

Universidade de São Paulo

Projeto de Pós Doutorado

Projeto de pesquisa

Clóvis Brondani

Supervisor: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Título :

A teoria política hobbesiana entre a convencionalidade e a
ciência.

A teoria política hobbesiana entre a convencionalidade e a ciência.

Este projeto de pesquisa tem por objetivo investigar a relação entre verdade e arbitrariedade no projeto de ciência política proposto por Thomas Hobbes. O ponto de partida que expõe um problema para o projeto científico de Hobbes está em suas persistentes afirmações segundo as quais não é a sabedoria ou verdade, mas a autoridade que faz a lei (D, I, p. 37)¹. A recorrente declaração dessa tese por parte de Hobbes parece, por vezes, comprometer o seu projeto de fundar uma “ciência política” ou uma política aos moldes da ciência, conforme ele apresenta em sua proposta de construir um sistema filosófico que parte do princípio do movimento, passa pela física e chega até o conhecimento da política fundado, ele também, no mesmo princípio do movimento. Ocorre, contudo, que se levarmos a sério a tese segundo a qual não é a autoridade e não a sabedoria que faz a lei, parece que a política não passa de uma decisão arbitrária do soberano, que impõe a lei não porque ela é uma espécie de verdade moral obtida a partir do método científico, mas apenas a partir da decisão arbitrária com o objetivo de garantir a paz.

Não há dúvidas que Hobbes objetiva fundar um sistema de ciência que englobe a política, fazendo com que esta deixe de ser apenas um conjunto de opiniões particulares

¹ As referências às obras de Hobbes são feitas no corpo do texto, entre parênteses, salvo quando a citação for em nota de rodapé. As referências ao *Leviathan* (L) indicam em algarismos romanos o capítulo, o número da página da edição inglesa feita por Richard Tuck (Cambridge University, 1996), seguida, quando utilizado, pelo número da página da edição brasileira vertida por J.P. Monteiro e B. N. da Silva (Abril Cultural, 1997). As referências ao *De Cive* (DCi) indicam em algarismos romanos primeiro a parte da obra e depois o capítulo, e em arábico o parágrafo; a numeração das páginas se refere à versão inglesa editada por Bernard Gert (Hackett Publishing, 1991). As referências aos *Elements of Law* (EL) indicam, em algarismos romanos, primeiro a parte da obra e em seguida o capítulo, e em algarismo arábico o parágrafo; a numeração de páginas se refere à edição de J. C. A. Gaskin (Oxford University Press, 1994). As referências ao *De Homine* indicam, em algarismo romano, o capítulo da obra e a numeração de página se refere à edição inglesa feita por Bernard Gert (Hackett Publishing, 1991). As referências ao *De Corpore* (DCo) indicam em algarismos romanos primeiramente a parte da obra e depois o capítulo, e em algarismos arábicos o parágrafo; a numeração de página indica, para a Parte I, a edição brasileira vertida por M. I. Limongi e V. C. Moreira (Editora Unicamp, 2010). As referências ao *Dialogue* indicam a paginação da edição brasileira da Editora Landy, vertida por Renato Janine Ribeiro.

dos autores². A filosofia civil, diz ele na Epístola dedicatória à versão inglesa do *De Corpore*, “não é mais antiga que o meu próprio *De Cive*” (DCi, p.IX). Tal projeto filosófico efetivamente se constitui nos *Elementa Philosophica*, que se constitui na aplicação do princípio do movimento ao estudo dos corpos naturais (*De Corpore*), aos corpos especificamente humanos (*De Homine*), e aos corpos civis (*De Cive*). De acordo com esse projeto, a filosofia política tem seus princípios derivados do conhecimento do comportamento humano, que por sua vez são derivados das leis que regulam o movimento dos corpos. Desse modo, do princípio fundamental do movimento se chega ao verdadeiro conhecimento dos princípios da política, que podem então ser aplicados aos homens para assim garantir a paz e a segurança. Como resultado dessa concepção pode-se dizer que está um dos argumentos mais fundamentais para a defesa de Hobbes a respeito da necessidade do Estado: a demonstração de que a guerra de todos contra todos no estado de natureza só pode ser resolvida com a instituição de um soberano dotado de amplos poderes³. Tal argumento estaria fundado na suposta racionalidade da instituição da soberania como única solução para o problema do estado de natureza. Há em Hobbes, portanto, um forte argumento em relação à racionalidade do Estado e, conseqüentemente, à racionalidade da obediência. De acordo com essa visão, Hobbes tem uma teoria racional da obediência, que seria fundada nos pressupostos mecanicistas de sua teoria. A obediência não está mais fundada no direito divino, mas na racionalidade do argumento contratual proposto por Hobbes. Somente uma ciência da política poderia dar conta de resolver o problema do conflito humano, ao atingir o conhecimento da verdade que antes era impossível na condição de natureza.

Efetivamente, há uma longa tradição interpretativa que compreendeu as conclusões morais e políticas de Hobbes como derivadas dos princípios de sua psicologia materialista, de modo que teoria de Hobbes é assim concebida como inserida no contexto da revolução científica do século XVII, sendo o comportamento humano

² Veja-se por exemplo, a afirmação no capítulo V do *Leviathan*, em que Hobbes afirma, se referindo aos escritores de filosofia: “Não há um só que comece seus raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria” (L, V, p. 53)

³ Evitamos aqui a expressão “poder absoluto” tendo em vista que há uma grande discussão entre os comentadores a respeito do suposto absolutismo de Hobbes. Tal discussão se dá, fundamentalmente, devido à inquestionável defesa do direito de resistência por parte do Hobbes no capítulo XXI do *Leviathan*. Sobre a defesa do direito de resistência ver, especialmente: Sreehar, *Hobbes on Resistance*, Cambridge University Press, 2010. Para uma visão oposta, especialmente o livro de Carl Schmit, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. London: Greenwood Press, 1996.

descrito de acordo com os princípios do mecanicismo. Para tal tradição interpretativa, Hobbes tem um sistema filosófico fundado no mecanicismo. Consequentemente, sua teoria política se constitui genuinamente em uma ciência que pode descobrir os princípios fundamentais da justiça de modo racional, e assim resolver o problema do conflito natural.

Entretanto, a partir do século XX essa compreensão sistemática de Hobbes passou a ser fortemente questionada. Em 1936, Leo Strauss apresentou uma tese questionando a sistematicidade da filosofia hobbesiana. Segundo o autor, a teoria política de Hobbes não está fundamentada no mecanicismo, mas sim sobre uma teoria moral erigida sobre o medo da morte violenta e a superação da vaidade⁴. Strauss parte das próprias afirmações de Hobbes no início do *Leviathan* onde o filósofo inglês argumenta que a política é conhecida a partir da auto-observação das paixões. Desse modo, haveria uma cisão entre a física e a política no pensamento de Hobbes. Na mesma década, A.E. Taylor, no artigo intitulado *The Ethical Doctrine of Hobbes*, propôs uma interpretação ainda mais radical, sugerindo que a ética de Hobbes não está fundada no autointeresse, mas na obrigatoriedade das leis de natureza. Haveria, assim, uma ética deontológica na filosofia de Hobbes⁵. Desse modo, a teoria da obrigação também não estaria fundada no autointeresse, como propunha a interpretação tradicional, mas na obrigação moral diante das leis de natureza⁶. Seguindo, em parte, as intuições de Taylor, Howard Warrender propôs uma interpretação da teoria política de Hobbes como uma continuação da tradição medieval da lei natural, contrariando a visão de que ela seria uma proposta radicalmente inovadora fundamentada em bases científicas, como a interpretação tradicional havia considerado⁷. Conforme Warrender, o aparente sistemático edifício da filosofia

⁴ A filosofia política de Hobbes assenta não sobre a ilusão de uma moralidade imoral, mas sobre uma nova moralidade, ou, para falar de acordo com a intenção de Hobbes, sobre um novo fundamento (grounding) de uma moralidade eterna (STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press, 1963, p. 15). É importante esclarecer que Strauss, apesar de apontar um fundamento moral para a política hobbesiana, não interpreta essa moralidade num sentido religioso, como fazem Taylor e Warrender. Nesse aspecto, a interpretação de Strauss ainda é secularista, seguindo, portanto, aquilo que podemos considerar como interpretação tradicional de Hobbes.

⁵ Segundo Taylor (1938, p. 408), a ética de Hobbes “é uma verdadeira deontologia estrita, sugestivamente, apesar das diferenças, de algumas teses características de Kant” (TAYLOR, A. E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*. *Philosophy*, n. 13, 1938, p. 408).

⁶ Nesse estrito acordo com esse reconhecimento da imperiosidade da lei que Hobbes sempre declara que obrigação não é criada pelo soberano quando ele emite suas ordens voltadas para ameaças de penalidades. A obrigação moral de obedecer à lei de natureza é anterior à existência do legislador e da sociedade civil. (TAYLOR, A. E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 411).

⁷ Cf. WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

hobbesiana, pautado num método geométrico que retira todas as conclusões a partir de premissas básicas da física mecanicista, é enganoso. A ética de Hobbes, portanto, não é derivada das premissas do mecanicismo e da psicologia egoísta, mas de elementos fortemente religiosos, presentes em sua compreensão da lei natural⁸.

A interpretação de Taylor e Warrender acaba por reposicionar Hobbes para o interior da tradição medieval da lei natural. Essa leitura recebeu muitas críticas ao longo do século XX, cuja discussão não cabe aqui. Mas, para o tema específico deste projeto, é preciso dizer que essa interpretação *justnaturalista*, ao focar apenas os elementos religiosos, desconsidera muitos aspectos da teoria de Hobbes que definitivamente o afastam da tradição jusnaturalista, especialmente no que toca à compreensão da razão e do papel das leis de natureza. A compreensão definitiva de razão de Hobbes, estabelecida no *Leviathan* e no *De Corpore* é a de “cálculo com palavras” (L, V). A razão é concebida agora como um instrumento, como um cálculo meio-fim, não estando mais relacionada aos fins humanos, pois estes são dados unicamente pelas paixões. Não se trata mais do mesmo conceito de razão que desempenhava um papel fundamental na descoberta das leis naturais dentro da tradição clássica do *jusnaturalismo*. Se levarmos em consideração essa interpretação fortemente *jusnaturalista* de Warrender, fica ainda mais difícil compreender em que sentido é a autoridade que faz a lei, na medida em que para o *jusnaturalismo* a explicação é justamente a oposta: o que legitima a lei não é a autoridade do soberano, mas sim o fato de que ela espelha a lei natural, fonte da justiça. Torna-se não apenas difícil explicar porque é a autoridade que faz a lei, mas também compatibilizar as declarações enfáticas de Hobbes, segundo as quais não há justiça no mundo natural.

Contudo, tais interpretações, ainda que problemáticas, não deixam de sinalizar a existência de problemas em relação à compreensão sistemática da filosofia de Hobbes. Elas expressam certos limites em relação ao suposto cientificismo da filosofia política hobbesiana e também os limites da tese segundo a qual a filosofia política tem seus princípios retirados do mecanicismo. É bastante evidente que ao longo da construção da sua filosofia política, Hobbes parece abandonar gradativamente os princípios do mecanicismo, ao adotar uma linguagem nitidamente *jusnaturalista*. Contudo, ao contrário do que afirma Warrender, não parece fazer sentido que Hobbes esteja adotando o modelo *jusnaturalista* clássico. É preciso considerar o quanto suas

⁸ Cf. WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes, His theory of Obligation*, 1957.

concepções científicas alteram drasticamente sua versão do *jusnaturalismo*, ao ponto de Hobbes dizer que a lei natural não passa de um cálculo meio-fim com vistas a realizar o desejo mais fundamental de autopreservação.

Contudo, se não podemos então dizer que Hobbes realmente é um seguidor da tradição medieval da lei natural, seria possível dizer que ele tem uma resposta científicista segundo a qual a ciência descobre os princípios fundamentais da política, atingindo assim a verdade que pode fundar os princípios da justiça e assim garantir a estabilidade social?

O problema de tal interpretação sistemática é que ela pode ser questionada a partir dos próprios textos de Hobbes. Por exemplo, na introdução ao *Leviathan*, Hobbes diz que os princípios da política não são conhecidos a partir dos princípios da física, mas da própria auto-observação. Ali ele apresenta o princípio “*nosce te ipsum*” ou “lê-te a ti mesmo” (L, p.10) como o método para descobrir os fundamentos da política. Trata-se da auto-observação das paixões que, sendo iguais em todos os homens, podem conduzir aqueles que querem governar aos princípios seguros da política. Desse modo o conhecimento da política não seria o conhecimento dedutivo derivado de princípios fundamentais, que é justamente o que estabelece a certeza na geometria. O conhecimento da política derivado da auto-observação seria um conhecimento empírico, ao qual Hobbes considera como meramente hipotético, tendo em vista que em tal conhecimento causal nós apenas podemos supor as relações causais anteriores ao que se apresenta na experiência. Tal conhecimento empírico das paixões não chegaria ao nível de certeza da geometria e, conseqüentemente, o conhecimento da política seria sempre hipotético.

Há outro sentido ainda em que podemos entender que o problema da convencionalidade da política aparece em sua filosofia. Trata-se do fato de que, conforme muitos autores já apontaram, a própria noção de verdade parece ter uma característica de convencionalidade, pois Hobbes parece supor que a verdade está em uma correta ordenação de nomes, processo que carrega um forte elemento convencionalista. Vejamos como tal processo ocorre, observando sua distinção entre razão e prudência no *Leviathan*, distinção essa que conduz à distinção fundamental entre ciência e prudência.

No *Leviathan* a razão é definida como “cálculo (isto é, *adição e subtração*) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para *marcar e significar* nossos

pensamentos” (L, V, p. 32). A razão somente pode surgir a partir da aquisição da linguagem. Não é, portanto, natural, tendo em vista que a linguagem é uma invenção⁹.

A definição da razão como artifício é o ponto de partida para a distinção fundamental feita por Hobbes entre ciência e prudência, que perpassa todo o seu projeto filosófico e se apresenta nos pressupostos de sua teoria política exposta no *Leviathan*. A prudência é o conhecimento fundado apenas na experiência, inconstante e incerto, ao passo que a ciência é um conhecimento necessário e universal¹⁰. Nesse sentido, é inegável que o projeto filosófico de Hobbes possa ser compreendido como a tentativa de tornar a moral e a política definitivamente científicas¹¹, o que revela a confiança de Hobbes no poder da ciência para melhorar a condição da humanidade¹².

A distinção entre ciência e prudência se estrutura numa distinção anterior entre razão e prudência cujo ponto de partida se funda, por sua vez, sobre uma distinção entre discurso mental (*mentall discourse*) e discurso verbal (*discourse in words*): “Por CONSEQUÊNCIA, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que é chamado (para distingui-lo do discurso em palavras) discurso mental” (L, III, p. 20. Trad. p. 39). Esse discurso mental, quando orientado por um

⁹ Cf.: L, IV, p. 24. Trad. p. 43.

¹⁰ Nem sempre Hobbes define a Ciência como conhecimento necessário e universal. Por exemplo, quando ele distingue entre Ciências Naturais e Ciências Geométricas, sempre sinaliza o caráter condicional das primeiras. No caso das Ciências Naturais, como a física, sua demonstração nunca é garantida, e o conhecimento das causas é sempre condicional. No caso da geometria, o conhecimento das causas é garantido porque seus objetos têm origem na nossa própria criação, por isso conhecemos absolutamente os movimentos que lhe originaram, ao contrário do que ocorre na natureza. No entanto, no contexto da distinção entre ciência e prudência no *Leviathan*, Hobbes é sempre enfático ao declarar a necessidade e universalidade do raciocínio com palavras. Sobre essa questão, ver BRANDT, T. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, 1928, p. 191 et seq.; LEIJENHORST, C. *Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception*, 2007 e JESSEPH, D. *Hobbes and the Method of Natural Science*, 1999.

¹¹ Há um amplo debate sobre o real alcance desse projeto de Hobbes. Mais recentemente, autores como Johnston e Skinner têm insistido nos elementos retóricos presentes nas obras de Hobbes. Skinner contrasta o caráter eminentemente científico da exposição nos *Elements* e no *De Cive*, ao caráter retórico da exposição dos argumentos no *Leviathan*: “Em contraste, o *Leviatã* retorna ao pressuposto caracteristicamente humanista de que, para que as verdades da razão despertem uma confiança generalizada, os métodos da ciência precisam ser complementados e autorizados pela *vis* ou força motriz da eloquência” (*Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, 1996, p. 445). No entanto, não se pode concluir tomando como base análise de Skinner que esses elementos retóricos impliquem no completo abandono do projeto científico por parte de Hobbes. Ao contrário, conforme o próprio Skinner afirma na conclusão, o que ocorre é uma reconsideração de suas opiniões sobre o lugar da retórica no debate público. Para uma visão crítica a essa interpretação, ver: FRATESCHI, Y. A. *A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes*. *Revista de Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 2003.

¹² Hobbes afirma: “A *razão* é o passo o aumento da *ciência*, o *caminho* e o benefício da humanidade o *fim*” (L, V, p. 36. Trad. p. 55

objetivo é o que Hobbes chama de prudência¹³. A prudência nada mais é do que a busca das causas dos efeitos e dos efeitos das causas apenas através da imaginação, sem o uso de palavras.

Esse tipo de cadeia de pensamentos, no entanto, segundo Hobbes, é incerta porque “somente o presente existe na natureza, tendo as coisas passadas existência apenas na memória, mas as coisas que estão por vir não têm existência, sendo o futuro apenas uma ficção da mente” (L, III, p. 21. Trad. p. 40). A prudência é apenas uma suposição do futuro feita a partir da experiência do passado, mas não há uma garantia de que os mesmos eventos que se observaram ligados ao passado ocorrerão da mesma forma no futuro.

A prudência, desse modo, não é um conhecimento seguro, mas apenas expectativa de que no futuro se repetirão os eventos do passado. Será apenas a razão, que consiste no cálculo com palavras e não mais no cálculo com nomes, que possibilitará o conhecimento científico, o único a atingir a necessidade e a universalidade. Isso ocorre porque a invenção dos nomes nos permite superar a condição fluida e inconstante do discurso mental. A linguagem permite passar do discurso mental ao verbal, da cadeia de pensamentos para a cadeia de palavras (L, IV).

A linguagem estabelece um plano superior àquele das relações entre imagens estabelecido pela prudência. Trata-se do plano das relações lógicas, em contraposição ao conhecimento derivado da mera experiência. O modelo de ciência, para Hobbes, é, como sabemos, o modelo demonstrativo. É ao rigor da geometria, em contraposição ao conhecimento falível da experiência, que Hobbes aspira.

Essa ênfase na invenção dos nomes como condição para instauração do conhecimento científico revela também o nominalismo radical da filosofia hobbesiana, estritamente vinculado com a distinção entre ciência e prudência. De fato, a insistência de Hobbes na inconstância do discurso mental está relacionada com a negação da universalidade das ideias. No *De Corpore*, Hobbes esclarece de modo mais detalhado o seu nominalismo radical: “Erram os que dizem a ideia de alguma coisa é universal, como se na mente houvesse alguma imagem do homem que não fosse de um homem

¹³ Em suma, o discurso da mente (*mind*), quando é governado pelo desígnio, nada mais é do que *procura* (*seeking*), ou a faculdade da invenção, que os latinos chamam *sagacitas*, e *solertia*, uma busca (*hunting*) das causas de algum efeito, presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa presente ou passada (L, III, p. 21. Trad. p. 40).

singular, mas de homem simplesmente, pois toda ideia é uma e de uma coisa” (DCo, I, V, 8, p. 122-124).

A universalidade é uma característica que somente pode ser aplicada aos nomes, por isso a prudência, que é um discurso mental, ou seja, um cálculo com imagens, jamais será universal. Consiste numa imprecisão de linguagem copular numa proposição o nome *universal* a outra coisa que não os nomes¹⁴. Essa tese tem uma articulação fundamental com a distinção feita por Hobbes entre prudência e ciência. Na medida em que as imagens ou fantasmas são sempre singulares, e jamais universais, o simples discurso mental não pode estabelecer nenhuma conclusão universal. Desse modo, a prudência estará sempre confinada a uma condição inferior em relação ao conhecimento científico.

Todavia, o caminho para a instauração do plano da lógica, que permite atingir a necessidade e a universalidade do conhecimento científico, não se reduz à atribuição arbitrária dos nomes e sua conseqüente pressuposição de universalidade. Para tanto, é necessária a superação da primeira função da linguagem, a criação arbitrária da marca, por intermédio do estabelecimento do signo (L, V).

É preciso, então, que os nomes desempenhem a função de signos, isto é, que sejam comunicados aos demais, para que o conhecimento científico seja atingido. Desse modo, Hobbes afirma: “se tais lembretes ou marcas forem comungados por muitos e se o que for inventado por um for transmitido aos outros, as ciências podem aumentar, em benefício do gênero humano (DCo, I, 1, 2, p. 39). É, pois, necessária a instauração do discurso para que possamos atingir a universalidade e a necessidade do conhecimento científico: “As palavras conectadas de modo a se tornarem signos dos pensamentos são chamados Discurso, e as partes isoladas, nome” (DCo, I, 1, 3, p. 41).

A imposição de nomes e a sua conseqüente ordenação em um discurso torna a linguagem o instrumento através do qual a necessidade e a universalidade são atingidas. O encadeamento inconstante do discurso mental é substituído pelo cálculo com nomes, que supera a mera conjunção de conseqüências observadas na experiência e repetidas na mente.

Contudo, ainda devemos perguntar de que modo o uso dos nomes no discurso origina a certeza que está ausente no simples processo do discurso mental. É o correto

¹⁴ Não há espaço na filosofia de Hobbes para essências universais, porque o mundo consiste apenas em coisas singulares e imagens. Não é possível para o homem conceber um conceito universal, porque as imagens são individuais e particulares (WATKINS, J. W. N. *Philosophy and Politics in Hobbes*, 1955, p. 138-139).

uso das definições, segundo a teoria hobbesiana, que estabelece o caráter definitivo do conhecimento científico, o que segue, nesse sentido, o método próprio do trabalho dos geômetras. De acordo com o método analítico-sintético proposto por Hobbes no *De Corpore*, o trabalho de análise consiste em resolver o objeto em suas partes elementares e então procurar suas causas. Esse processo, segundo Hobbes, atinge princípios mais universais a partir dos quais começa o processo de demonstração, ou síntese, no qual se derivam todas as demais proposições com base nesses princípios. Estes, para Hobbes, “não são senão definições” (DCo, I, VI, 12, p. 157).

Vejamos o que Hobbes entende por uma definição suficiente, para compreendermos em que medida elas adquirem um estatuto especial que permite superar a inconstância do discurso mental.

No *De Corpore*, Hobbes afirma que há dois tipos de vocábulos que podem ser definidos. Aqueles que significam coisas cuja causa não se pode compreender, tais como matéria, quantidade ou extensão, e aqueles cujas causas são possíveis de compreensão. Para uma adequada definição dos nomes do primeiro tipo, segundo Hobbes, basta que pelo discurso mais sucinto possa ser possível suscitar na mente do ouvinte ideias ou conceitos claros. Já para os do segundo tipo é necessário “trazer em sua definição a própria causa ou modo de geração, como quando definimos o círculo como a figura que surge da circundação da linha reta num plano, etc” (DCo, I, VI, 13, p. 159). O que confere esse estatuto especial às definições geométricas é o fato de que o geômetra conhece completamente as causas dos objetos porque as linhas e figuras são desenhadas e descritas por ele próprio¹⁵.

Mais do que isso, o que confere o estatuto científico ao raciocínio com palavras, consiste justamente no caráter arbitrário das definições e, mais especificamente, no acordo sobre elas: “Disso pode-se deduzir que as primeiras verdades têm origem no arbítrio daqueles que primeiramente impuseram nomes às coisas ou aceitaram os postos

¹⁵ Essa concepção de Hobbes segundo a qual a ciência é o conhecimento das causas dos fenômenos e sua concepção de definição como a descrição das causas dos fenômenos tem gerado ampla discussão entre os estudiosos. Hobbes parece ter, segundo alguns apontam, confundido causas e razões. Efetivamente, no exemplo sobre a geração do quadrado, o termo mais correto seria razão e não causa. Portanto, ao se referir ao conhecimento da geração dos objetos, Hobbes estaria, na verdade, tratando da razão e não das causas, tendo em vista que a geometria é seu modelo de ciência. Contrário a isso, Brandt defende que Hobbes não confunde causas e razões, e quando fala de compreensão das causas dos fenômenos “ele realmente significa causa, que é anterior no tempo, causando o que é subsequente. Seu exemplo de quadrado deve ser tomado literalmente. Compreender um quadrado significa, para Hobbes compreender a causa do quadrado, e este conhecimento da causa é constituído (made up) de conhecimento das causas de várias coisas universais que constituem a natureza do quadrado” (BRANDT. F. Thomas Hobbes’ Mechanical Conception of Nature, 1928, p. 242).

por outros” (DCo, I, III, 8, p. 79). A verdade, de acordo com Limongi, dependerá de um “consenso acerca de um conjunto de definições, ou, simplesmente, de uma aceitação tácita, por parte daqueles que se tornam usuários de uma linguagem, de definições já estabelecidas”¹⁶.

A tarefa inicial do cientista, portanto, consiste no estabelecimento de definições, a partir das quais pode, por meio da demonstração, deduzir conclusões necessárias¹⁷. Não basta, portanto, para o desenvolvimento da ciência, que a razão seja instaurada pelo uso dos nomes, mas é necessário que ocorra o consenso sobre as definições, ou seja, não é meramente no uso da razão que a ciência se funda, mas no seu uso correto. Os homens, no uso da razão, podem constantemente errar em seus cálculos, do que não se infere que a razão em si não seja sempre infalível.

A ênfase na importância do acordo em torno das definições parece conferir à ciência hobbesiana um estatuto de convencionalidade, na medida em que a verdade parece ser atingida através do mero acordo em torno de definições. Efetivamente, muitos estudiosos consideram a concepção hobbesiana de verdade como convencionalista¹⁸. Hobbes considera que a verdade é apenas uma questão de linguagem, ou seja, verdade e falsidade somente podem ser ditas em relação às proposições: “As palavras verdadeiro, verdade, proposição verdadeira são equivalentes. A verdade, com efeito, consiste no que é dito e não na coisa, pois embora verdadeiro seja às vezes oposto a aparente ou fictício, refere-se contudo à verdade da proposição” (DCo, I, III, 7, p. 77-79). O que torna uma proposição verdadeira é a correta junção dos nomes nela contidos, ou seja, somente quando dois nomes copulados se referem à mesma coisa: “uma proposição falsa se faz de tantas maneiras quanto ocorre o de nomes copulados não serem da mesma coisa” (DCo, I, V, 2, p. 117). O deslocamento da questão da verdade e da falsidade para o exclusivo domínio da linguagem torna a

¹⁶ LIMONGI, M. I. *O Homem Excêntrico*, 1999, p. 125.

¹⁷ Segundo Lisboa: “A verdade depende, assim, da correta definição dos nomes. Do mesmo modo que os homens devem todo seu bom raciocínio aos discursos bem compreendidos, eles devem, do mesmo modo, todos os seus erros ao discurso mal composto” (LISBOA, W. B. Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes, 2006, p. 217).

¹⁸ Yakira considera a teoria da verdade hobbesiana como convencionalista (YAKIRA, E. *Penseé et calcul chez Hobbes et Leibniz*. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990, p. 130 et seq.) e Peters (*Hobbes*. London: Pelican Books, 1956, p. 55 et seq.) também observa que a teoria de Hobbes tem um forte aspecto convencionalista, mas que poderia ser minimizado com base no conceito de evidência. Leibniz provavelmente tenha sido um dos primeiros leitores a observar o caráter convencionalista de verdade na teoria de Hobbes (Cf. Yakira, 1990, p. 133). Para uma crítica a essa leitura, ver JESSEPH, D. *Hobbes and the Method of Natural Science*. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

verdade não mais uma questão de adequação entre o enunciado e as coisas, mas unicamente no próprio modo de copular nomes. Logo, se nomes e definições são impostas de maneira arbitrária, a conclusão parece ser a de que a verdade consiste, como afirma Yakira¹⁹, “meramente no acordo em torno dos sentidos dos termos, ou seja, das definições convencionais”.

Esse convencionalismo figura de forma ainda mais evidente na teoria política de Hobbes, conforme Peters²⁰ já argumentou, o que conduz ao problema fundamental desse projeto. O soberano é sempre apresentado por Hobbes como aquele que decide acerca de todas as controvérsias, aquele que, portanto, estabelece o acordo em torno das definições. Várias passagens, especialmente no *Leviathan*, apontam para essa direção. Cabe ao soberano, por exemplo, o direito de ouvir e julgar todas as controvérsias em torno das leis, civis ou naturais, julgar as doutrinas contrárias à paz, estipular as regras de propriedade, o valor público dos homens, entre outras atribuições (L, XVIII). Enfim, cabe ao soberano definir sobre aquilo que por si próprio não nos permite atingir o consenso, isso porque nada é bom ou mau, certo ou errado em si mesmo, exigindo-se, assim, o soberano na qualidade de árbitro para instituir o acordo (L, VI). Cabe ao soberano um papel de regulador da linguagem, diante daquilo que poderíamos chamar de anarquia de significados²¹ do estado de natureza.

Se considerarmos os homens fora da sociedade civil, afirma Hobbes, no *De Homine*, não há regra comum e infalível pela qual possamos julgar e definir vícios e virtudes (DH, XIII, 8, p. 69). Por natureza, portanto, não há nenhuma regra comum para julgarmos o bem e o mal. Somente há os apetites individuais, que originam, pois, uma situação de completa confusão. É necessária, portanto – esse é o argumento que Hobbes pretende nos convencer –, a submissão ao soberano que, uma vez instituído, dá conta de resolver o problema mediante a instauração da lei positiva, que serve, doravante, de norma comum. Teria o soberano, nesse caso, não apenas o papel de garantir o cumprimento das leis por intermédio das punições, mas também, prioritariamente, de resolver as disputas por meio da instituição de um campo semântico ordenado, no interior do qual, a lei civil serve como medida comum²².

¹⁹ *Pensée et calcul chez Hobbes et Leibniz*, 1990, p. 132 et seq.

²⁰ *Hobbes*, 1956, p. 58 e ss.

²¹ Cf. WOLIN, *apud* WHELAN, F. G. Language and Its Abuses in Hobbes's Political Philosophy. *The American Political Science Review*, v. 75, n. 1, 1981, p. 60.

²² Conforme Lebrun: “Neste sentido, o *Commonwealth* é a última etapa da história da verdade. Esta começa com a obra do nomenclador e com a invenção da linguagem. Mas a linguagem, nesse estágio, ainda não passa de um código de marcas – e o “*common consent*” dos homens sobre o sentido das

No *Leviathan*, ao comentar sobre a doutrina de Aristóteles e outros filósofos antigos que fazem do apetite a medida do bem e do mal, Hobbes insiste que apenas a vontade do Estado pode constituir tal medida (L, XLVI, p. 469. Trad. p. 471). A descrever a sua teoria das paixões, Hobbes também faz do apetite privado a regra para o bem e o mal, todavia essa condição se encontra justamente na origem dos conflitos. O objetivo da filosofia política de Hobbes consiste na superação dessa condição, que somente é possível por intermédio da submissão ao soberano, cuja palavra deve constituir a medida comum do bem e do mal, superando, assim, todo conflito de opinião.

Seria possível, entretanto, afirmar que Hobbes defende uma posição segundo a qual a vontade soberana substitui arbitrariamente a verdade inatingível? Trata-se, com certeza, de uma interpretação tentadora e com considerável embasamento textual, contudo não há consenso entre os comentadores em relação a essa questão. Lebrun, por exemplo, considera um erro atribuir a Hobbes essa posição.²³ Segundo comentador francês, Hobbes não está evidenciando uma oposição entre verdade e autoridade. É possível também interpretar que quando Hobbes diz que a verdade não faz a lei, não significa que com isso ele esteja descartando a possibilidade da verdade, mas sim afirmando que a natureza da lei consiste não na verdade que ela expressa, mas no fato de ser o comando de uma autoridade. Isso não implica necessariamente que a verdade não possa existir, mas que a obrigatoriedade da lei não deriva de sua veracidade.

Há, com certeza, um regime de linguagem que deve ser regulado pelo soberano, e a questão que move este projeto é se tal regulação da linguagem que deve ser feita pelo soberano se dá exclusivamente no campo da arbitrariedade. Devemos considerar, efetivamente, que há inúmeras passagens nos textos hobbesianos que apontam uma direção contrária à interpretação convencionalista da verdade. A insistência de Hobbes

palavras é por demais restrito para garantir um consenso permanente: o nomenclador não legiferou sobre a massa de significações “flutuantes” [...] Cabe portanto ao *Commonwealth*, isto é, ao Soberano, retomar e perfazer a obra dele, completando o código das marcas por uma vigilância dos signos” LEBRUN, G. Hobbes e a instituição da verdade. In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 319.

²³ “Hobbes não quer, portanto, dizer que o Soberano poderia promulgar leis insensatas, uma vez que não é a Verdade que faz a lei. Ele quer dizer que somente o Soberano pode fazer de modo que os sujeitos cheguem a um entendimento sem o qual pouquíssimas verdades entrariam em vigor. Hobbes não opõe, portanto, verdade e autoridade. Ele sustenta que, em vista da equivocidade invencível da maior parte das significações, não pode haver agrupamento humano cujos membros, espontaneamente, comungariam da verdade – no qual a ciência, pela evidência de suas definições, deveria conduzi-los a um acordo, ao menos em longo prazo”. Cf. Hobbes e a instituição da verdade, 2006, p. 321-322.

não apenas nas definições como início da ciência, mas também nas definições bem feitas já demonstra esse caminho. Quando ele fala das propriedades da definição no *De Corpore* (I, VI), deixa claro a respeito da arbitrariedade das definições, no entanto esboça uma série de regras que constituem um método apropriado para se construir boas definições. Hobbes mesmo requer que as definições contenham a causa das coisas definidas (DCo, I, VI, 13), e que, portanto, não podem ser puramente arbitrárias ou convencionais. Os nomes que usamos para representar as coisas são frutos de pura arbitrariedade, mas disso não parece ser possível inferir a total arbitrariedade das definições e a consequente arbitrariedade da ciência. Nesse sentido, Hobbes sempre louva a geometria pela precisão das definições, satisfazendo, então, o critério hobbesiano de definições apropriadas²⁴. Desse modo, tais considerações demonstram o quanto esta questão é problemática.

Contudo, no que diz respeito especificamente às questões morais e políticas, a filosofia de Hobbes parece não escapar de uma significativa característica de convencionalismo e arbitrariedade. A concepção de razão como cálculo com palavras altera profundamente as concepções políticas de Hobbes em relação à tradição. Não há mais possibilidade de confiar numa reta razão que possa atingir a ordem universal e assim estabelecer uma ordem política, como era o caso do *jusnaturalismo*. A razão, sendo puro cálculo, desempenha um papel instrumental nas deliberações entre os indivíduos, não desempenhando o papel de um árbitro, na medida em que os cálculos são sempre estabelecidos de acordo com os interesses individuais. A razão pública do soberano irá, dessa forma, substituir qualquer raciocínio privado. Esse é o único modo de estabelecer condições para a vida pacífica, por isso é a autoridade que faz a lei e não a verdade, ou seja, no campo das disputas doutrinárias, não basta que uma doutrina seja a única verdadeira entre as demais para que a ordem seja estabelecida. A disputa de crenças somente cessa com a decisão arbitrária do soberano. Essa condição, entretanto, coloca um sério problema para a filosofia de Hobbes. Ela parece minar qualquer tentativa de construir uma filosofia moral e uma filosofia civil, porque, se todo o problema da política se resolve com a simples decisão arbitrária do soberano, então, parece haver pouco espaço para uma filosofia política. Lisboa expressa muito apropriadamente esse dilema:

²⁴ Cf. JESSEPH, D. Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 101.

Como é então possível possuir uma ciência política, isto é, uma justificação dos enunciados normativos que estabelecem a racionalidade da sociedade civil e, simultaneamente, deixar apenas ao arbítrio do soberano legislador a tarefa de dizer a lei? Diante desse problema, Hobbes parece fazer face a uma dupla perspectiva de respostas possíveis: de um lado, certa concepção irracionalista que repousa sobre a hipótese segundo a qual as relações morais e políticas não podem ser organizadas a partir de uma ordenação racional. De outro, uma concepção ultrarracionalista que se apoia sobre a hipótese de que existe um procedimento para se estabelecer, apenas pela razão, uma ordem jurídica objetivamente válida²⁵.

O problema em relação ao aspecto arbitrário das decisões do soberano aparece também de modo enfático quando observamos a análise sobre o surgimento dos conceitos morais básicos na primeira parte do *Leviathan*, especialmente nos capítulos VI e XVII. É a partir da sua consideração sobre as paixões que Hobbes apresenta os conceitos “bem” e “mal”. No *Leviathan* imediatamente após descrever as paixões Hobbes afirma:

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer Homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto de seu ódio e aversão chama mau, e ao de seu desprezo chama vil e indigno. Pois as palavras “bom” e “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. (L, VI, p. 39. Trad. p. 58)

O modo como Hobbes define esses termos certamente representa um dos aspectos mais controversos de sua obra, na medida em que bem e mal não são definidos em si mesmos ou em relação aos objetos, mas unicamente em função das paixões. “Não há”, afirma Hobbes, “nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos” (L, VI, p. 39. Trad. p. 58).

Essa concepção a respeito dos termos morais básicos tem sido classificada como subjetivista por muitos comentadores²⁶, como Gauthier, Hampton, Nagel, entre outros, e

²⁵ LISBOA, W. B. Razão, história e justificação da lei civil segundo Thomas Hobbes. *Revista Sequência*, Florianópolis, n. 57, p. 115-130, dez. 2008.

²⁶ Para citar alguns dos mais conhecidos: Gauthier em *The Logic of Leviathan*. The moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 1968. p. 8; Kavka em *Hobbesian Political and*

revela também seu nominalismo. Bem e mal não são nada em si mesmos e também não podem ser compreendidos como propriedades dos objetos. São apenas nomes que atribuímos às coisas na medida em que as desejamos ou evitamos.

Esta definição subjetivista do bem e do mal é fundamental para a sequência argumento político, pois a partir dela Hobbes descreve a condição natural da humanidade como aquela em que não há um acordo moral que pudesse servir de fundamento para a política. Pode-se dizer que a necessidade do Estado já aparece implicitamente nesta discussão. É neste sentido que Hobbes afirma:

Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceita como regra (L, VI, p. 39. Trad. p. 58)

Na medida em que não há bem e mal objetivos a partir dos quais possamos estabelecer as regras de convivência, é preciso que tais regras, não sendo naturais ou sobrenaturais, sejam definidas por um árbitro, ou seja, pelo Estado. A tarefa do soberano torna-se, assim, o estabelecimento dessas regras de convivência, impossibilitadas de surgir no estado de natureza. Segundo Hampton²⁷:

A definição subjetivista de bem no capítulo 6 do *Leviatã* pode ser lida como um modo de dizer que não há definições naturais desses termos as quais os homens possam aceitar, e que o soberano frequentemente é apresentado como necessário para definir verdades morais que não existem naturalmente.

Moral Theory, 1986, p. 47; Hampton em *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 34 e seguintes; Nagel em *Hobbes's Concept of Obligation*. *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 1, 1959, pp. 68-83.

²⁷ *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 48.

Por esta ótica é possível inferir que o subjetivismo radical conduz Hobbes a um ceticismo moral. Julgamentos morais objetivos tornar-se-iam impossíveis, na medida em que a consideração a respeito do que é o bem e o mal está fundamentada unicamente em relação ao desejo e à aversão, os quais são variáveis em relação às pessoas, tempo e condições. Desse modo, a linguagem moral carece de valor de verdade, na medida em que somente se refere às preferências individuais subjetivas. Seguindo esse raciocínio, as noções de justiça e de certo e de errado só poderiam ser imposta arbitrariamente pelo soberano²⁸.

Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto (L, VI, p. 39. Trad. p. 58).

Hobbes, portanto, parece ter desacreditado a linguagem moral como portadora de significado ou de universalidade. Dado que o acordo moral é impossível, a saída parece ser o estabelecimento da soberania. Doravante, o soberano institui a lei, que é a regra do certo e do errado, do justo e do injusto. Estaríamos, desse modo, como salientou Tuck numa suposta condição na qual cétricos morais renunciariam ao julgamento em nome de um soberano que pudesse assim criar regras morais para a sociedade²⁹?

Estaríamos diante de um paradoxo inescapável na filosofia política hobbesiana? Ou bem admitimos que tudo não passa de arbítrio diante da irracionalidade do mundo moral, ou bem aceitamos que a razão tem a possibilidade de encontrar a verdade e estabelecê-la a partir da instituição de definições corretas, princípio de toda ciência verdadeira. A questão está em saber se é possível chegar a essa ciência e como o soberano faria isso.

Deve-se ressaltar, para reforçar a tensão entre duas posições, que a despeito dessa linguagem subjetivista, o próprio Hobbes utiliza uma linguagem moral ao expor as leis de natureza, afirmando que a ciência destas mesmas leis é a única e verdadeira “filosofia moral”. Mais do que isso, ele afirma que as leis de natureza são eternas e

²⁸ Ressalta-se que há vários comentadores que negam tal hipótese. Chabot, por exemplo, nega que Hobbes tenha “adotado a visão segundo a qual a linguagem moral tem um caráter subjetivo, apropriada apenas para a descrição de apetites privados”. CHABOT, D. Thomas Hobbes: Skeptical Moralism. In: *The American Political Science Review*, Vol. 89, No. 2, 1995, p. 402.

²⁹ Cf. Tuck, R. *Hobbes’s Moral Philosophy*. Cambridge Companion To Hobbes, 2006.

imutáveis, o que parece conduzir a uma caracterização de universalidade para essas mesmas leis.

Se retomarmos a definição de ciência do *De Corpore* segundo a qual “A filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos Efeitos ou fenômenos, a partir da concepção de suas Causas ou Gerações; e, inversamente, de quais podem ser as Gerações a partir dos efeitos conhecidos” (DCo, I, I, 2, p. 19), fazer ciência implica, portanto, o conhecimento das causas dos fenômenos. Nesse sentido, é fundamental para a política hobbesiana o conhecimento não somente das consequências das paixões, como também o conhecimento de suas causas. É necessário, para o conhecimento do Corpo Político, conhecer suas partes. E para descrever o homem artificial, segundo consta na introdução ao *Leviathan*, é preciso conhecer sua matéria e seu artífice; ambos os quais são o homem.

A teoria política de Hobbes não tem como característica exclusiva a defesa da arbitrariedade do soberano no que diz respeito às questões da ordem pública. Esta é, sem dúvida, uma tese fundamental, no entanto a política hobbesiana não se reduz a ela. A defesa da submissão ao soberano por parte de Hobbes está justificada também por outra tese, a saber, que a criação do Estado instaura um plano jurídico, no interior do qual as relações humanas deixam de ser relações de puro poder, tornando-se relações de direito; e é nesse ponto que a distinção entre razão (compreendida como cálculo com palavras) e prudência (compreendida como cálculo mental) é fundamental. Como veremos adiante, é nesse plano da linguagem que se estabelece a obrigação política.

A tensão entre esses dois aspectos, de um lado a defesa de uma ciência política e de outro um suposto convencionalismo que conduz à defesa das decisões arbitrárias por parte do soberano, se encontra no centro da filosofia hobbesiana. Conforme argumentamos acima, parece haver dois sentidos nos quais podemos questionar a possibilidade de uma verdadeira ciência da política. Em primeiro lugar, o fato de que Hobbes diz em vários momentos que a política pode ser conhecida a partir da auto-observação das paixões, tanto no *Leviathan* quanto no *De Cive*. Se isso for verdade, a ciência da política está entre as ciências que dependem da experiência, tais como a física, e essas ciências, segundo uma das concepções de ciência de Hobbes, não atingem conclusões universalmente verdadeiras, estando sempre no nível da hipótese. Em segundo lugar, a discussão sobre a origem dos conceitos morais feita nos capítulos VI e XIII do *Leviathan* dá a entender que não é possível nenhum consenso fundamental acerca da moralidade, na medida em que ela depende apenas das paixões e portanto será

sempre variável e fluída. Diante disso, a única solução é o estabelecimento do Estado que desse momento em diante institui as definições de bem e mal e institui a justiça. Tais considerações nos conduzem diretamente para constatação de que “é autoridade que faz a lei”.

Levando em consideração essas condições, a filosofia de Hobbes tende a uma compreensão convencionalista da justiça que parece mitigar sua defesa de uma ciência política, na medida em que não haveria verdades na política no mesmo grau que teríamos na geometria, por exemplo.

Contudo, se levarmos em consideração que todo o projeto filosófico de Hobbes se deu enquanto um esforço para estabelecer um sistema de ciência e se também considerarmos que a política é tão científica como a geometria porque em ambos os casos somos nós mesmos os autores de seus movimentos originários, então temos uma ciência política no sentido forte.

Assim, a questão política em Hobbes parece estar tensionada entre uma perspectiva irracionalista e convencionalista, na qual apenas a autoridade arbitrariamente decide pelos fundamentos da justiça, e uma posição racionalista na qual é justamente o conhecimento da verdade a respeito da política que permite defender o Estado soberano. Para colocar o problema em termos mais claros, podemos nos perguntar: as decisões do soberano são puramente arbitrárias, sendo sua autoridade a única fonte de legitimidade? Ou, ao contrário, a decisão do soberano segue algum critério racional, sendo, portanto, os princípios da filosofia política atingidos pela ciência aos moldes geométricos? Tal é o objetivo deste projeto de pesquisa.

Para conduzir a pesquisa, será necessária a investigação não apenas do *Leviathan*, mas também das outras obras políticas de Hobbes, como o *De Cive* e o *Elements of Law*, e especialmente as obras que tratam de ciência, mais especificamente o *De Corpore*. Cumpre investigar os vários modos através dos quais Hobbes estabelece sua concepção de ciência, tendo em vista que há, efetivamente, mais de uma compreensão ao longo da obra. Feito isso, pode-se passar para a investigação mais propriamente da tarefa da ciência política, do sentido das leis de natureza, do contrato social e, finalmente, da tarefa do soberano como instituidor da justiça. Assim, possivelmente, podemos lançar algumas luzes para a polêmica afirmação segundo a qual é “a autoridade que faz a lei”.

CRONOGRAMA DE EXECUÇÃO

ATIVIDADES	MÊS 01	MÊS 02	MÊS 03	MÊS 04	MÊS 05	MÊS 06	MÊS 07	MÊS 08	MÊS 09	MÊS 10	MÊS 11	MÊS 12
Leitura fichamento e análise dos textos de Hobbes	X	X	X	X	X	X	X	X	X			
Leitura, fichamento e análise dos textos de comentadores a respeito do tema da pesquisa	X	X	X	X	X	X	X	X	x			
Mini-curso para alunos do departamento de Filosofia								X				
Palestra sobre os resultados da Pesquisa											X	
Redação de Relatório Final												X
Redação de texto sobre o tema da pesquisa								X	X	X	X	

REFERÊNCIAS

BARNOUW, J. Prudence et Science chez Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 107-117.

BAUMGOLD, D. The Difficulties of Hobbes Interpretation. *Political Theory*, v. 36, n. 6, p. 827-855, Dec. 2008. Disponível em: <<http://ptx.sagepub.com/cgi/content/abstract/36/6/827>>. Acesso em: 23 abr. 2010.

BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.

BOONIN-VAIL, D. *Thomas Hobbes and The Science of Moral Virtue*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1994.

BRANDT, T. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. Copenhagen: Levin & Munksgaard; London: Librarie Hachette, 1928.

CHABOT, D. Thomas Hobbes: Skeptical Moralism. *The American Political Science Review*, v. 89, n. 2, p. 401-410, June. 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2082433>>. Acesso em: 25 abr. 2010.

DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

FRATESCHI, Y. A. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.

_____. A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes. *Revista de Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 2003.

GAUTHIER, D. Hobbes on Demonstration and Construction. *Journal of the History of Philosophy*, v. 35, n. 4, p. 509-521, 1997.

_____. *The Logic of Leviathan: The moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

_____. Thomas Hobbes: Moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 10, p. 547-559, 1979. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2025550>>. Acesso em: 23 abr. 2010.

GERT, B. (Ed.). Introduction. In: HOBBS, T. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Indianápolis: Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991. p. 3-36.

_____. Hobbes on Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 1, p. 243, sept. 2001.

GOLDSMITH, M. M. *Hobbes's Science of Politics*. New York; London: Columbia University Press, 1965.

HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HOBBS, T. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Tradução Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Computatio Sive Logica*. Tradução Aloysius P. Martinich. New York: Abaris Books, 1981.

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2004.

_____. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Do corpo*. Parte I: Cálculo ou Lógica. Tradução Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

_____. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os pensadores).

_____. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Edited by Bernard Gert. Hackett Publishing Company: Indianápolis; Cambridge, 1991.

_____. *The correspondence* Thomas Hobbes. Edited by Noel Malcolm. Oxford: Clarendon, 1994a.

_____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994b.

_____. *Tratado Sobre el cuerpo*. Tradução Joaquín Rodríguez Féo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HOEKSTRA, K. Hobbes on Law, Nature, and Reason. *Journal of the History of Philosophy*, v. 41, n. 1, p. 111–120, 2003. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu>>. Acesso em: 20 oct. 2010.

HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

HUNGERLAND, I. C.; VICK, G. R. Hobbes's Theory of Language, Speech, and Reasoning. In: HOBBS, T. *Computatio Sive Logica*. Tradução Aloysius P. Martinich. New York: Abaris Books, 1981. p. 15-169.

JESSEPH, D. M. Galileo, Hobbes, and the Book of Nature. *Perspectives on Science*, v. 12, n. 2, p. 191-211, Summer 2004.

_____. Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 86-107.

KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

LAZZERI, C. Les racines de la volonté de puissance: le “passage” de Machiavel à Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Ed.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 225- 246.

LEBRUN, G. Hobbes e a instituição da verdade. In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 297-327.

LEIJENHORST, C. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 82-108.

LESHEN, J. Reason and Perception in Hobbes: An Inconsistency. *Noûs*, v. 19, n. 3, p. 429-437, sept. 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2214951>>. Acesso em: 12 out. 2010.

LIMONGI, M. I. P. A vontade como princípio de direito em Hobbes. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, p. 89-104, jan./dez. 2002a.

_____. *Hobbes*. Rio De Janeiro: J. Zahar, 2002b.

_____. Hobbes e as Virtudes. In: ROSENFELD, D. *Democracia e Política*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. (Filosofia Política, Série 3, n. 6, p. 75-93).

_____. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. 1999. Tese (Doutorado em Filosofia)–Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia, São Paulo, 1999.

LISBOA, W. B. Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes. *Dois Pontos*, UFPR, Curitiba: São Carlos, v. 3, n. 1, p. 211-225, 2006.

_____. Razão, história e justificação da lei civil segundo Thomas Hobbes. *Revista Sequência*, Florianópolis, n. 57, p. 115-130, dez. 2008.

LUDWIG, B. *Hobbes' Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*. München. Boston: WCP, agosto, 1998.

MALCOLM, N. Hobbes and the Royal Society. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 43-66.

MARTINICH, A. P. *Hobbes*. New York: Routledge, 2005.

_____. The Bible and Protestantism in *Leviathan*. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 375-391.

MCNEILLY, F. S. Egoism in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, v. 16, n. 64, 1966. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2218463>>. Acesso em: 13 jun. 2010.

_____. *The Anatomy of Leviathan*. London: Macmillan & Co, 1968.

MOORE, S. Hobbes on Obligation, Moral and Political, Part Two: Political Obligation. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, n. 1, p.29-42, 1972.

MURPHY, M. Desire and Ethics in Hobbes's *Leviathan*: A response to professor Deigh. *Journal of the History of Philosophy*, v. 38, n. 2, p. 259-269, 2000.

_____. Was Hobbes a legal positivist? *Ethics*, v. 105, n. 4, p. 846-873, jul. 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2382114>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

NAGEL, T. Hobbes's Concept of Obligation. *The Philosophical Review*, v. 68, n. 1, p. 68-83, jan. 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2182547>>. Acesso em: 24 abr. 2010.

OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford-Basil Blackwell, 1975.

OLAFSON, F. A. Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law. *Journal of the History of Philosophy*, v. 4, n. 1, p. 15, jan. 1966.

PETERS, R. *Hobbes*. London: Pelican Books, 1956.

PINZANI, A. *Ghirlande di Fiori e Catene di Ferro: Istituzioni e virtù in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2006.

RIBEIRO, R. J. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. São Paulo: Ática, 2003.

_____. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

ROGERS, G. A. J. (Org.). *Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

RYAN, A. Hobbes and Individualism. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 81-106.

SADLER, G. B. Reason as Danger and Remedy for the Modern Subject in Hobbes' *Leviathan*. *Philosophy Social Criticism*, n. 35, p. 1099-1119, 2009. Disponível em: <<http://psc.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/9/1099>>. Acesso em: 21 out. 2010.

SCHMITT, C. *El Leviathan En La Teoria Del Estado de Thomas Hobbes*. Madrid: Editorial Comares, 2004.

_____. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. London: Greenwood Press, 1996.

SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.

SOMMERVILLE, J. P. *Thomas Hobbes: Political Ideas in historical context*. New York: St. Martin's Press, 1992.

SORELL, T. *Hobbes*. London: Routledge, 1991.

_____. Hobbes, Locke and the State of Nature. In: HUTTON, S; SCHURMAN, P. (Eds.). *Studies on Locke: Sources, Contemporaries and Legacy*. [International Archives of the History of Ideas. Archives internationales d'histoire des idées](http://www.internationalarchivesofthehistoryofideas.com), v. 197, p. 27-43, 2008. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/tw72866263762646/>>. Acesso em: 10 jan. 2011.

_____. Hobbes's Moral Philosophy. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 128-153.

_____. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. The Science in Hobbes's Politics. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 67-80.

SPRAGENS, T. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: University of Kentucky Press, 1973.

_____. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SREEDHAR, S. Defending the Hobbesian Right of Self-Defense. *Political Theory*, v. 36, n. 6, p. 781-802, dec. 2008.

STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press, 1963.

TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, n. 13, p. 406-424, 1938.

_____. *Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

TRICAUD, F. Le lois de nature, pivot du système. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Ed.). *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 265-274.

TUCK, R. Hobbes's Moral Philosophy. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 175-207.

_____. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. (Coleção Mestres do Pensar).

_____. *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

WATKINS, J. W. N. Philosophy and Politics in Hobbes. [*The Philosophical Quarterly*](#), v. 5, n. 19, p. 125-146, Apr. 1955.

WHELAN, F. G. Language and Its Abuses in Hobbes's Political Philosophy. *The American Political Science Review*, v. 75, n.1, mar. 1981. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1962159>>. Acesso em: 21 out. 2010.

WOOD, A. *Kant*. Tradução Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

YAKIRA, E. Penséé et calcul chez Hobbes et Leibniz. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 127-137.

ZAGORIN, P. Clarendon and Hobbes. *The Journal of Modern History*, The University of Chicago Press, Chicago, v. 57, n. 4, p. 593-616, 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1879768>>. Acesso em: 13 out. 2010.

ZARKA, Y. C. Do direito de punir. *Filosofia e Política*. Porto Alegre: L&PM, 2000. (*Filosofia e Política*, v. 5. p.156-178).

_____. First Philosophy and The Foundation of Knowledge. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion To Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 62-85.

_____. *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*. Paris: Puf, 1995.