às quais ela sucedeu, às quais ela teve de se opor ou se espelhar, o significado da linguagem da época, os problemas que lhe são próprios” (Gueroult, 2015, p. 162-3). Mas, mesmo que esses elementos se mostrem importantes, o uso dele promove o risco de não se reconhecer a originalidade da obra, de modo que a subjetividade e experiência do autor pode tomar o protagonismo da interpretação. Desse modo, se essa abordagem não for acompanhada pela busca do sistema do autor de forma imparcial, há um sacrifício na filosofia; então os elementos contextuais supracitados devem ser tomados, para Gueroult, como um “instrumento de inspeção preliminar” (2015, p. 164), como uma entrada para a estrutura ou para as ordens da razão. Conforme Goldschmidt (1970), deve-se levar em conta, sobretudo, o tempo lógico.

O contexto, então, para o intérprete estruturalista, deverá assumir um papel introdutório na análise de uma obra, permitindo reparar “época, lugar, fontes e influências que a marcaram” (Gueroult, 2015, p. 164) sem, por isso, sacrificar a filosofia interpretada, bem como sua originalidade. Os riscos que o contexto apresenta para Goldschmidt relacionam-se com o perigo de dar atenção a um “tempo exterior ao sistema” (1970, p. 140) que desconsidera o valor universal de uma sistemática que se rege “como cristalizada, na estrutura da obra” (1970, p. 143). Sendo assim, o contexto apresenta o perigo na necessidade de “repor os sistemas num tempo lógico” que compreende “sua

¹¹ Menos de um século de distância com as propostas hegelianas.

independência, relativa, talvez, mas essencial, em relação aos outros tempos em que as pesquisas genéticas os encadeiam” (Goldschmidt, 1970, p. 144). Isso garante que os movimentos filosóficos se cumpram de modo que, tal como Hegel (2016) sugere, a verdade é dada de forma sucessiva e progressiva. Como comenta Goldschmidt, em perfeita sintonia com a proposta hegeliana, “toda filosofia é uma totalidade, onde se juntam, indissolivelmente, as teses e os movimentos” (Goldschmidt, 1970, p. 146) e, por isso, depende não da história exterior, mas do tempo lógico. Algo que Gueroult parece mostrar sintonia na medida em que afirma que se sente as filosofias como se fossem eternas ou monumentos que “sempre estão de pé, algumas há milênios, como objetos passíveis de reflexão inesgotável e indefinida” (2015, p. 162). Desse modo, considera os elementos lógicos como constituições primordiais da filosofia, que sempre está preocupada em oferecer um “problema universal que envolve uma resposta universal” (Gueroult, 2015, p. 168) e absoluta, se organizando sistematicamente através de um princípio de totalidade *a priori*¹².

De forma resumida, o contexto **assombra** o estruturalista na medida em que põe em risco a noção de filosofia que a coloca dentro de um modelo de universalidade ou de monumento inabalável. É justamente o contexto que pode revelar, como citado anteriormente, que “há apenas respostas individuais a perguntas individuais, com tantas respostas diferentes quanto há perguntas, e tantas perguntas diferentes quanto há questionadores” (Skinner, 1969, p. 50) – em contraposição à proposta universalizante estruturada por Hegel e assumida pelo intérprete estrutural.

Nesse sentido, como assumir, como comenta Skinner (1969), que Hobbes pode ter produzido um sistema voltado para um todo religioso, se, por exemplo, desconhecia essa coerência e sequer deixa claro que a discussão sobre a natureza humana contém um propósito religioso? “Teria sido ‘mais claro’ se Hobbes tivesse ‘escrito em termos de obrigações morais e civis’ e assim trazido à tona a ‘verdadeira unidade’ e o caráter

¹² Deve-se observar que a diferença fundamental entre este estruturalista e o outro, é que este considera que “cada filosofia é para ela própria toda a ciência; sistema de razões irreduzíveis aos outros, ela leva consigo sempre o nome de seu autor” (Gueroult, 2015, p. 169) ao passo que o outro assume a tese hegeliana de desenvolvimento e totalidade universal.

basicamente religioso de todo o seu ‘sistema’” (Skinner, 1969, p. 19). Ou, ainda, por que, seguindo este mesmo autor, Hobbes, vivendo sob o medo de ser tratado como herege e, ao mesmo tempo, pretendendo propagar sistematicamente sentimentos religiosos ortodoxos, não se dedicou a remover, em reedições de suas obras, os pontos que poderiam pôr em risco tais sentimentos? Isso só poderia indicar, primeiro, problemas nos quais “um simples estudo dos próprios textos” se mostram como “bastante inadequado[s] para resolver” (Skinner, 1969, p. 35), e, segundo, que rejeitar o período histórico e seu contexto é um risco para qualquer intérprete.

O contextualismo linguístico será incapaz de admitir qualquer noção de sabedoria atemporal, pois todo escrito encontra-se enraizado na realidade social e contingente na qual está inserido, mas, nem por isso, Skinner deixará de levar em conta que o puro contexto pode promover problemas interpretativos – como já apresentado anteriormente, este deve servir como um ponto da relação de um determinado filósofo com a realidade na qual está inserido, sendo uma estrutura que irá auxiliar na compreensão particular que é proposta pelo escritor.

Ainda que seja assumido que a compreensão “de qualquer ideia requer uma compreensão de todas as ocasiões e atividades em que um determinado agente possa ter usado [...] as palavras” deve-se admitir que “pelo menos uma parte dessa compreensão deve residir na compreensão do tipo de sociedade para a qual o autor em questão estava a escrever e tentava persuadir”¹³ (Skinner, 1969, p. 40); nem por isso deve-se admitir, para o autor da escola de Cambridge, que se possa identificar os processos que causaram determinado texto – de modo que a intenção do autor possa ser colocada como uma ação que se resume a certos acontecimentos ordinários. Em outras palavras, o contexto, enquanto causador, pode até justificar, para manter os termos usados por Skinner (1969), a relação entre sentir frio e vestir um casaco, mas não para fundamentar as causas da

¹³ Ribeiro, em *A filosofia política na história* (2004), afirma que Skinner não teria se preocupado com o público com o qual o autor a ser estudado estaria em diálogo, em outras palavras, que o filósofo de Cambridge não se preocupou com o “para quem” a obra é destinada. Entretanto, ao observar-se os artigos nos quais Skinner desenvolve seu método, e a citação supracitada, vê-se com facilidade que este não é o caso. Deve-se levar em conta, ademais, que a crítica de Ribeiro não tem em vista os artigos aqui trabalhados.

Iliada. Não se pode, por exemplo, resumir o *Elementos da Lei* a uma mera resposta às teses cartesianas por ter sido lido em círculos em que as obras de Descartes mostravam-se com intensidade – ainda, é claro, que essa intenção possa ser identificada, não se pode resumir tal obra a isso (Santos, 2021). Ou seja, o uso do contexto como causador de algo, em última instância, poderá forçar a unidade entre as noções de ação (de um autor) e (sua) intenção – e, por isso, o contexto deve servir nos termos apresentados anteriormente.

Mesmo a noção de que trata-se de uma fonte viva, conforme Hegel defende – e Goldschmidt parece aprovar –, a influência de uma filosofia sobre a outra não pode ser ditada pela suposição de se tratar de uma única filosofia que se mostra dentro de um grande sistema. O uso do contexto (ou da história), para determinar influências, deve lidar, segundo Skinner, com as seguintes regras: “(i) que deveria haver uma semelhança genuína entre as doutrinas de A e B; (ii) que B não poderia ter encontrado a doutrina relevante em nenhum outro escritor além de A; (iii) que a probabilidade de a semelhança ser aleatória deve ser muito baixa” (1969, p. 26). Em outras palavras, o simples fato de ser uma determinada filosofia (dentro de, supostamente, um grande sistema filosófico) não pode ser condição suficiente para determinar o critério de influência.

No que diz respeito ao intérprete da hermenêutica, pode-se observar que o contexto não se coloca como um risco a ser combatido por ameaçar a sua proposta filosófica, mas antes como algo necessário. Quanto ao conhecimento histórico, Gadamer afirma que “ele mesmo é um processo que possui todas as características de um acontecimento histórico” e torna-se essencial na medida em que “somos membros de uma cadeia ininterrupta graças à qual o passado nos interpela” de modo que o “saber histórico é ser histórico” (2003, p. 57-8). O que faz com que este autor destaque que não se pode perder de vista que qualquer texto encontra-se dentro do conjunto de obras de um autor e de um gênero literário, de modo que, para apreender “seu sentido original, devemos percebê-lo como a manifestação de um certo momento num processo de criação e inseri-lo na totalidade do contexto espiritual”. Com isso, destacar-se-ia a “subjetividade do autor, [e] pode surgir a compreensão” (Gadamer, 2003, p. 58-9). Sendo assim, a tradição se coloca como essencial, pois permitirá compreender uma obra segundo a utilização

linguística da época e do autor, sem confundi-la com o horizonte do indivíduo que a interpreta.

O papel da hermenêutica, para esse filósofo, dirá respeito a compreender que a interpretação se dá na relação com a coisa (a obra) da tradição e com a tradição que ela se encontra, o que torna necessário levar em conta a distância temporal como o fundamento para a compreensão adequada, ainda que afirme – de forma a se aproximar de Hegel – que não se trata de “uma distância a percorrer, mas uma continuidade viva de elementos que se acumulam formando uma tradição, isto é, uma luz à qual tudo que trazemos conosco de nosso passado, tudo o que nos é transmitido faz a sua aparição” que “evolui em um movimento contínuo de universalização” (Gadamer, 2003, p. 67-9). Em outras palavras, a distância temporal proposta por Gadamer, na interpretação das tradições, através da hermenêutica, permitirá compreender a obra como particular e, ao mesmo tempo, como parte de um universal, através de uma compreensão que fornece “uma mediação entre o presente e o passado” por se tratar da “vida que nos foi dada para chegarmos à verdade sempre buscada” (2003, p. 71) – do que decorrerá a consciência histórica.

Ricoeur parece se aproximar bastante de Gadamer em sua proposta hermenêutica não na medida em que, como já comentado, proporá que esse método revelará “**resposta[s]** a certas perplexidades bem localizadas no espaço e no tempo” (Ricoeur, 1976, p. 101, grifo meu); mas sim pela imposição do que chama de “distanciação produtiva”. A partir desta se poderá notar as condições de cada cultura, levando em conta – a partir da noção de fusão de horizontes gadameriana – que a compreensão (que entenderá como apropriação) deverá ser dada através, também, do próprio texto, tal como na proposta estrutural.

É necessário chamar atenção para o fato de que, a importância da consciência de que há uma distância entre uma determinada tradição e a que o intérprete se encontra, bem como a necessidade de se recuperar o contexto do escritor dentro das relações em que ele encontra-se inserido, são pontos adotados pelo contextualismo linguístico de Skinner – conforme ele mesmo sugere em seu texto de 1969. A análise hermenêutica,

dentro dos termos propostos por Ricoeur, produz um sentido interessante para a metodologia proposta por Skinner na medida em que, para a interpretação de uma obra, o contexto “serve para dotar suas partes constituintes de significado ao mesmo tempo em que alcança seu próprio significado a partir da combinação de suas partes constituintes” (Skinner, 1975, p. 216) – trata-se, de certo modo, da incorporação do círculo hermenêutico. Com esse procedimento, será possível decodificar o significado que um texto tem para o autor a partir de seu próprio contexto (composto por normas, tradições, convenções, pressupostos próprios de uma época para o autor investigado) e significações que lhe fazem parte, isso é o repertório do texto. A hermenêutica, então, para Skinner, recebe um lugar de destaque em relação ao estruturalismo na medida em que utiliza e compreende a necessidade de fazer uso de “todas as suas ajudas contextuais para a interpretação, em vez de simplesmente tratar o texto em si como um guia autossuficiente para o que o seu autor possa ter significado” (Skinner, 1975, p. 224).

Um outro ponto interessante visto em Skinner, bem como na hermenêutica gadameriana, diz respeito à relação que ele tem com a ideia de tomar o contexto como uma espécie de plano de fundo para, com isso, apenas colocar a obra sobre esse plano e, então, fazer a interpretação dela – uma atitude própria de um intérprete estrutural (e da hermenêutica específica de Ricoeur) que aceita a importância do contexto, como pode-se extrair do comentário de Gueroult. O grande problema dessa atitude é que ela desconsidera que “antes de podermos esperar identificar o contexto que ajuda a revelar o significado de uma dada obra, devemos já ter chegado a uma interpretação que sirva para sugerir que contextos podem ser investigados com maior proveito como mais ajudas à interpretação”, ignorando que a “relação entre um texto e o seu contexto apropriado é, em suma, uma instância do círculo hermenêutico, não um meio de romper com ele” (Skinner, 1975, p. 227).

No entanto, como comentado anteriormente, as noções de causalidade e universalização, aceitas pela análise hermenêutica, são inadmissíveis para o autor da escola de Cambridge. Quanto à preponderância, observada por Gadamer, do elemento subjetivo de uma obra, ela parece evocar o tratamento dado por Skinner, em *Conventions and the Understanding of Speech Acts* (1970), à teoria dos atos ilocucionários de

comunicação proposta por autores como Austin (1911-1960). De modo bastante geral, trata-se de atos de comunicação nos quais há um conteúdo não proposicional (como insultar, lisonjear, sugerir, etc.) que pode ser alcançado por meio de certas convenções linguísticas; por exemplo: ao dizer a um patinador que “o gelo está fino” pode-se estar sugerindo para que ele evite patinar, de modo, ainda, a ter a intenção de cuidar deste indivíduo. Acredito que essa discussão se relaciona com o ponto proposto por Gadamer na medida em que trata-se de conteúdos subjetivos que podem ser apreendidos pelo intérprete – e em que Skinner, em seu artigo de 1975, entende tais atos como pressupostos hermenêuticos de revelação da intenção do autor.

O grande problema, para Skinner, consistiria no fato de que não há nenhuma forma de garantir que a intenção de um autor, em tais atos, seja apreendida se não for totalmente explícita ou declarada. Afinal, pressupõe-se uma dependência da consciência do outro da intenção do agente do ato ilocucionário – imagine-se o caso de um insulto: o outro poderá, ou não, considerar-se insultado.

Em termos de uma obra, por mais que o escritor “possa, em princípio, conceber, ele não pode, na prática, comunicar uma intenção que não seja já convencional no sentido de ser capaz de ser entendida” (Skinner, 1970, p. 135) e tais intenções devem se mostrar claras pelo próprio escrito abordado através das relações contextuais em que se insere, afinal, esses elementos são abordáveis, e não se recai na mitologia das doutrinas que pressupõe tais princípios. Em última instância, o uso do contexto permite reparar que uma obra é “inevitavelmente o produto do seu tempo” (Skinner, 1975, p. 221), não podendo ser desassociada, como comenta este mesmo autor: do estilo dos gêneros literários de sua época; dos valores de seu tempo, bem como pressupostos, crenças e maneiras de argumentação; das alusões às ideias próprias dessa tradição; e dos empregos dos significados locais, ou expressões de seu tempo – e tais elementos contribuem para a interpretação do texto colocado em análise, que **jamais** deve ser dispensado. Mesmo que um autor se mostre como variante desses aspectos, é a partir deles que irá se posicionar.

Por exemplo, ainda que o termo *luxury*, no século XVIII britânico tenda a significar, em seus dicionários, um vício moral, os autores que se debruçam sobre o

tratamento dessa ideia, especificamente aqueles que estão localizados na segunda metade do XVIII, lembrarão de aludir aos distintos sentidos que esse termo possui e a disputa que ele proporciona antes de expor sua proposta (Santos, 2022). Ou, ainda, mostra a necessidade de Hobbes de, constantemente, significar o que entende pelos termos que emprega – vide o capítulo VI do *Leviatã*, onde, desde seu título, já especifica que por paixões compreende “movimentos internos voluntários” e, a partir disso, define cada uma das “paixões”. Em outras palavras, esses dois casos ilustram o posicionamento dos autores, que é particular a cada um e ao contexto em que estavam inseridos na medida em que precisam lidar com a tradição na qual faz parte a partir dela mesma – explicando o que entende pelos termos que emprega em relação ao que ele entende que seu tempo faz.

IV

O segundo ponto que gostaria de abordar diz respeito à relação da posição metodológica assumida pelo contextualismo linguístico, bem como a sua proposta filosófica – ambas já comentadas na segunda parte desta pesquisa – em relação à hermenêutica e ao estruturalismo.

Como dito anteriormente, a interpretação, na hermenêutica, se coloca como um “processo pelo qual o desvelamento de novos modos de ser [...] proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo conhecer” (Ricoeur, 1972, p. 106) ou “tem por tarefa primeira, permanente e última não deixar que seus conhecimentos e concepções prévios se imponham pelo que se antecipa nas intuições e noções populares” de modo a “assegurar o seu tema científico por um desdobramento de tais antecipações segundo as coisas mesmas” (Gadamer, 2003, p. 60). Para isso, Ricoeur e Gadamer lidarão com o contexto da forma abordada na parte anterior e, cada um, ao seu modo, estabelecerá os princípios metodológicos que trabalharam e as implicações filosóficas que chegarão.

No que diz respeito à Gadamer, o contexto será capaz de, através do círculo hermenêutico, evidenciar a “relação circular entre o todo e suas partes: o significado antecipado em um todo se compreende por suas partes, mas é à luz do todo que as partes

adquirem a sua função esclarecedora” (2003, p. 58), de modo que seja possível compreender o sentido, o significado e a perspectiva do que é transmitido. O intérprete hermenêutico terá a tarefa de “se fazer mediador entre o texto e a totalidade nele subentendida” sempre restabelecendo “o acordo, [ao] preencher as lacunas” (Gadamer, 2003, p. 59). Vale a pena lembrar que mesmo o contexto, nos termos já abordados, irão se inserir dentro da tarefa universal de alcançar a “coerência perfeita” (Gadamer, 2003, p. 65), o que pressupõe, conforme explica o autor, que o texto seja “a expressão adequada de um pensamento, mas também que ele nos transmita a verdade mesma” que desencadeará um “significado unitário” (Gadamer, 2003, p. 66-7).

A relação com a tradição estabelecida por esse tipo de hermenêutica parece se relacionar diretamente com a concepção, já comentada, de Hegel, adotando, ainda, a universalidade do pensamento colocado em um texto. O contexto, então, o que Hegel considera como “história exterior”, parece ser adotado em certa medida com o fim de atingir a proposta hegeliana de universalidade. Parece que, ainda que a hermenêutica não se coloque como o estruturalismo, divide com ele, através da necessidade de coerência, o princípio kantiano que acredita na “articulação ou estrutura do sistema, da qual, em geral, depende, todavia, a possibilidade de julgar sobre a unidade e a solidez do mesmo” (Kant, 2015, p. 23).

Quanto a Ricoeur, pode-se observar certo afastamento da proposta gadameriana – ainda que recupere sua fusão de horizontes – na medida em que considerará que, apesar da importância contextual já abordada, um texto não se dirigirá a um leitor específico, mas simplesmente a um leitor. Essa consideração faz o autor afirmar que, desse modo, o texto “constitui uma espécie de objecto atemporal que, por assim dizer, cortou os seus laços com todo o desenvolvimento histórico”, pois “O acesso à escrita implica a superação do processo histórico, a transferência do discurso para uma esfera de idealidade que permite um alargamento indefinido da esfera de comunicação” (Ricoeur, 1972, p. 103). O texto, então, ao modelo estrutural, se mostra como autônomo – e, acrescento, ao ideal hegeliano, se mostra distinto da história exterior e presente como uma tradição viva da qual devemos nos apropriar e nos “posicionar”, de maneira a permitir o desenvolvimento da verdade. O contexto, para Ricoeur, servirá, em última instância, na

medida em que revela o que é estranho para si e permite que o intérprete torne “contemporâneo” aquilo que assimilou na medida em que “actualiza a significação do texto para o leitor presente” (1972, p. 103). Por isso a interpretação e a apropriação se confundem, podendo, inclusive, desvelar um horizonte do texto que seu próprio autor não teria intencionado¹⁴ (Ricoeur, 1972, p. 104).

Tal metodologia parece apontar para uma crença da filosofia enquanto universalidade, na qual acredita-se, em última instância, em uma razão capaz de ser sistemática em seu pensamento – como em Gadamer –, ou que propõe a filosofia enquanto certa apropriação e desenvolvimento dessa mesma universalidade – Ricoeur. Talvez um dos maiores problemas diante dessa metodologia, para além das críticas acerca das pretensões universalistas já abordada, se dê na proposta deste último hermeneuta de ser possível (mesmo diante da intenção do autor), através da interpretação, encontrar um horizonte no texto no qual nem seu autor, nem sua própria obra parece permitir, dando relevância, em um autor, a “algum assunto para o qual ele não pode, em princípio, ter pretendido contribuir” (Skinner, 1969, p. 9)¹⁵. Trata-se, em última instância, de uma “possibilidade grosseira de creditar a um escritor um significado que ele não poderia ter pretendido transmitir, já que esse significado não estava disponível para ele”, de modo a sistematizá-lo estruturalmente e fornecer coerência às noções que um autor “não tinha intenção de transmitir” (Skinner, 1969, p. 8). O que parece promover um verdadeiro problema na necessidade de contexto, estabelecida pelo intérprete hermeneuta, mesmo enquanto plano de fundo, e sua relação com a obra.

Essas problemáticas, vindas de um estudo hermenêutico, também se aplicam ao estrutural. Adianta, portanto, que os problemas, apontados por Skinner, que se seguem,

¹⁴ Aqui se localiza a fusão de horizontes gadameriana proporcionada pela idealidade do texto que permite a universalidade do sentido.

¹⁵ Não à toa Skinner (1975) atribuiu a Ricoeur o estabelecimento da necessidade da busca pelos significados públicos de um texto, antes das intenções próprias de um autor – o que parece se mostrar de forma bastante interessante enquanto via interpretativa, ainda que descaracterize a intenção do autor.

são aplicáveis, não apenas à hermenêutica, mas também ao estruturalismo – que trabalharei melhor na parte seguinte.

A primeira pergunta que podemos fazer, diante de um estudo feito através dessas metodologias, em uma interpretação que revela certos sistemas que não se mostram de forma explícita no próprio autor é: “por que é que eles [os autores interpretados] falharam tão significativamente em fazê-lo, de modo que o historiador é deixado reconstruindo suas intenções implícitas a partir de suposições e dicas vagas?”, isso só poderia indicar, para o filósofo da escola de Cambridge, que o autor simplesmente “não quis (ou não pôde) afinal de contas enunciar tal doutrina” (Skinner, 1969, p. 10). O que nos leva, conseqüentemente, para o que Skinner denominará de “mitologia da coerência”, presente nas interpretações: em última instância, conforme afirma em seu texto de 1969, esta mitologia se impõe de modo a fazer o intérprete esperar que sempre exista uma coerência interior, e que seu dever é o de revelá-la, mesmo que, em última instância precise ultrapassar “barreiras aparentes a esta revelação, constituídas por quaisquer aparentes contradições que a obra do dado escritor pareça conter”, considerando que “não podem ser verdadeiras barreiras, porque não podem realmente ser contradições” (Skinner, 1969, p. 19). Quanto a isso, gostaria de acrescentar o questionamento: se há uma coerência própria no texto, intenções claras sistematizadas que o intérprete apenas apresenta segundo o que o próprio autor já estabeleceu, qual, em última instância, é o papel deste intérprete, visto que tudo o que poderia expor já se encontra no próprio texto? Torna-se necessário admitir que “um determinado escritor clássico não seja totalmente consistente, ou mesmo que ele falhe completamente em dar qualquer relato sistemático das suas crenças” (Skinner, 1969, p. 16); o que, por sua vez, parece ir contra a própria proposta de tais metodologias. Não é admissível, no contextualismo linguístico, encontrar ou fornecer a coerência que falta ao texto, tal como, para usar o exemplo de Skinner, fazem os intérpretes de Marx. Trata-se de uma mitologia, pois, em última instância, além dos pontos já citados, consiste em uma “tentação de encontrar uma ‘mensagem’ que possa ser abstraída dela e mais facilmente comunicada” (Skinner, 1969, p. 16), de modo que, por exemplo, ler o *Leviatã* várias vezes – ainda que seja a abordagem indicada, por tais metodologias –, para extrair as mensagens de uma obra jamais findará no encontro de

uma “frase talvez excessivamente reveladora” em que se “descubra que seu argumento ‘assumiu alguma coerência’” (Skinner, 1969, p. 16).

Assumir que o dever do exegeta é o de “‘chegar’ a ‘uma interpretação unificada’, a ‘ganhar’ uma ‘visão coerente do sistema de um autor’” (Skinner, 1969, p. 17), implica, conforme o filósofo de Cambridge expõe, assumir intenções que, muito provavelmente, sequer o autor tinha, ou que ele nunca se contradisse, ou que seus pensamentos, à maneira kantiana, se guia por uma razão pura e se mostram como uma “unidade inteiramente separada, subsistente por si mesma” (Kant, 2015, p. 33), que, enquanto colocada nos termos de um sistema filosófico, é, também, “considerada como uma unidade, [sem que] corra com isso qualquer perigo” (Kant, 2015, p. 43). Não à toa, para Kant (1724-1804), a razão pura, enquanto método sistemático, é tomada da seguinte forma: “Somente quando se tem esta por fundamento é que se tem uma pedra de toque segura para avaliar, quanto a essa disciplina, o conteúdo filosófico das antigas e das novas obras” (Kant, 2015, p. 61), tomando os verdadeiros conceitos a serem tratados como aqueles que são inteiramente puros e *a priori*, jamais empíricos. Para assumir tais princípios da razão em matéria de interpretação, como, em alguma medida, faz a hermenêutica e, em grande medida, o estruturalismo, seria necessário, como já exposto a partir do filósofo de Cambridge, ignorar todos os problemas elencados no parágrafo anterior. O que suponho, em última instância, que parece consistir em assumir uma visão de mundo, e uma relação com este, ditada pela modernidade.

A outra crença metafísica a que a mitologia da coerência dá origem é que se pode esperar de um escritor não apenas que exiba alguma "coerência interior" que se torna o dever do seu intérprete revelar, mas também que quaisquer barreiras aparentes a esta revelação, constituídas por quaisquer aparentes contradições que a obra do dado escritor pareça conter, não podem ser verdadeiras barreiras, porque não podem realmente ser contradições. A suposição, isto é, que a pergunta correta a fazer numa situação tão duvidosa não é se o escritor em questão era inconsistente, mas antes "Como devem ser contabilizadas as suas contradições (ou aparentes contradições)?" A explicação ditada pelo princípio da navalha de Ockham (que uma aparente contradição pode ser simplesmente uma contradição) parece não ser considerada. [...] [Adota-se, na verdade,] “uma posição mais plena de toda a teoria” – da qual as contradições, presumivelmente, formam apenas uma parte não-sublimada. A própria sugestão, de fato, de que as “contradições e divergências” de um dado escritor podem ser “supostamente para provar que seu pensamento tinha mudado” foi descartada por uma autoridade muito influente como apenas mais uma ilusão da erudição do século dezenove [Hegel]. Assim, surge aquela

prática muito atual [...] [que] endossa deliberadamente uma das doutrinas mais fantásticas dos próprios escolásticos: a crença de que se deve “resolver antinomias”. (Skinner, 1969, p. 19-20)

V

Ainda sobre esse segundo ponto, gostaria de começar a recuperar o estruturalismo a partir da designação que dá à interpretação: esta “consistirá em reaprender, conforme à intenção do autor, essa ordem por razões, e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram” (Goldschmidt, 1970, p. 140) ou, ainda, deverá “se fundar de modo definitivo sobre seus frutos. Se ao final de um estudo, o método recomendado permitiu explicar os textos mais difíceis, dissipar as obscuridades e responder às questões até agora deixadas sem resposta pela crítica, ele será válido” (Gueroult, 2015, p. 169).

A consequência de se assumir essa crença interpretativa, conseqüentemente sustentará um método, para Gueroult, de analisar um sistema, demonstrando como seus elementos se agrupam nele, ao mesmo tempo em que se esforça para entender porque é posto dessa forma. O que, para o autor, é possível na medida em que o sistema se dá por uma ordem das razões; evidenciar a estrutura de uma obra, então, significa expor tal ordem, sem levar em conta, por exemplo, a interioridade de um autor, afinal “sua obra estará diante de nós nos livros, como um monumento, um objeto cujo sentido só é percebido quando se colocam em evidência as disposições conceituais que a tornaram possível” (Gueroult, 2015, p. 164) – algo do que Ricoeur parece se aproximar bastante. Trata-se de assumir cientificamente a crença de que “sempre há uma razão que preside o posicionamento deste ou daquele elemento” (Gueroult, 2015, p. 164), de modo que encontrá-las permitirá perceber os cálculos que presidiram a edificação do monumento filosófico, afinal, essa arquitetônica posta por conceitos, para usar os termos do autor, se dá através da sistematização. E esta, em última instância, “aparece [engendrado pela razão] por toda parte onde se instituem teorias, a começar pela ciência, na qual todas as teorias são sistemas de explicação” (Gueroult, 2015, p. 164); uma proposta metodológica que parece bastante centrada no que se destacou, na parte anterior, sobre Kant.

Como comenta Moura (1988), a proposta estruturalista, em última instância, se mostra como uma implementação – e, acrescento, científica – da proposta kantiana, com bases na importância da tradição de Hegel, sem, com isso assumir, por exemplo, a necessidade de desenvolvimento concreto da verdade através da história da filosofia proposta por esse mesmo autor. Não à toa, é possível ver uma defesa de Gueroult de que os conceitos e conclusões são os meios pelos quais os filósofos atuam para mostrar a validade de seu sistema não apenas sob a sua ótica, mas antes como uma “intuição e uma fórmula de entendimento, à qual ele se sente *necessariamente* compelido a aderir como a uma verdade” (2015, p. 167, grifo do autor) – e nisso consistiria o ponto de chegada de todo o processo –, ainda que admita que “cada filosofia é para ela própria toda a ciência; sistema de razões irreduzíveis aos outros, ela leva consigo sempre o nome de seu autor” (Gueroult, 2015, p. 169). Desse modo, cada filosofia pode ser um mundo de conceitos, em acordo com a proposta hegeliana, mas ignora-se o desenvolvimento concreto da verdade proposto pelo próprio Hegel.

Gueroult toma a técnica da filosofia como um método instituído por razões postas por uma universalidade de ordem racional capaz de assegurar a coerência de diferentes temas. Pode-se observar, na seguinte passagem, a posição filosófica assumida com o método das estruturas: “A técnica de toda filosofia é, portanto, sempre um método de essência lógica e construtiva, que visa, ao mesmo tempo, a compreensão e a descoberta, buscando a solução de um problema e a instauração de uma verdade considerada como demonstrável direta ou indiretamente” o que implica em afirmar que “toda filosofia se institui por meio de razões, razões que são para o filósofo as causas reais de seu monumento, pois é por meio delas que ele o produziu” (Gueroult, 2015, p. 168). O que reforça, ainda mais, o papel de Kant, como já observado por Moura (1988), na construção da interpretação estrutural.

No que diz respeito à Goldschmidt, vemos que a filosofia, para o autor, se resume à explicitação de discurso, pois “Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões” (1970, p. 140), de maneira que se dará pelo tempo lógico (já comentado, bem como suas implicações) e à explicitação dada a partir de uma intuição original, que desenvolve-se

de forma exteriorizada em um “pensamento desenvolvido” (Goldschmidt, 1970, p. 140). Assim é possível reconhecer as causas – ou os porquês comentados por Gueroult – através desse mesmo pensamento. Não à toa Goldschmidt irá assumir a necessidade de estudo de tais estruturas, que possuem um eco da proposta kantiana. Para ele, a doutrina e o método apresentam-se como uma unidade indissolúvel, na exposição do sistema de um autor, que se concretiza na obra escrita. Sua metodologia será científica na medida em que “supõe um devir, mas que seja interior ao sistema, e busca as causas de um[a] doutrina, aquelas pelas quais o próprio autor a engendra, diante de nós” e filosófica, pois pretende “compreender um sistema, conforme à intenção de seu autor” (Goldschmidt, 1970, p. 145).

Ainda que tal metodologia se coloque como científica, seja para Gueroult ou para Goldschmidt, sob a tese de que “toda teoria só é válida se é demonstrada” (Gueroult, 2015, p. 167) ou pela penúltima citação do parágrafo imediatamente anterior, gostaria de notar que essa mesma teoria (e mesmo a hermenêutica que também se pretende científica) parece isentar-se de lidar com o princípio de falseabilidade colocado por Popper (1959, p. 44) – na era das discussões metodológicas – em sua *Lógica da pesquisa científica* (1934). Isso ocorre na medida em que não se submete à prova e se assegura em um lugar de universalidade e coerência pressupostas por uma razão kantiana que se expõe como um sistema, ao mesmo tempo em que por ela mesma é estruturada. Algo que não parece se aplicar ao contextualismo linguístico na medida em que terá, conforme explica Skinner (1969), uma evidência histórica – que, em última instância, poderá ser falseada, ainda que o filósofo da escola de Cambridge não exponha que pretende que seu método seja científico.

Essa metodologia, nos termos do contextualismo linguístico de Skinner, encerra-se em mitologia de coerência, como apresentado na última citação da parte anterior, de modo que, ao fim e ao cabo, prende-se à “assombrosa, mas não rara, suposição de que pode ser bastante adequado, no interesse de extrair uma mensagem de maior coerência da obra de um autor, descontar as declarações de intenção que o próprio autor possa ter feito sobre o que estava a fazer” na medida em que tais declarações “prejudicaria[m] a coerência do sistema” (Skinner, 1969, p. 18-9).

Ainda que seja possível advogar, por exemplo, que é necessário não apenas reler o *Leviatã* para extrair seu sistema, mas que tal metodologia poderia fornecer um ganho na medida em que revela o que um autor quis dizer nas entrelinhas de seu monumento – pois, poderia estar tentando não se expor ao risco de perseguição – isso impõe, segundo Skinner, o problema de que: “não ‘ver’ a mensagem entre as linhas é ser irrefletido, enquanto que ‘ver’ é ser um leitor de confiança e inteligente” (1969, p. 22). Desse modo, se justificaria o posicionamento da sistematização desvelada pelo homem refletido, o que parece ignorar a necessidade de “compreender que estratégias foram voluntariamente adotadas para enganar o seu significado com uma obliquidade deliberada” (Skinner, 1969, p. 33) – que pode ser abordada apenas pelo contexto linguístico do autor, e não através de uma recuperação de atos ilocucionários que poderiam se revelar por inúmeras releituras.

Essa atitude, inclusive, suscita três questões sem resposta: o papel do intérprete estrutural, então, se dá apenas na medida em que ele é um homem inteligente para revelar os sistemas não vistos pelo homem irrefletido? Se este for o caso, não seria melhor ajudar na transformação do homem irrefletido em um homem inteligente e independente? Ou, supondo-se que o sistema é exposto concretamente pelo autor, de modo a já conter em si tudo o que o intérprete poderia expor, seu papel poderia ser reduzido a uma mera repetição do autor? Skinner sugere que a atitude de sistematização, ou de coerência, implicaria em “descobrir algum nível de coerência em que os esforços e confusões que normalmente marcam a atividade do pensamento são forçados a desaparecer” (1969, p. 30). O que, por sua vez, revela uma quarta questão: a crença de que a razão opera de forma sistemática, coerente e racional, não se mostra falsa na medida em que cabe ao intérprete “extrair uma mensagem de maior coerência da obra de um autor” (Skinner, 1969, p. 18)? Em outras palavras: sua proposta de condição definidora de filosofia é encerrada na medida em que o intérprete estruturalista precisa extrair uma exegese textual sistemática que não se encontra no escrito? O estruturalismo, então, deverá lidar com a “dificuldade óbvia de que os significados literais dos termos-chave às vezes mudam com o tempo, de modo que um determinado escritor pode dizer algo com um sentido e referência bem diferentes daquele que pode ocorrer para o leitor” (Skinner, 1969, p. 32) tendo que provar, ainda,

que aquilo “que ele [o intérprete] caracterizou” é “a forma plenamente desenvolvida da doutrina” (Skinner, 1969, p. 10).

Em todos esses casos, a coerência ou falta dela, que assim se descobre muito prontamente, deixa de ser um relato histórico de quaisquer pensamentos que já foram realmente pensados. A história assim escrita torna-se uma história não de ideias, mas de abstrações: uma história de pensamentos que nunca ninguém conseguiu realmente pensar, a um nível de coerência que ninguém conseguiu realmente alcançar. (Skinner, 1969, p. 18)

VI

Em terceiro lugar, gostaria de trazer à luz algumas críticas que podem ser feitas à metodologia contextualista linguística de Skinner. A primeira delas diz respeito a tomá-la como um método próprio para a sociologia, a história, ou a literatura. Quanto a isso, mesmo que Skinner coloque-se de maneira a lidar com tais áreas, deve-se levar em conta que este mesmo autor promove esta metodologia para dar conta do caráter da interpretação, de modo que, segundo penso, ela é capaz de ser aplicada à filosofia – aliás, é isso que o autor de Cambridge faz em obras como *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*.

A segunda delas diz respeito à possibilidade de que o contextualismo linguístico poderia ser um método desenvolvido apenas para o tratamento da filosofia política, afinal, os autores da Escola de Cambridge parecem lidar apenas com tais temáticas. Quanto a isso, gostaria de lembrar que, mesmo diante da possibilidade desta metodologia ter sido inicialmente proposta para o trato com a política, em textos como *Hermeneutics and the Role of History* ou *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, Skinner trabalha com aspectos da literatura – como, por exemplo, a de Shakespeare –, além do fato deste mesmo autor ter influenciado Philip Pettit (1945-atual), que produziu *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics* (2008) e parece fazer uso da metodologia do autor da Escola de Cambridge.

A terceira delas diz respeito à afirmação de Pocock, em seu artigo de 2002, sobre a extensão que pode-se observar no contextualismo linguístico de Skinner, na medida em que as pesquisas deste mesmo autor, no geral, são voltadas para um tempo histórico que vai até o século XVIII. Em outras palavras: seria possível aplicar esta metodologia a um período que ultrapasse o XVIII? Da forma que vejo, parece ser plenamente possível na medida em que o contexto (alinhado ao estudo do texto que jamais deve ser abandonado) serve de forma particular para mostrar as relações particulares que um autor tem com a tradição na qual está inserido – como, por exemplo, fiz de modo bastante geral na primeira parte desta pesquisa ao tentar apresentar o contexto linguístico no qual esta metodologia se insere – ou como quando o intérprete **não se compromete** com uma universalidade e coerência inalcançáveis ao longo de sua pesquisa. Em outras palavras, mesmo na interpretação de autores contemporâneos, o seu contexto será tão particular quanto suas teses, o que faz com que a metodologia de Skinner seja plenamente aplicável.

Pocock, nesse mesmo artigo, sugere que essa metodologia apresentaria sua limitação, ainda, na medida em que servirá apenas para filosofia política ou ciência política, no entanto, parece-me uma afirmação infundada na medida em que ela diz respeito à necessidade do intérprete de efetivar seu trabalho a partir da intenção de um autor, e não da intenção política de um autor. Não à toa torna-se possível investigar, a partir do contextualismo linguístico, a teoria da linguagem de Hobbes, como feito em *A linguagem em Hobbes: 1656, 1651 e 1650*.

VII

Para finalizar, gostaria de trazer à reflexão que pode, a princípio, parecer que a escolha de uma metodologia, em última instância, pareça estar ligada à forma pela qual acreditamos que a filosofia está atrelada e funciona. No entanto, caberia questionar até que medida isso se mostra como uma realidade, afinal, como exposto, o uso de parte

dessas metodologias implicam¹⁶ um modelo de compreensão em última instância moderno, e, talvez, uma execução de pensamentos ao modelo moderno, de maneira que nossa identidade estaria a isso atrelada. Em outras palavras, parece que a adoção de determinadas metodologias implica a prevalência do modelo moderno de se pensar, organizar e fazer filosofia, bem como, a partir desse modelo, de determinar o que é filosofia.

Ainda que não seja, de forma alguma, um problema se comprometer com aspectos ou com as metodologias estruturais ou hermenêuticas – para ficar nas metodologias que trabalhei – já que possuem resultados interessantes para a interpretação; deve ser ao menos reconhecido o problema que é ter a crença de que só existe um modo de fazer filosofia, e que o interesse pela particularidade e o abandono da universalidade ou da coerência desqualificam o trabalho do exegeta e sua consideração sobre o que é a filosofia.

Margutti (2002) evoca que precisamos urgentemente nos ocupar e aproveitar o “pluralismo” e o “respeito pela diversidade defendidos pelos pós-modernos e pelo pragmatismo americano” levando em conta “todos os espaços culturais possíveis” (Pinto, 2002, parte IV, § 13). Além disso, o autor aponta como necessário, ainda, nos livrar do “fascínio que nos cega para a compreensão de nossa própria realidade e estimulando a criatividade que já começa a despontar no pensamento filosófico brasileiro” (Pinto, 2002, parte IV, § 13) de modo que reforço a ideia de que há uma pluralidade de interpretações filosóficas que merecem mais atenção em território nacional, como já receberam e recebem internacionalmente. Não se trata de jogar fora o estruturalismo ou a hermenêutica e instaurar o contextualismo linguístico como única metodologia possível. Se trata, isso sim, de reconhecer a diversidade de abordagens, de ganhos, de concepções de o que é filosofia que cada método propõe, e recuperar o debate acerca de o que é extrair

¹⁶ Além de implicar, também, – quando leva-se em conta suas estruturas e propostas individuais – que não podem ser misturadas na interpretação em filosofia, afinal, cada uma delas tem propostas de “o que é” a filosofia bastante distintas.

a intenção de um autor, que jamais aconteceu amplamente em território nacional, na medida em que o estruturalismo se tornou hegemônico.

A metodologia contextualista linguística, nesse sentido, parece se colocar como uma força interessante para dividir espaço com a hegemonia estrutural, e para se impor contra a exigência moderna que nos é imposta academicamente, afinal, conforme afirma Skinner em *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, essa metodologia permitirá “mostrar até que ponto as características dos nossos próprios arranjos que podemos estar dispostos a aceitar como verdades tradicionais ou mesmo ‘atemporais’ podem, de fato, ser as meras contingências da nossa peculiar história e estrutura social” ao mesmo tempo que nos faz reconhecer que ao “aprender com o passado” notamos “a distinção entre o que é necessário e o que é produto meramente de nossos próprios arranjos contingentes” (Skinner, 1969, p. 53). Em outras palavras, através do uso dessa metodologia, na interpretação filosófica, seremos capazes de combater os universalismos modernos que insistem em fazer parte de nosso pensamento atual, reconhecendo as particularidades próprias de cada tempo e pensar.

Referências:

ARANTES, P. Um departamento francês de ultramar. São Paulo: Coleção sentimentos da dialética, 2021.

DOMINGUES, I. O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

GADAMER, H. O problema da consciência histórica. Tradução de Paulo Estrada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GUEROULT, M. O método em história da filosofia. Tradução de Nicole Marcello. *Sképsis*. Brasil: ano 8, n, 12, 2015.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. IN: GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

HEGEL, G. *Lectures on the History of Philosophy*. Tradução para o inglês de E. S. Haldane. USA: Gutenberg, 2016.

HOBBS, T. *Leviathan*. USA: Gutenberg, 2021.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2015.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. História stultitiae e história sapientiae. *Discurso*. Brasil: n. 17, p. 151-172, 1988.

PETTIT, P. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2008.

PINTO, P. R. M. O método analítico em filosofia. In: CHIANG, L. H.. (Org.). *Filosofia e Método*. São Paulo: Loyola, 2002.

POCOCK, J. Quentin Skinner: The History of Politics and the Politics of History. *Common Knowledge*. Vol. 10, no 3, pp. 532-550, 2002.

_____. *The Machiavellian Moment*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1975.

POPPER, K. Lógica da pesquisa científica. Tradução de Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1972.

RIBEIRO, R. J. A filosofia política na história. In: RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

RICOEUR, P. *Teoria da Interpretação*. Tradução de Arthur Mourão. Brasil: Edições 70, 1976.

SANTOS, M. D. P. A linguagem em Hobbes: 1656, 1651 e 1650. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: n. 45, 2021.

_____. Vício, moral e polidez: a querela do luxo no século XVIII britânico. In: SANTOS, M. D. P. *A ficção gótica como crítica da modernidade*. Relatório (iniciação científica em filosofia) – Departamento de filosofia da Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, UFS, 2022.

SKINNER, Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*. Vol. 8, nº 3, pp. 3-53, 1969.

_____. Conventions and the Understanding of Speech Acts. *The Philosophical Quarterly*. Vol. 20, n. 79, pp. 118-138, 1970.

_____. Motives, Intentions and Interpretation of Texts. *New Literary History*. Vol. 3, nº 2, pp. 393-408, 1972.

_____. Hermeneutics and the Role of History. *New Literary History*. Vol. 8, pp. 209-232, 1975.

_____. Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Unesp, 1999.

VOGT, D. "Revoluções na filosofia e na historiografia: o contextualismo linguístico em terras brasileiras". *Revista Aedos*. Brasil: n.3, v.8, 2011.

WITTGENSTEIN, L. *Tratado Lógico-Filosófico*. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

