

RESENHAS DE LIVROS

LEIJENHORST, CEES. *THE MECHANISATION OF ARISTOTELIANISM. THE LATE ARISTOTELIAN SETTING OF THOMAS HOBBS' NATURAL PHILOSOPHY. LEIDEN. ED. BRILL, 2002, 243P.*

Este livro constitui uma inestimável contribuição à compreensão da origem e natureza de algumas questões centrais que animaram o cenário filosófico na Europa do século XVII. Uma sólida pesquisa construída ao longo de diversos estudos¹ deu origem a este livro, versão reordenada e ampliada de uma tese de doutorado defendida por Leijenhorst em Utrecht, sob a direção de Karl Schuhmann († 2003)².

Nesta obra, o autor procura mostrar, à falta de uma indicação direta, a relação entre a *philosophia prima* de Thomas Hobbes e o vasto *corpus* de comentários aristotélicos disponíveis entre os séculos XVI e XVII. Não raro, estudiosos do pensamento de Hobbes costumam estabelecer um diálogo direto, exclusivo e freqüentemente anacrônico entre Aristóteles e o filósofo de Malmesbury. Não é esta, entretanto, a estratégia de nosso autor. E por diversas razões.

O fato de diferentes pensadores do século XVII terem-se revoltado contra o apelo humanista à autoridade, preferindo fundar seus argumentos apenas na razão natural, sem a preocupação com a continuidade histórica de suas teses filosóficas, tende a eclipsar o modo como seus pensamentos foram gerados³.

(1) Ver, sobretudo, LEIJENHORST, Cees, Hobbes's Theory of Causality and its Aristotelian Background, in *The Monist*, julho, v. 79, n° 3, p. 426-447 ; « Hobbes and Fracastoro », in *Hobbes Studies*, v. IX, p. 98-128 ; « Jesuit Concepts of *Spatium Imaginarium* and Thomas Hobbes's Doctrine of Space », in *Early Science and Medicine*, 1, 3, p. 355-380 ; Motions, Monks and Golden Mountains: Campanella and Hobbes on Perception and Cognition, in *Bruniana & Capanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storica-testuali*, anno III, n. 1, p. 93-121.

(2) Karl Schuhmann é autor da primeira edição crítica do *De Corpore*, Paris, Vrin, 1999, e de *Hobbes, une chronique*, Paris, Vrin, 1998. Schuhmann deixou finalizada uma edição crítica da edição latina do *Leviathan*, assim como colaborou na tradução francesa das duas versões, inglesa e latina, do *Leviathan*. Ambos os trabalhos aparecerão pela editora Vrin em 2004.

(3) Sobre este ponto ver RANDALL, J.H. *The school of Padua and the emergence of modern science*, Padova, 1961.

Ao estabelecerem os conceitos fundamentais de suas filosofias naturais, os *moderni* engajaram-se em um amplo debate com um aristotelismo diversificado e heterodoxo⁴. A percepção de que os pensadores do século XVII não construíram suas teorias *ex nihilo* foi o resultado de uma paulatina e consistente investigação textual e filológica que se desenvolveu sobretudo ao longo do século XX⁵.

É vão tentar a todo preço identificar *uma* tradição à qual vincular um autor tão diverso como Thomas Hobbes. É possível, entretanto, aceitar uma pluralidade de registros de argumentação no âmbito de um mesmo pensamento. Assim, é lícito perguntar : quem são os interlocutores de Thomas Hobbes ? Quais autores lê ? Contra quais teses disputa ? Na ausência de conhecimentos probantes precisos, o autor procura mostrar, a partir de uma análise de texto pontual, de que modo se consolidou literariamente a formação intelectual de Hobbes.

Em 1603, Hobbes ingressa no Magdalen Hall, em Oxford – hoje Hertford Colledge – (Hobbes tinha então 15 anos). Em 1608 obtém a permissão de ensinar as obras de lógica de Aristóteles. Entretanto, mesmo conhecendo boa parte das obras do Estagirita⁶, sua leitura era, digamos assim, ‘filtrada’, por diferentes estratos teóricos que vão desde as exigências do currículo acadêmico à época⁷ aos Comentários colocados à disposição dos alunos.

Apesar do estilo – comungado com grande parte dos *moderni* – de não escrever sobre a forma de comentário ou discussão com a tradição, sobretudo aristotélica, Hobbes freqüentemente se encontra examinando seus conceitos e argumentos, em referências algumas vezes diretas, muitas vezes im-

(4) Ver a respeito : LOHR, Ch. *Jesuit Aristotelism and sixteenth-century metaphysics*, in H. G. Fletcher e M. B. Schulte (ed.) *Paradosis. Studies in memory of Edwin A. Quain*, ed., Nova York, 1976, 203-20 ; Schmitt, Ch. B. *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, Montreal, 1983.

(5) Sobre este desenvolvimento ver : Sorell, T. (ed.) *The rise of modern philosophy. The tension between the new and traditional philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Oxford, 1993 ; GARBER, D. « Descartes, the Aristotelians, and the revolution that did not happen in 1637 », in *The Monist*, 71, 1988, p. 471-86 ; DESCHENE, D. *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Londres, 1996.

(6) Segundo Aubrey, J. *Brief Lives, Chiefly of Contemporaries, between the years 1669 and 1696*, ed. A. Clark, Oxford, 1898 : « Aristóteles foi o pior professor que jamais existiu, o pior político, o pior moralista [Ethick] – um homem da campanha que vivesse no mundo seria tão bom quanto ele : mas sua *Retórica* e seu *Discurso sobre os Animais* eram excepcionais. » Hobbes escreveu em latim uma sinópsese da *Retórica* de Aristóteles.

(7) Cf. COSTELLO, W. T. *The Scholastic Curriculum at Early Seventeenth-Century Cambridge*. Cambridge Mass., 1958 ; REIF, M. *Natural Philosophy in Some Early Seventeenth Century Scholastic Manuals*. St. Louis University, 1962.

plícitas. É neste universo de conflito de idéias acerca da filosofia natural no século XVII que devemos reconhecer uma pléiade de filósofos pertencentes à diferentes tradições.

Nada mais justo, neste ponto, que proceder a um esclarecimento acerca das expressões equívocas «aristotelismo» e «neoaristotelismo» nos séculos XVI e XVII. É isto o que faz o autor, com clareza e oportunidade. Posto isto, está-se agora em condições de distinguir as diversas tradições aristotélicas que, direta ou indiretamente, formaram o horizonte conceitual de Thomas Hobbes, sobretudo a partir do *Short Tract* - 1630, *De Motu (Anti-White)* - 1642 e *De Corpore* - 1655. Esta análise é conduzida em cinco capítulos versando sobre o estatuto da filosofia primeira (cap. I), a percepção sensível e a imaginação (cap. II), o espaço e o tempo (cap. III), o corpo e o acidente (cap. IV) e a teoria da causalidade e da necessidade (cap. V).

O primeiro capítulo procura enquadrar os diversos ataques de Hobbes à metafísica escolástica. O autor mostra como os jargões utilizados encontram-se já em reformadores como Melancton e, antes, em humanistas como Petrarco, Salutati, Nizzoli e Valla. Estas diatribes formam mesmo um lugar comum aos modernos como Gassandi e Descartes, por exemplo. Para todos eles, os escolásticos haviam barbarizado a língua latina ao criar neologismos como '*ens, entitas, quidditas, essentielle, suum esse ...*'. Para os humanistas, a dialética e a filosofia em geral deveriam observar o modo de funcionamento da linguagem ordinária. Em direção semelhante, Hobbes, no primeiro capítulo do *De Corpore*, afirma: «aqueles que se contentam com sua experiência cotidiana [...] e que rejeitam ou negligenciam a filosofia, passam, em geral, por serem de um juízo mais saudável e, de fato, são mais razoáveis que aqueles que, imbuídos de opiniões pouco comuns, mas duvidosas e ligeiramente adotadas, disputam e querelam sem cessar, como pessoas pouco sensatas.» (*De Corpore*, I, 1). Ou então: «... nomes que nada querem dizer, recebidos das Escolas e apreendidos de cor tais como hypostática, transsubstanciado, consubstanciado, agora-eterno (*nunc stans*) e todo o jargão similar dos escolásticos.» (*Leviatã*, V). O que interessa aqui a Hobbes é caracterizar sua *philosophia prima* como uma filosofia não transcendente que estuda os princípios e definições primeiras da natureza.

Para Hobbes, os escolásticos erram ao interpretar o nome *metaphysica* como se referindo a uma transfísica, isto é, a uma doutrina que concerniria às coisas que estão para além da natureza, uma doutrina transnatural. A correta tradução do nome *meta ta physica* seria 'os livros que vêm depois daqueles acerca das coisas físicas'. Este nome não deveria, portanto, jamais ser identificado como uma doutrina trans ou supra-natural. Agora, se atentarmos para o conteúdo do debate, veremos que o que está em questão é a correta compreensão do estatuto da Metafísica. Para Hobbes, sobretudo, se trata de opor a *philosophia prima*, construída como ciência universal do ente (uma *physica generalis*), a uma metafísica transnatural. O autor identifica aqui um horizonte de discussões e preocupações comuns entre, por um lado, os primeiros aristotélicos protestantes como Goclenius⁸ e calvinistas como

(8) (1547-1628) *Isagoge in Organum Aristotelis*. Francofurti, 1598. Goclenio denominou a filosofia primeira como uma ciência ontológica, inaugurando uma tradição na escolástica protestante germânica

Alsted⁹ e Keckermann¹⁰, que se esforçam em separar *philosophia prima* e teologia (prossequindo uma tensão identificada no livro E, 1026 a 29-32 da *Metafísica* de Aristóteles) e, de outro, a caracterização em Hobbes da *philosophia prima* como uma *physica generalis* oposta à vã filosofia¹¹.

É também dentro de um contexto de tradição que identificamos o debate acerca da relação entre *philosophia prima* e a *physica*. Em seu comentário à *Física* de Aristóteles, os Conimbricenses¹² procuram refutar a tese segundo a qual a filosofia natural do Estagirita, sua *physica*, começaria com o *De Caelo*, uma vez que a *Física* seria uma parte da *Prima Philosophia*. Em Hobbes, não apenas a *Philosophia Prima* compreende a *Física* enquanto uma doutrina do corpo em geral, mas mesmo identificam-se. Ao elencar os conceitos principais de sua filosofia, fica clara a estratégia de Hobbes de se apresentar como alternativa a tal tradição.

O segundo capítulo mostra de que modo a tradição naturalista do Renascimento, constituída fundamentalmente por Fracastoro¹³, Telesio¹⁴, Patrizi¹⁵ e Campanella¹⁶) influenciou a teoria hobbessiana acerca da percepção sensível.

que culmina com a noção de *Ontologia* de Christian Wolff enquanto uma universal *Grund-Wissenschaft*.

(9) (1588-1638) *Encyclopaedia*. Herbornae Nassoviorum, 1630.

(10) (1572-1609) *Opera Omnia*. Coloniae Allobrogum, 1614.

(11) Hobbes apresenta longamente os ataques à *vã filosofia* desferidos por Martin Lutero e Melanchton em *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, EW V, 64.

(12) *Conimbricenses, Commentari collegii Conimbricensis Societatis Jesu in Octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae, Proem, Q 5, A 4, 43-44*, Lugduni, 1594. Os *Commentarii conimbricenses* é constituído de cinco volumes de comentários sobre as principais obras de Aristóteles preparados pelos jesuítas da universidade de Coimbra entre 1592 e 1606. Este projeto surgiu por iniciativa de Pedro da Fonseca, que delegou, a seguir, a tarefa a Manuel Gois. Os demais redatores foram Cosmas de Magalhães, Balthasar Alvares e Sebastião Couto (autor do comentário à *Dialectica*. Este curso compreende comentários à *Physica* (1592), *De Caelo* (1592), *Meteorologica* (1592), *Parva naturalia* (1592), *Ethica Nicomachea* (1593), *De generatione et corruptione* (1597), *De Anima* (1598) e, finalmente, *In universam dialecticam Aristotelis* (1606)

(13) (1475/6-1553) *Opera Omnia*, Venetiis, 1555.

(14) (1509-1588) *De Rerum natura iuxta propria principia*.

(15) (1529-1597) *Discussiones Peripateticae*, Basileae, 1581. *Nova de Universis Philosophia*, Ferrariae, 1591.

(16) (1568-1639) *Opera Latina*, ed. L. Firpo, Torino, 1975.

Estes filósofos naturalistas procuravam fundamentalmente entender a natureza em seus próprios princípios, recusando o recurso a argumentos transcendentais, argumentos destinados a caracterizar o existente independentemente daquilo que é por nós concebível – os corpos e seus acidentes. Assim procedendo, produziam uma radical transformação da filosofia natural aristotélica, explorando tendências cinematográficas e materialistas encontradas na própria tradição¹⁷.

Na esteira de Aristóteles, inúmeros textos escolásticos descreviam a percepção sensível como um processo que se produz a partir de um objeto composto de matéria e forma e que culmina na recepção da forma sensível pela ânima imaterial¹⁸. O objeto sensível emite continuamente *species* sensíveis que, assemelhando-se aos objetos, propagam-se em todas as direções. Estas *species*, qualidades imateriais como a cor, são impressas no *medium*, i.e., ar e água.

A grande modificação introduzida por filósofos humanistas e radicalizada por Hobbes será o abandono da interpretação da percepção sensível em termos de ato-potência e o respectivo realismo envolvido na análise das qualidades sensíveis. Fracastoro, por exemplo, apresenta uma epistemologia muito próxima da doutrina do conhecimento sensível e intelectual do *Short Tract*. Assim, se todo conhecimento envolve uma mudança do não conhecido para o conhecido, afirma Fracastoro, então esta mudança não pode ser produzida nem pela alma, incapacitada ao auto-movimento, nem pelo objeto descontínuo à alma. O objeto deve, então, enviar *species* representativas ou *simulachra*. Neste processo, as *species* têm um papel ativo, enquanto a alma permanece passiva¹⁹. Como Fracastoro, Hobbes propõe uma versão naturalista da tese aristotélica segundo a qual a sensação depende de um processo de movimento e afecção a partir do exterior. O *'Act of Sense'* é definido no *Short Tract* como um movimento local dos espíritos animais conduzidos pelas *species*. Neste sentido, a explicação mecânica da percepção sensível em termos de matéria e movimento, impulsionada pelas críticas às explicações transfísicas do processo da percepção sensível, torna-se a chave para a compreensão da *philosophia prima* de Hobbes, na medida em que reduz todas as imagens visuais a movimentos locais causados por objetos externos e, tese não compartilhada com a tradição naturalista, a consentânea redução de todas as qualidades sensíveis a uma natureza puramente subjetiva.

O autor conclui o capítulo considerando as relações entre a concepção mecanicista da percepção sensível em Hobbes e o naturalismo do Renascimento, especialmente em Telesio e Campanella.

(17) Sobre este ponto ver : KESSLER, E. The transformation of aristotelianism during the Renaissance, in *New Perspectives on Renaissance Thought*, ed. J. Henry e S. Hutton, Londres, 1990, p. 137-47.

(18) Cf. Aristóteles, *De Anima*, III, 12, 424 a 17-20.

(19) Em trabalhos posteriores, Hobbes concederá à *ânima* não apenas um papel passivo na percepção sensível. Antes, a ela atribuirá uma atividade interna (o *conatus*) iniciada pelo movimento externo. As principais inovações no domínio da percepção sensível concernem à ótica e à teoria da visão.

Embora rejeitando claramente o *animismo*²⁰ aí presente, Hobbes se utiliza de um arsenal mecanicista para dar conta da percepção e do movimento animal no interior de um universo conceitual onde percepção e desejo, simpatia e antipatia podem ser exploradas sem invocar causas não corpóreas, espontaneidade ou qualquer agência teleológica irreduzível na natureza.

Reinterpretado o conceito de *philosophia prima* à luz de sua doutrina da percepção sensível e imaginação, passa o autor a analisar, no capítulo seguinte, os dois conceitos com os quais Hobbes inaugura sua filosofia primeira: o espaço e tempo. Este capítulo procura mostrar a dívida de Hobbes para com as discussões do aristotelismo tardio no que concerne a estas duas noções. Em relação ao espaço, ainda que aceitando a força das críticas dos *novatores* à doutrina do lugar e do tempo em Aristóteles, os argumentos de Hobbes assemelham-se mais aos dos jesuítas como Suarez e aos *Conimbricenses* do que aos de Patrizi e Gassandi²¹. O experimento da aniquilação do mundo, por exemplo, empregado por Hobbes para fundamentar sua noção de espaço imaginário, mostra o autor, é uma ferramenta conceitual presente na filosofia aristotélica tardia²² e que tem suas raízes nas conseqüências da Condenação de 1277 que estabelece a *potência absoluta* de Deus para, por exemplo, mover o mundo retilinearmente, destruir todas as coisas abaixo da esfera da lua, recriá-las a partir do vazio, etc²³.

A ontologia de Hobbes impede que se adote um conceito alternativo de espaço enquanto um *ens* auto-subsistente extenso e incorpóreo, tal como sustentado por *novatores* como Patrizi, cuja provável fonte esteja em Philoponus²⁴. Ao invés, Hobbes parece optar por uma noção de espaço imaginário enquanto um *non-ens* de inspiração jesuítica (*non omnino improbabile*).

Com relação ao tempo, Hobbes estaria mais próximo das interpretações «idealistas» dos *Conimbricenses*, influenciados pela leitura que Agostinho realiza, no décimo-primeiro livro das *Confessiones*, da noção de tempo em Aristóteles enquanto *ens rationis*. Neste debate, uma posição diversa é sustentada por Toletus, Pereira e Rubio, para quem, mesmo enquanto *numerus motus*, o tempo é um *ens reale*.

(20) EW I, 393; DCo XXV, 5 (OL I, 320).

(21) (1592-1655) GASSANDI, P. *Excercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos*, ed. B. Rochochot, Paris, 1959.

(22) (1529-1597) PATRIZI, F. *Nova de Universis Philosophia*, Ferrariae, 1591.

(23) Sobre este ponto, ver GRANT, E. *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, 1981.

(24) (490-570) PHILOPONUS, *Corollaries on Place and Void*, trad. D. Furley e C. Wildberg, Londres, 1991. Esta obra foi impressa em grego, em 1535 e em latim no ano de 1539.

Para Hobbes, o tempo não é nem idêntico nem independente do movimento. Como então interpretar uma tal relação? É o tempo uma propriedade real, um acidente dos corpos naturais, um *ens rationis*, i.e., nem substância nem acidente ou ambos? Através de uma redefinição da noção de acidente, o tempo será tomado como um nome de nosso *phantasmata* ou imaginação. Ou seja, ele terá, simultaneamente, o estatuto de acidente e de *ens rationis*, enquanto oposto a propriedades externas dos corpos.

O quarto capítulo estuda outro par de conceitos da *philosophia prima* de Hobbes: corpo e acidente e sua relação com as noções de substância e matéria, forma e essência. Segundo Hobbes, os corpos são entidades materiais auto-subsistentes que a razão declara existir fora de nós, fundada em nosso *phantasmata*, ele mesmo considerado como um acidente. O autor procura, neste ponto, caracterizar a filosofia mecanicista do filósofo inglês como um contraponto às teses aristotélicas segundo as quais os corpos naturais são compostos de matéria e forma substancial. Em linha com os *novatores*, Thomas Hobbes, ainda que mantendo elementos básicos do vocabulário hylemorfista, critica sistematicamente sua interpretação pela escolástica à luz da teoria da percepção sensível e imaginação anteriormente examinadas, i.e., sob a perspectiva do par *ens/phantasmata*.

O autor termina o capítulo com um estudo do princípio de individuação em Hobbes enquanto um desiderato da análise das noções de forma e essência (estudo que não constava na versão original de sua tese defendida em Utrecht).

O quinto e último capítulo analisa as noções de causalidade, movimento e necessidade presentes no *Short Tract* e posteriormente a 1634 (ano em que Thomas Hobbes começa a participar do círculo de Mersenne). O autor procura mostrar, primeiramente, que a doutrina do movimento na obra de 1630 (data provável de redação do *Short Tract*) ainda é tributária da tradição aristotélica, como comprova o uso constante dos conceitos agente/paciente presentes na doutrina aristotélica da causa eficiente. Hobbes se serve também dos tradicionais princípios ligados ao movimento, a saber, os princípios da exterioridade, contigüidade e a impossibilidade do automovimento. Há, no entanto, uma importante inovação no que concerne à redução das mudanças qualitativas ao movimento local. Após o *Short Tract*, principalmente como sua doutrina do *conatus*, Hobbes se afasta definitivamente da dinâmica aristotélica, propondo uma definição da causa e do movimento que abandona a distinção tradicional entre ato e potência. Ademais, contra os aristotélicos, toda mudança é reduzida ao movimento local (o que já estava antecipado no *Short Tract*). A doutrina determinista, que já estava presente nesta última obra, reaparece sem maiores modificações no *De Corpore*, através da emancipação da causalidade eficiente da noção de finalidade. Hobbes não inova completamente, entretanto, ao reduzir a causa eficiente à causa necessária. Mostra o autor, neste aspecto, como esta discussão estava já presente nos ataques

desferidos a esta tese por comentadores jesuítas como Pereira²⁵, por exemplo, que a ela atribuía a autoria de Avicena e Ocham.

A ruptura mais radical com o aristotelismo é identificada pelo autor, com grande oportunidade, na inclusão, por Hobbes, da vontade humana no domínio do determinismo universal, ainda que sua defesa do determinismo e sua interpretação subjetiva da contingência possa ser encontrada em um aristotélico radical como Pomponazzi²⁶.

Finalmente, após uma breve tentativa de apresentação dos conteúdos deste riquíssimo livro, permanece-se com a sensação de que um imenso campo de investigação ainda espera por ser melhor explorado. Neste caminho, Leijenhorst, dentre outros, já forneceu a planta baixa do projeto. Ao meu conhecimento, nenhum autor antes explorou com tanta perspicácia, amplitude e conhecimento as relações entre e filosofia natural de Thomas Hobbes e os diversos segmentos do aristotelismo do Renascimento e do início da modernidade.

Entretanto, não obstante o devido reconhecimento que deve ser deferido à obra, algumas observações devem ser feitas. O autor constantemente elenca textos de filósofos aristotélicos do século XVII, exibindo as teses diante das quais Hobbes ora retomaria o vocabulário, mudando o conteúdo, ou então apanharia noções de uma certa tradição para a ela se contrapor. Agora, o mero fato de mostrar que Combach, por exemplo, realiza uma diferenciação entre necessidade absoluta e hipotética não implica, *per se*, que Hobbes esteja a ela se contrapondo quando afirma no *Short Tract* que a necessidade não tem graus. As mesmas razões que o levam a criticar inúmeras interpretações de Hobbes a ele agora se aplica: não há base textual para que se eleja esta via interpretativa ao invés de, por exemplo, privilegiar o diálogo direto com Aristóteles e Thomas de Aquino.

Aliás, é justamente no contexto da discussão acerca da distinção entre os graus de necessidade que o autor deveria ter buscado as referências diretas e explícitas de Hobbes ao pensamento estóico presentes no *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*.

Devemos lamentar, finalmente, que o autor não tenha empenhado seu talento na análise da história do método de investigação no domínio da *philosophia prima* e das ciências em geral. Afinal, este talvez seja o tema mais permeado pelo conflito de interpretações ao longo da história do aristotelismo no ocidente. Esta é a grande lacuna do livro: um estudo do capítulo 6, o último da primeira parte do *De Corpore*, que trata do método, do caminho à ciência. Nele encontramos em grande

(25) (1535-1610) PEREIRA, B. *De Communibus Omnium Rerum Naturalium Principiis et Affectionibus*. Lugduni, 1588.

(26) (1462-1525) POMPONAZZI, P. *Libri Quinque de Fato, de Libero Arbitrio et de Praedestinatione*. Verona, ed R. Lemay, 1957.

RESENHA DE LIVROS

parte um debate cifrado com toda a tradição, de Galeano, Aristóteles e Euclides aos paduanos como Zabarella, acerca do modo segundo o qual devemos considerar o *quia* e o *propter quid* de um conhecimento em geral. Grande parte das decisões metafísicas de Hobbes são aqui tomadas, de modo que aquilo que muitas vezes é visto como retomada da tradição reflete, em verdade, ruptura e inovação.

O título do livro de Leijenhorst bem poderia ser, ironicamente, «*Desconstruindo Thomas Hobbes*», afinal, na esteira de Schuhmann e Skinner, observamos o trabalho de uma certa escola de pesquisa que vai de Cambridge a Utrecht e que consiste fundamentalmente em 'despetalar' o pensamento de Hobbes de tal forma que ao fim ficamos com a impressão de que nada restou, de que o pensamento de Hobbes é uma colcha de retalhos sem unidade e sistematicidade.

Wladimir Barreto Lisboa

ANALYTICA

volume 7
número 1
2003