

## 2. LEVIATÃ E BEHEMOTH<sup>1</sup>

**Giorgio Agamben**

**Tradução:**  
**Erika Gomes Peixoto<sup>2</sup>**  
**Francisco Bruno Pereira Diógenes<sup>3</sup>**

1. Há diante de vocês uma fotocópia da célebre gravura no frontispício da primeira edição do Leviatã de Thomas Hobbes, *printed in London for Andrew Cooke at the Green Dragon in St. Paul's Church yard nel 1651*<sup>4</sup>. Se trata, como foi oportunamente dito, da “mais famosa imagem da história da filosofia política moderna” (MALCOM, p.124). Uma vez que naqueles anos a literatura emblemática tinha alcançado o seu pleno florescimento, é legítimo supor que o autor tivesse intencionado compendiar em uma imagem o inteiro conteúdo – ou, ao menos, o sentido esotérico – da obra – a “ideia da obra” – como está escrito na gravura que Vico escolheu para o frontispício da sua *Scienza Nuova*. E, todavia, a bibliografia sobre este emblema por excelência da política moderna, malgrado haver conhecido uma espécie de aceleração nos últimos decênios, é relativamente exígua. Como acontece cada vez que uma pesquisa se situa no cruzamento de competências disciplinares diversas, os estudiosos que se mediram com essa tarefa parecem mover-se em uma espécie de *terra incognita*, pela qual é necessário orientar-se conjugando os recursos de iconologia com aquele da doutrina, talvez a mais fugaz e incerta, dentre aquelas que vêm sendo ensinadas nas nossas universidades: a filosofia política. O saber do qual precisaríamos aqui é aquele de uma ciência que se poderia chamar *iconologia filosófica*, que talvez tenha existido entre 1531 (data da publicação dos *Emblemata* de Alciato) e 1627 (quando aparece o *Sinne – em minnebildern* de Jacob Cats), mas para a qual nos falta hoje até os princípios mais elementares.

---

<sup>1</sup> Título original: *Leviatano e Behemoth*. Segundo capítulo de: AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: La guerra civile come paradigma politico*. *Homo sacer*, II, 2. Torino: Bollati Boringhieri Editore, p. 31-77, 2015.

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia, Universidade Federal do Ceará - UFC / Fortaleza – Ceará, Brasil. Doutoranda em Filosofia, Universidade do Vale do Rio Sinos – UNISINOS. erikekalivre@gmail.com / <http://lattes.cnpq.br/1019827875520052>.

<sup>3</sup> Mestre em Filosofia, Universidade Federal do Ceará – UFC / Fortaleza – Ceará, Brasil. Doutorando em Filosofia, Universidade Federal do Ceará – UFC. diogenes.bruno@yahoo.com / <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4279848Y0>

<sup>4</sup> “Pintado em Londres por Andrew Crooke no *Green Dragon*, na Igreja de São Paulo, no ano de 1651”. (N.T.)



Figura 1

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Crooke, Londres, 1651. Frontispício da primeira edição.

Na minha tentativa de interpretação do emblema, tratarei de não esquecer aquilo que verossimilmente estava nas intenções de Hobbes: uma porta ou um limiar que devia conduzir, mesmo que de modo velado, ao núcleo problemático do livro. Isso não significa necessariamente que eu intencione propor uma leitura esotérica do *Leviatã*. Carl Schmitt, ao qual devemos uma importante monografia sobre o livro, sugere, de fato, mais de uma vez que o *Leviatã* seja um livro esotérico. “É possível – ele escreve – que a imagem (do Leviatã) tenha sido concebida para esconder um significado misterioso e mais profundo. Como todos os grandes pensadores do seu tempo, Hobbes era propenso aos véus esotéricos. Costumava dizer de si mesmo que fazia, às vezes, *ouvertures*<sup>5</sup>, mas desvelava somente a metade dos seus pensamentos e se comportava como aqueles que abrem por um segundo uma janela, e depois a fecham imediatamente por temor das tempestades” (SCHMITT 3, p. 43-44).

Ainda em 1945, em uma carta a Ernst Junger, assinada com o nome da personagem de Melville, Benito Cereno, ele escreve: “Este é um livro de cima a baixo esotérico [*ein durch und durch esoterisches Buch*] e seu imanente esoterismo aumenta quanto mais profundamente se penetra nele. Retira-o das mãos! É melhor deixar o livro onde se

<sup>5</sup> “Aberturas”, “prelúdios”. (N.T.)

encontrava [...] Não mergulhes nos *arcana*<sup>6</sup>, mas espera; ao menos enquanto não tenha sido introduzido a eles de uma forma apropriada e, eventualmente, admitido. De outra forma, poderia ser tomado por um acesso de raiva, que resultaria nociva para a sua saúde, e tentaria destruir algo que está para além de toda a destruição” (JUNGER e SCHMITT, p.193).

Essas considerações são, evidentemente, tão esotéricas quanto o livro ao qual se referem, mas eles não conseguem captar os *arcana* que pretendem conhecer. Cada intenção esotérica contém inevitavelmente uma contradição, que marca a sua distinção no que diz respeito à mística e à filosofia: se o ocultamento é algo de grave e não uma brincadeira, então ele precisa ser experimentado como tal, e o sujeito não pode pretender saber aquilo que pode somente ignorar; se, ao invés é uma brincadeira, o esoterismo é, nesse caso, ainda menos justificado.

É possível, de resto, que justamente no frontispício da qual nos ocupamos, Hobbes tenha aludido a algo como um “véu esotérico”. O emblema contém, de fato, em seu centro, uma espécie de véu ou sipário, sobre o qual está escrito o título da obra, e que seria, teoricamente, possível levantar para ver o que está por detrás. Schmitt não deixa de observar que “o sipário que está suspenso ao centro alude ao fato de que, aqui, muitas coisas são ditas, mas também escondidas” (SCHMITT 3, p. 170). A intenção mais característica de uma das correntes da teoria política da época barroca, a começar pela obra *De arcanis rerum publicarum libri sex* de Arnold Clapmar (1605) e da *Dissertatio de arcanis rerum publicarum di* Christoph Besold (1614), é precisamente aquela que distingue, na estrutura do poder, uma face visível e uma que deve ser mantida escondida (o *arcanum imperii*<sup>7</sup> verdadeiro e próprio). Nada de mais distante da intenção de Hobbes, que, como tem sido sugerido, queria colocar a filosofia política pela primeira vez sob uma base científica (BERNS, p. 396). Se tentarmos, nas páginas que se seguem, levantar esse sipário, isso não significa que intencionamos atribuir a Hobbes uma intenção esotérica. A menos que se queira chamar esotérica uma escritura que conte com leitores atentos, isto é, capazes, como deveria ser cada leitor digno deste nome, de não deixar escapar os detalhes e as particulares modalidades da exposição.

⌘ Um sipário já existia nos teatros do mundo clássico, o qual não caía, porém, do alto, mas era levantando de baixo, como no sipário hoje chamado “à alemã”, e era acomodado em uma cavidade entre a cena e a orquestra. Não sei quando se começou a fazer, ao invés, cair o

---

<sup>6</sup> “Arcanos”, “mistérios”, “segredos”. (N.T.)

<sup>7</sup> “Segredo do poder”. (N.T.)

sipário também do alto, como se aquilo que deve esconder a cena teatral e separá-la da realidade, proviesse do céu e não da terra, como nos teatros antigos. Hoje, o sipário se abre, na maioria das vezes, horizontalmente a partir do centro, como em uma dupla cortina. Não é seguro que seja lícito atribuir um significado a estas mudanças no movimento do sipário na boca da cena<sup>8</sup>. Em todo caso, o sipário ou o véu, que no frontispício do *Leviatã* esconde o centro simbólico do poder, é mantido por dois nós no alto de cima e cairia, portanto, desde do céu e não da terra.

2. Não nos interessa aqui o problema do artista – segundo a maioria dos estudiosos, Abraham Bosse – que, seguindo as instruções de Hobbes, criou a imagem. Mais interessante é a existência de uma cópia manuscrita em pergaminho, que Hobbes havia preparado para Carlo II, no qual a imagem do frontispício apresenta algumas diferenças não sem importância, a mais significativa das quais é certamente que os pequenos homens que formam o corpo do *Leviatã* não olham em direção à cabeça do soberano, como no livro, mas em direção ao leitor, isto é, ao soberano a quem o manuscrito foi destinado. (Fig. 2). Não há, nesse sentido, um verdadeiro contraste entre os dois frontispícios, porque nos dois casos os súditos dirigem seus olhares em direção ao soberano (na imagem de um está realmente presente a do outro).

---

<sup>8</sup> No original: *bocca-scena*, a “boca de cena”, o proscênio, a parte anterior dos palcos de teatro. (N.T.)



Figura 2

Abraham Bosse, frontispício de Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651.

Copia sobre pergaminho. British Library, Mss. Egerton 1910.

Na parte de cima do emblema, onde a espada e o báculo que o Leviatã tem nas mãos se encontram, lê-se uma citação em latim de *Jó*, 41, 24: *Non est potestas super terram quae comparetur ei.*<sup>9</sup> Se trata da última parte do livro, quando Deus, para silenciar qualquer reclamação por parte de *Jó*, lhe descreve as duas terríveis bestas primordiais, Behemoth (na tradição hebraica representado como um gigantesco touro) e o monstro marinho Leviatã. A descrição do Leviatã insiste sobre sua força terrificante: “Podes tu pescar o Leviatã com o gancho / e agarrar a sua língua com uma corda [...] No seu pescoço reside a força/ e diante dele transcorre o medo [...] o seu coração é duro como a pedra, / rijo como a pedra inferior do moinho. / Quando se ergue, se aterrorizam os fortes / e pela consternação restam perdidos. / A espada que o atinge não se finca / nem lança, nem dardo, nem arpão: / trata o ferro como palha, o bronze como madeira carcomida [...] Faz ferver como panela as profundezas, / e faz do mar uma vasilha de unguento. / A atrás de si produz um rastro branco /, e o abismo aparece grisalho. / Ninguém sobre a terra pode se comparar a ele, / que foi criado para não temer a

<sup>9</sup> Em tradução livre: “Não há poder sobre a terra que possa ser comparado a ele”. (N.T.)

ninguém. / Ele vê cada coisa altíssima, / ele é o rei de todos os filhos do orgulho”<sup>10</sup> (no latim da vulgata, que Hobbes parece seguir: *Non est super terram potestas, quae comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret. / Omne sublime videt; ipse est rex super universos filios superbiae*. No cap. 28 do livro, Hobbes se refere explicitamente a esta passagem bíblica, escrevendo que havia comparado o grande poder do soberano, ao qual o orgulho e outras paixões forçaram os homens a submeter-se, “ao Leviatã, retirando tais comparações dos dois últimos versículos do capítulo 41 de *Jó*, onde Deus, mostrando o grande poder do Leviatã, o chama rei da soberba: “Não há nada sobre a terra, ele diz, que se possa comparar com ele, o qual foi feito para não temer ninguém. Ele vê todas as coisas altíssimas e é rei de todos os filhos da soberba”: Hobbes I). Sobre o particular significado escatológico destes animais, tanto na tradição judaica quanto na cristã, teremos a oportunidade de retornar.

Imediatamente abaixo da citação latina, que constitui de algum modo a empresa<sup>11</sup> do emblema (na tradição da literatura emblemática, na qual também este frontispício está inscrito, a imagem é sempre acompanhada por um mote ou empresa), vemos uma figura gigantesca, cujo dorso - a única parte visível do seu corpo - é formado por uma multidão de pequenas figuras humanas, segundo a doutrina hobbesiana do pacto que unifica a multidão “em uma só e mesma pessoa” (Ibid., Cap.17). O gigante porta sobre a cabeça uma coroa e detém na mão direita uma espada, símbolo do poder temporal, e na esquerda um báculo, símbolo do poder espiritual ou eclesiástico, como Hobbes prefere dizer. Barion observou que a imagem é simetricamente inversa as representações medievais da Igreja, nas quais a mão direita detém o báculo e a esquerda a espada.

Em primeiro plano, de modo a cobrir o resto do corpo do gigante, uma paisagem montanhosa, polvilhada de vilarejos, resulta na imagem de uma cidade, na qual se reconhecem com clareza a catedral (no lado esquerdo, correspondente ao báculo) e a fortaleza (na parte direita, correspondente à espada).

---

<sup>10</sup> Leia-se a tradução da Bíblia de Jerusalém: “Poderás pescar o Leviatã com o anzol e atar-lhe a língua com uma corda? [...]. Em seu pescoço reside a força, diante dele corre o pavor. [...]. Seu coração é duro como rocha, sólido como uma pedra molar. A espada que o atinge não resiste, nem a lança, nem o dardo, nem o arpão. O ferro para ele é como palha; o bronze, como madeira carcomida. [...]. Faz ferver o abismo como uma caldeira, e transforma o mar em queimador de perfumes. Deixa atrás de si uma esteira brilhante, como se o oceano tivesse cabeleira branca. Na terra ninguém se iguala a ele, pois foi feito para não ter medo. Afronta os mais altivos, ele é rei sobre todos os filhos do orgulho”. (N.T.)

<sup>11</sup> No original “impresa”, que pode denotar “empresa”, mas, também, “feito”, “ação”, “tarefa”, “audácia” ou, mesmo, “façanha”. Logo abaixo dessa passagem, o autor faz o termo corresponder a “motto”, ou seja, a um “mote”, um “lema”, uma “máxima”. Talvez outra noção, não utilizada pelo autor, comportasse ambos os sentidos, isto é, de “façanha” e de “máxima”, a saber, a de *epigrama*, a inscrição colocada em monumentos no mundo antigo, cuja função seria a de lembrar e inspirar feitos memoráveis. (N.T.)

A parte inferior do frontispício, que uma espécie de moldura separa da superior, contém, em correspondência com cada um dos braços do colosso, uma sequência de pequenos emblemas, cinco em cada lado, que se referem ao poder temporal (uma fortaleza, uma coroa, um canhão, uma panóplia de bandeiras e uma batalha) e aquele eclesiástico (uma igreja, uma mitra, o raio de excomunhão, os símbolos dos silogismos lógicos e uma espécie de conselho). Entre eles, está a sipário com o título do livro.

03. Uma interpretação do emblema deve iniciar pela figura do gigante-Leviatã. Os estudiosos têm constantemente se fixado sobre seu significado como símbolo do Estado, que têm se omitido de colocar algumas perguntas óbvias, concernentes, por exemplo, à sua posição. Onde se situa o Leviatã em relação aos outros elementos que compõem a imagem?

Em um estudo exemplar, Reinhard Brandt tentou desenhar a parte do corpo do gigante escondida do olhar, seguindo as proporções do cânone vitruviano, imaginando que a cabeça corresponda, isto é, a um oitavo do corpo inteiro (BRANDT, p.211-12; fig. 3). O resultado é uma figura humana, cujos pés parecem flutuar exatamente sobre o ponto do frontispício no qual está escrito o nome de *Thomas Hobbes of Malmesbury*. Eu disse “flutuar”, porque não está claro sobre que coisa eles assentam, se sobre a terra ou sobre a água. Se supusermos, como parece verossímil, que para além da paisagem montanhosa está o mar, isso concordaria perfeitamente com o fato que, na tradição bíblica, enquanto Behemoth é um animal terrestre, Leviatã é um animal marinho, uma espécie de enorme peixe ou uma baleia, embora não seja possível ‘pesca-lo com um gancho’. (BRAMHALL, que na sua maldosa polêmica com Hobbes sugere que o Leviatã do livro, "nem carne, nem peixe... mistura de um Deus, de um homem e de um peixe", seja o próprio Hobbes “o verdadeiro Leviatã é uma baleia”: Bramhall, *passim*). A hipótese de Schmitt, segundo a qual a oposição Behemoth-Leviatã corresponderia à fundamental oposição geopolítica entre a terra e o mar, encontraria, assim, uma confirmação no frontispício.



Figura

3

Reinhard Brandt, desenho sobreposto ao frontispício de Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651.

Decisivo é, em todo caso – para além da oposição entre terra e mar - o fato surpreendente de que o “Deus mortal”, "o homem artificial chamado de Common-wealth ou Estado "(como Hobbes define-o na introdução) não habita a cidade, mas fora dela. O seu lugar é externo, não somente em relação aos muros da cidade, mas também em relação ao seu território, em uma de terra de ninguém ou no mar - em todo caso, não na cidade. O Common-wealth, o *body political*<sup>12</sup> não coincide com o corpo físico da cidade. É esta anômala situação que devemos tratar de entender.

04. Uma outra anomalia do emblema, não menos enigmática que a precedente e, com toda a probabilidade, ligada a ela, é que a cidade, a exceção de alguns guardas armados e de duas figuras muito especiais situadas próximas à catedral, dos quais devemos nos ocupar em breve, é completamente privada de seus habitantes. As ruas são perfeitamente vazias, a cidade é desabitada, ninguém vive ali. Uma possível explicação é que a população da cidade está inteiramente transferida no corpo do Leviatã: mas isto implicaria que não somente o soberano, mas nem sequer o povo tem o seu lugar na cidade.

---

<sup>12</sup> “A comunidade, o corpo político”. (N.T.)



O emblema político do frontispício contém, portanto, alguns enigmas ou adivinhações que devemos procurar resolver: por que o Leviatã não habita na cidade? E por que a cidade é desabitada? Antes de tentar responder, convirá examinar os resultados de um outro estudo, colocam em questão a mesma consistência do homem artificial "chamado Common-wealth ou Estado”.

05. No seu ensaio sobre o frontispício do Leviatã, Noel Malcolm chamou a atenção para uma passagem da *Answer to Davenant's Preface to Gondibert*, escrita por Hobbes no mesmo período em que trabalhava no Leviatã. Hobbes, em cujas obras figuram dois tratados de ótica (o *Tractatus de refractione* de 1640 e o *First Draught of the Optiques* de 1646), descreve aqui um dispositivo ótico que, aparentemente, estava, naquele momento, na moda: “Creio que vocês têm visto uma espécie de curiosa perspectiva, na qual quem observa através de um curto tubo vazio uma pintura que contém diversas figuras, não vê nenhuma assim como foi pintada, mas vê, a invés, uma única pessoa formada pelas suas partes, levada aos olhos pelo corte artificial de uma lente” (MALCOM, p. 125; fig. 4-5).

Que o leviatã seja um artefato, comparável, como Hobbes sugere na introdução, um autômato ou a “uma máquina que se move por si com de molas e rodas, como um relógio”, era perfeitamente notado; mas aquilo que o estudo de Malcolm dava a entender é que não se trata de um aparelho mecânico, mas, antes de tudo, de um dispositivo óptico. O corpo gigantesco do Leviatã formado de inumeráveis pequenas figuras não é uma realidade, por quanto artificial, mas uma ilusão ótica, *a mere phantasm*<sup>13</sup>, como definia polemicamente Bramhall. E, todavia, conforme o crescente prestígio que óptica vinha adquirindo naqueles anos como paradigma científico, o artifício é eficaz, porque permite de conferir unidade a uma multiplicidade.

Uma passagem da carta dedicada a Richard Fanshawe por sua tradução do *Pastor Fido* de Giambatista Guarini (1647), que provavelmente Hobbes conhecia, parece confirmar que um dispositivo do gênero poderia ser a origem do emblema do seu *Leviathan*: “Sua alteza pode ter visto em Paris uma pintura tão maravilhosamente desenhada, que, embora mostrando ao comum observador uma multidão de pequenas faces, a quem a olha, ao invés, através de uma particular perspectiva, [ela] apresenta um único grande retrato do Chanceler, como se o pintor intencionasse mostrar através de uma mais sutil filosofia... como o corpo político [*the body political*] é composto por muitos corpos naturais e como cada um destes, em si mesmo

---

<sup>13</sup> “Um mero fantasma”. (N.T.)

inteiro e formado por cabeça, olhos, mãos etc., seja uma cabeça, um olho ou uma mão em outro corpo, e também que os homens particulares não podem conservar-se a si mesmo se o público é destruído. (Ibid., 126)”

A unificação da multidão de cidadãos em uma única pessoa é algo como uma ilusão de perspectiva, a representação política é apenas uma representação ótica<sup>14</sup> (mas não por isso menos eficaz).

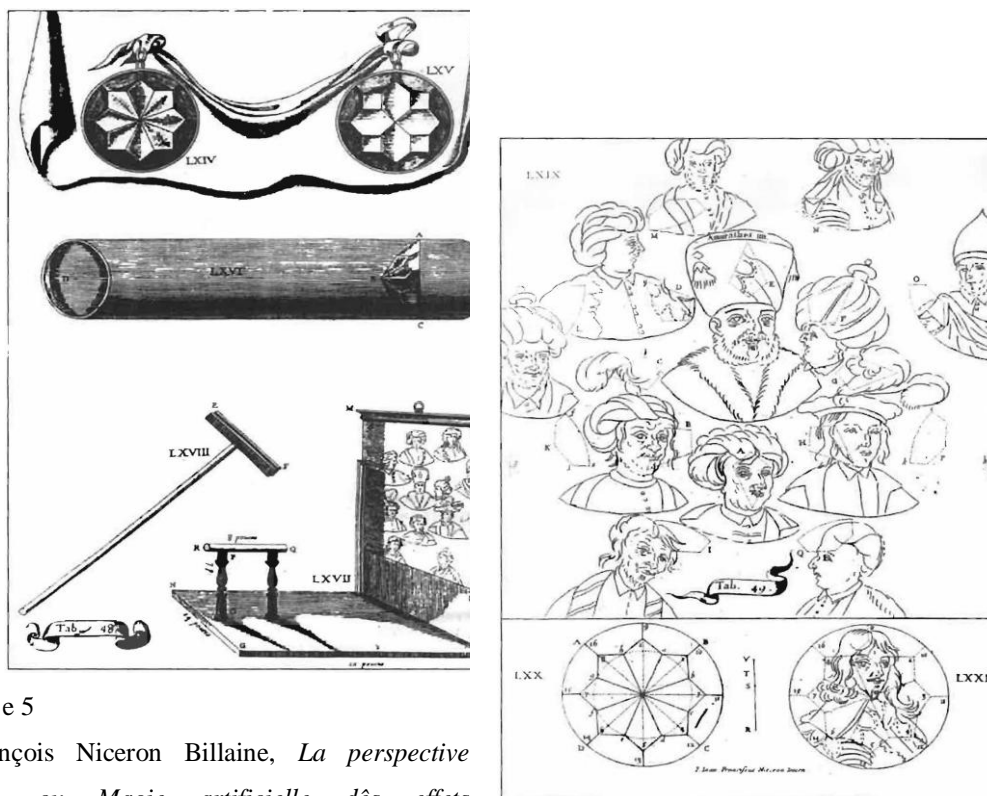


Figura 4 e 5

Jean-François Nicéron Billaine, *La perspective curieuse, ou Magie artificielle des effets merveilleux. De l'Optique, par la vision directe. De la Catoptrique, par la reflexion des miroirs plats, Cylindriques e Coniques. De la Dioptrique, par la réfraction des Crystaux*. Billaine Paris, 1638, p. 48-49.

6. O enigma que o emblema põe ao leitor é aquele de uma cidade vazia dos seus habitantes e de um Estado situado além dos seus confins geográficos. O que pode corresponder, no pensamento político de Hobbes, a este aparente quebra-cabeça?

É Hobbes mesmo a sugerir uma resposta quando, no *De Cive*, distinguindo entre “povo” (*populus*) e “multidão” (*multitudo*), define “paradoxo” (*paradoxum*) um de seus teoremas fundamentais.

“O povo - ele escreve no *De Cive* – é algo de uno [*unum quid*], que tem uma só vontade e à qual se pode, por isso, atribuir uma ação própria. O mesmo não se pode dizer da

<sup>14</sup> “La representanza [representação, delegação] política è solo una rapresentazione [representação, exibição] ottica”. (N.T.)

multidão. O povo reina em cada cidade [*populus in omni civitate regnat*): ele reina também na monarquia, porque o povo deseja através da vontade de um só homem. Os cidadãos, isto é, os súditos, são a multidão. Na democracia e na aristocracia, os cidadãos são a multidão e a assembleia é o povo [*curia est populus*]. Também na monarquia os súditos são a multidão e, apesar disso ser um paradoxo [*quamquam paradoxum sit*], o rei é o povo [*res est populus*]. Os ignorantes e todos aqueles que não compreendem este ponto, falam da multidão como se ela fosse o povo e dizem que a cidade (*civitas*) se rebelou contra o rei, o que é impossível, ou que o povo quer ou não quer isto que querem ou não querem os súditos rebeldes. Desse modo, com o pretexto do povo, excitam os cidadãos contra a cidade e a multidão contra o povo” (HOBBS 2, XII, 8).

Tentemos refletir sobre esse paradoxo. Isso implica, ao mesmo tempo, uma cesura (*multitudo/populus*: a multidão de cidadãos não é o povo) e uma coincidência (*rex est populus*). O povo é soberano, a condição de dividir-se a partir de si mesmo, cindindo-se em uma “multidão” e em um “povo”. Mas como pode a única coisa real – a multidão dos corpos naturais, que tanto interessava Hobbes: em 15 de abril de 1651, ele escreve a conclusão do *Leviathan*: “agora posso voltar à minha especulação interrompida sobre os corpos naturais” (HOBBS I) - tornar-se uma única pessoa? E o que dizer da multidão de corpos de corpos, uma vez que ela foi unificada no rei?

⌘ Que o axioma hobbesiano seja um paradoxo é evidenciado por Samuel Pufendorf no seu comentário: “O povo é, com efeito, algo de uno [*unum quid*], que tem uma única vontade e ao qual pode- ser atribuída uma ação unitária, coisa que não se pode dizer da multidão dos súditos [...] embora a frase que se segue [*populus in omine civitate regnat*] acaba por ser uma vazia afetação. De fato, “povo” significa ou toda a cidade ou então a multidão dos súditos. No primeiro sentido, a frase resulta tautológica: “o povo, isto é, a cidade, reina em cada cidade”; no segundo, falsa: “o povo, isto é, os cidadãos distintos do rei, reinam em cada cidade”. No lugar daquilo que se segue (“o povo reina também na monarquia, porque o povo deseja através da vontade de um único homem”) teria sido mais claro dizer: “em uma cidade monárquica, a cidade acredita querer aquilo que quis o monarca”. O paradoxo “o rei é o povo” [*illud paradoxum: rex est populus*] não deve ser entendido de outra forma” (PUFENDORF, p. 651-52). Na perspectiva de um jurista como é Pufendorf, o paradoxo se resolve, então, interpretando-o como um *fictio iuris*<sup>15</sup>. Em Hobbes isso conserva, ao invés,

---

<sup>15</sup> “Ficção jurídica”. (N.T.)

toda a sua crueza: o soberano é verdadeiramente o povo, porque ele é constituído – ainda que por um artifício ótico - pelos corpos dos súditos.

7. A resposta a estas perguntas está no cap. 7 do *De Cive*, onde Hobbes afirma, sem meios termos, que no mesmo instante em que o povo escolhe o soberano, ele se dissolve em uma multidão confusa. Isso ocorre não somente em uma monarquia, na qual não apenas o rei foi escolhido, “o povo não é mais uma só pessoa, mas uma multidão dissolvida [*populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo*], porque era uma pessoa apenas em virtude do poder soberano [*summi imperii*], que agora foi transferido ao rei” (HOBBS 2, 7, 11); mas também em uma democracia ou em uma aristocracia, nas quais “não apenas a assembleia foi constituída, no mesmo instante o povo se dissolve [*ea electa, populus simul dissolvitur*]” (Ibid., p. 7, 9).

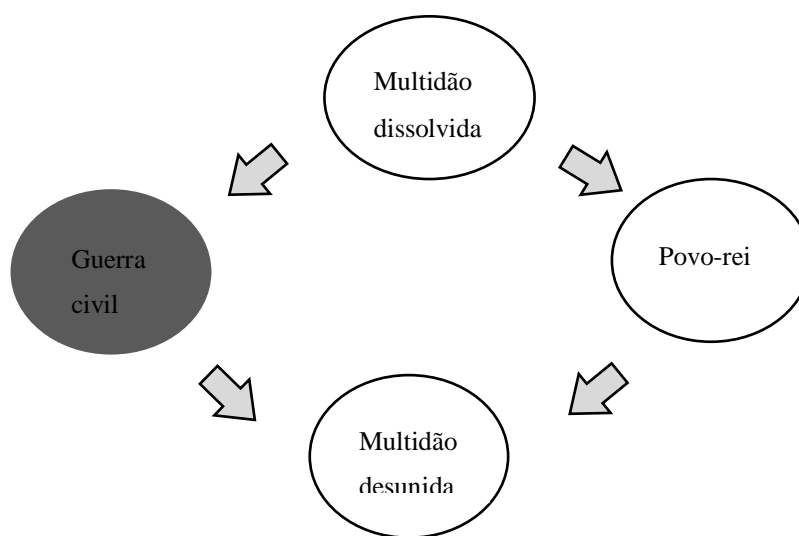
Não se compreende o sentido do paradoxo se não se reflete sobre o estatuto desta *dissoluta multitudo*, que obriga a repensar desde a raiz o sistema político hobbesiano. O povo – o *body political* - existe só instantaneamente no ponto em que “nomeia um homem ou uma assembleia para conduzir a sua pessoa” (HOBBS I, 17); mas este ponto coincide com o seu esvaír-se em uma “multidão dissolvida”. O corpo político é, então, um conceito impossível, que vive somente na tensão entre a multidão e os *populus-rex*: ele é sempre um ato de dissolver-se na constituição do soberano; este, por outro lado, é apenas uma “*artificial person*” (Ibid., 16), cuja unidade é o efeito de um dispositivo ótico ou de uma máscara.

Talvez o conceito fundamental do pensamento de Hobbes seja aquele de “corpo” (*body*), toda a sua filosofia é uma meditação *de corpore* (e isso faz dele um pensador barroco, se o barroco pode ser definido como a união de um corpo e de um véu): mas com a condição de que se precise, como faz Hobbes nos *Elementos of Law*, o que o povo não tem um corpo próprio: “que o povo é seja um corpo distinto [*a distinct body*] daquele ou daqueles que têm a soberania sobre ele é um erro” (Hobbes 3, II, 27, 9).

No *Leviathan*, Hobbes não evoca explicitamente o paradoxo do *De Cive*, mas apenas uma leitura atenta do cap. 18, *On the rights of sovereigns by institution*, permite precisar o estatuto paradoxal da multidão. Aqui Hobbes escreve que os membros de uma multidão, que é obrigada com um pacto, a conferir o poder soberano a uma pessoa, “não podem, sem a sua permissão, fazer legalmente um novo pacto entre eles para obedecer a um outro em uma questão qualquer. Por isso, aqueles que estão submetidos a um monarca, não podem, sem a sua permissão liberar-se da monarquia e retornar à confusão de uma multidão desunida [*and*

*return to the confusion of a disunited multitude*] nem transferir a sua própria pessoa dele, que os representa, a um outro homem ou assembleia” (HOBBS I).

A aparente contradição com o ditado do *De Cive* se resolve facilmente se se distingue, como faz Hobbes, entre a “multidão desunida” (*disunited multitude*) que precede o pacto e a “multidão dissolvida” (*dissoluta multitudo*) que o segue. A constituição do paradoxo *populus-rex* é um processo que parte de uma multidão e volta para uma multidão: mas o *multitudo dissoluta*, na qual o povo se dissolveu, não pode coincidir com a *disunited multide*<sup>16</sup> e esperar pretender ser capaz de nomear um novo soberano. O círculo *multitudine disunita-popolo/re-multitudine dissolta*<sup>17</sup> é quebrado em um ponto e a tentativa de retornar ao estado inicial coincide com a guerra civil.



8. Podemos agora compreender porque, no emblema, o corpo do Leviatã não pode habitar a cidade, mas flutua em uma espécie de não-lugar, e porque a cidade está desprovida de habitantes. É lugar-comum que, em Hobbes, a multidão não tem um significado político, que ela é aquilo que deve desaparecer para que o Estado possa ser. Mas, se a nossa leitura do paradoxo é correta, se o povo, que é constituído por uma multidão desunida, dissolve-se novamente em uma multidão, então, essa não somente preexiste ao povo/rei, mas, como *multitudo dissoluta*, continua a existir depois dele. A desaparecer está, antes de tudo, o povo, que se transferiu para a pessoa do soberano e, portanto, “reina em cada cidade”, mas sem podê-la habitar. A multidão não tem um significado político, ela é o elemento impolítico sobre cuja exclusão se funda a cidade; e, todavia, na cidade há somente a multidão, porque o

---

<sup>16</sup> “Multidão desunida”. (N.T.)

<sup>17</sup> “Multidão desunida–povo/rei-multidão dissolvida”. (N.T.)

povo é já sempre esvaído no soberano. Enquanto “multidão dissolvida”, ela é, no entanto, literalmente irrepresentável – embora possa ser representada apenas indiretamente, como acontece no emblema do frontispício.

Tínhamos evocado a curiosa presença, na cidade vazia, dos guardas armados e de duas personagens, cuja identidade é agora tempo de revelar. Francesca Falk chamou a atenção para o fato de que as duas pequenas figuras que estão em pé, em frente à catedral, estão vestindo a característica máscara de bico dos médicos da peste. O detalhe tinha sido notado por Bredekamp, que não havia tirado nenhuma consequência; Francesca Falk sublinha, ao invés, com razão, o significado político (ou biopolítico) que os médicos adquiriam durante uma epidemia: a presença deles no emblema lembra “a seleção e exclusão e a proximidade, na imagem, entre epidemia, saúde e soberania” (FALK, p.73). A multidão irrepresentável, similar à massa dos acometidos pela peste, pode ser representada somente através dos guardas que vigiam a obediência e os médicos que a curam. Ela habita a cidade, mas somente como objeto dos deveres e dos cuidados daqueles que exercem a soberania.

É isso o que Hobbes afirma com clareza, no cap. 13 do *De Cive* (e no cap. 30 do *Leviathan*), onde, depois de ter recordado que “todos os deveres daqueles que governam são compreendidos nesta única máxima: ‘a saúde do povo é a lei suprema’ [*salus populi suprema lex*]”, sente a necessidade de precisar que ‘por povo não se entenda aqui uma pessoa civil, nem a mesma cidade que governa, mas a multidão dos cidadãos que são governados [*multitudo civium qui reguntur*]’, e que por “saúde” se deve entender não apenas “a simples conservação da vida como tal, mas aquela de uma vida possivelmente feliz” (HOBBS 2, XIII, 2-4). O emblema do frontispício, enquanto ilustra perfeitamente o estatuto paradoxal da multidão hobbesiana, é também um estafeta que anuncia o ponto de viragem biopolítico que o poder soberano se preparava para cumprir.

Mas há outra razão para a inclusão dos médicos da peste no frontispício. Na sua tradução de Tucídides, Hobbes tropeçou em uma passagem no qual a peste de Atenas foi definida como a origem da *anomia* (Hobbes traduz por *licentiousness*) e da *metabolē* (que Hobbes torna *revolution*): *And the great licentiousness [anomia], which also in other kinds was used in the city, began at first from this disease. For that which a man before would dissemble, and not acknowledge to be done for voluptuousness, he durst now do freely: seeing*

*before his eyes with such quick revolution, of the rich dying, and men worth nothing inheriting their estates*<sup>18</sup> (HOBBS 4, Cap. 54).

Daqui a ideia de que a *dissoluta multitudo*, que habita a cidade sob o domínio do Leviatã, pode ser comparada à massa dos acometidos pela peste, que deve ser curada e governada. Que a condição dos súditos do Leviatã seja comparável, de qualquer modo, àquela dos doentes, é implícito, de resto, em uma passagem do cap. 38, onde, comentando *Isaías 33, 24*, Hobbes escreve que, no Reino de Deus, a condição dos habitantes é não estar doente (*The condition of the saved, thei inhabitant shal not say: I am sick: HOBBS I*), quase que, por contraste, a vida da multidão no reino profano fosse necessariamente exposta à peste da dissolução.

9. No pensamento de Hobbes alcança-se a consciência da íntima contradição que marca o conceito, talvez fundamental, da tradição política ocidental: aquele de povo. Tem sido notado que, no vocabulário filosófico-político do Ocidente, os mesmos termos que designam o povo como corpo politicamente qualificado podem também referir-se a uma realidade diametralmente oposta, isto é, ao povo como multidão politicamente não qualificada (KOSELLECK 2, p. 145). O conceito de “povo” contém, assim, uma cisão interna que, dividindo-o já sempre em povo e multidão, *dēmos* e *plōthos*, população e povo, povo gordo e povo magro, impede que ele possa estar integralmente presente como um todo. Assim, do ponto de vista do direito constitucional, se, por um lado, o povo deve ser já definido em si como uma consciente homogeneidade, de qualquer espécie que seja (étnica, religiosa, econômica...), e, por conseguinte, sempre já presente em si mesmo, por outro lado, enquanto unidade política, ele não pode estar presente senão através dos homens que o representam. Mesmo que se admita, como acontece pelo menos a partir da Revolução Francesa, que o povo seja o titular do poder constituinte, ele, enquanto titular desse poder, deve encontrar-se necessariamente fora de cada normatividade jurídico-constitucional. Por isso Sieyès podia escrever que *on doit concevoir les nations sur la terre comme des individus hors du lien social ou, comme on l'a dit, dans l'état de nature*<sup>19</sup>, e que uma nação *ne doit ni peut*

---

<sup>18</sup>“E a grande licenciosidade (*anomia*), a qual também de outras formas se difunde na cidade, começou com essa doença. Porque aquilo que um homem antes poderia dissimular, e não admitia ser feito por prazer, agora ousava fazê-lo livremente: vendo diante dos seus olhos uma rápida revolução, dos ricos morrendo e homens que não valem nada herdando seus bens”. (N.T.)

<sup>19</sup>“devemos conceber as nações sobre a terra como indivíduos fora do liame social ou, como já foi dito, no estado da natureza”. (N.T.)

*s'astreindre a des formes constitutionnelles*<sup>20</sup>; e, porém, pela mesma razão, ela necessita de representantes (SIEYES, p. 183).

*O povo é, assim, o absolutamente presente que, enquanto tal, não pode mais estar presente pode, portanto, somente ser representado.* Se, do termo grego para povo, *dēmos*, chamamos “ademia” à ausência de um povo, então o Estado hobbesiano, como todo Estado, vive em condição de eterna ademias.

¶ Hobbes era perfeitamente consciente da perigosa e constitutiva ambiguidade do termo “povo”, posto que ele contém sempre já em si a multidão. Em *Elements of Law*, ele escreve, assim, que “a controvérsia que nasce a propósito dos direitos do povo procede da equivocidade do termo. Porque a palavra ‘povo’ [*people*] tem um duplo significado. Em um sentido significa, simplesmente, uma quantidade de homens, distinta segundo o lugar das suas habitações, como o ‘povo da Inglaterra’ ou o ‘povo da França’, que não são outra coisa que a multidão daquelas particulares pessoas que habitam aquelas regiões, sem considerar nenhum contrato ou pacto [*contract or covenant*] entre si, através dos quais cada um se obriga com o resto. Em outro sentido, a palavra significa uma pessoa civil, isto é, um homem ou uma assembleia, na vontade dos quais é inclusa ou é implicada a vontade de cada um em particular. Por isso, aqueles que não distinguem entre esses dois significados, atribuem geralmente a uma multidão dissolvida [*a dissolved multitude*] os direitos que pertencem apenas ao povo contido virtualmente no corpo do Estado ou do soberano” (HOBBS, 3, 2, 2, II). Hobbes conhece, portanto, já claramente, aquela distinção entre população e povo que Foucault colocaria na origem da biopolítica moderna.

10. Se a multidão dissolvida - e não o povo - é a única presença humana na cidade e se a multidão é o sujeito da guerra civil, isto significa que a guerra civil permanece sempre possível no interior do Estado. Hobbes o admite sem qualquer reticência no cap. 29 do *Leviatã*, que trata *Of those things that weaken or tend to the dissolution of a Common-wealth*. “Finalmente - ele escreve na conclusão do capítulo - quando, em uma guerra, externa ou intestina, os inimigos obtêm uma vitória decisiva, de modo que, as forças do Estado não estão mais em campo, não há mais para súditos na sua lealdade nenhuma proteção, então, o Estado se dissolve e cada cidadão tem a liberdade de proteger-se com quaisquer meios que seu discernimento lhe sugerir” (HOBBS I). Isto implica que, enquanto a guerra civil está em

---

<sup>20</sup>“nem deve nem pode sujeitar-se às formas constitucionais”. (N.T.)



curso e o destino da luta entre a multidão e o soberano não está ainda decidida, não há a dissolução do Estado. Guerra civil e *Commom-wealth*, Behemoth e Leviatã coexistem, assim como a multidão dissolvida coexiste com o soberano. Somente quando a guerra intestina se conclui com a vitória da multidão, pode haver um retorno da *Common-wealth* ao estado da natureza e da multidão dissolvida à multidão desunida.

Isto significa que guerra civil, *Commom-wealth* e estado de natureza não coincidem, mas estão conjugados em uma complicada relação. O estado de natureza, como Hobbes explica no prefácio ao *De cive*, é isto que aparece quando “se considera a cidade como se fosse dissolvida” (*civitas [...] tanquam dissoluta consideretur [...] ut qualis sit natura humana [...] recte intelligatur*: HOBBS 2), isto é, do ponto de vista da guerra civil – em outras palavras, o estado de natureza é uma projeção mitológica no passado da guerra civil; a guerra civil é, inversamente, uma projeção do estado de natureza na cidade, é isto que aparece quando se considera a cidade do ponto de vista do estado de natureza.

11. É chegado o momento de refletir sobre a escolha do termo *Leviathan* como título do seu livro, uma escolha cujas razões ninguém foi capaz de explicar de modo satisfatório. Por que Hobbes chamou a *Common-wealth*, da qual ele pretendia fornecer a teoria, com o nome de um monstro que, pelo menos dentro da tradição cristã, havia assumido conotações demoníacas? Foi sugerido que Hobbes, referindo-se unicamente ao *Livro de Jó*, não estava plenamente atualizado desses significados fortemente negativos e havia, portanto, usado candidamente uma imagem que os seus adversários teriam, depois, um trunfo para dirigir contra ele (FARNETI, p. 178-9). Atribuir ignorância a um autor – ainda mais quando se trata de um autor como Hobbes, cuja competência teológica é indubitável – é metodologicamente ainda menos recomendável que atribuir-lhe uma competência anacrônica. Que Hobbes estivesse ciente das implicações negativas do seu título está implícito, de resto, no modo pelo qual, depois de ter evocado na introdução o termo “Leviatã” (“esta é a geração daquele grande Leviatã”), ele acrescenta de imediato: “ou (para falar com maior reverência) [*to speak more reverently*; na edição latina *ut dignius loquar*]...” e, no poemeto autobiográfico composto em 1679, escreve: “O livro [...] conhecido pelo seu terrível nome [*dreadful name*], Levitã”. Isso induziu Schmitt a sugerir que a escolha da imagem do Leviatã fosse um produto “do humor inglês”, mas que Hobbes teve, depois, que pagar caro o preço pela sua imprudente evocação de uma potência mítica: “Quem quer que faça uso destas imagens vem a encontrar-se na situação do aprendiz que evoca poderes que nem as suas mãos nem os seus olhos nem a comum força humana podem controlar. Corre, assim, o risco de encontrar-se diante não um

aliado, mas um demônio implacável que o entregará nas mãos de seus inimigos... A tradicional interpretação judaica voltou-se contra o Leviatã de Hobbes” (SCHMITT 3, p. 124).

12. A tradição que conduz à interpretação demoníaca do Leviatã bíblico e à associação iconográfica entre Leviatã e Anticristo foi reconstruída por Jessie Poesch e por Marco Bertozzi, que sublinham a importância, nesta perspectiva, da carta de Adso sobre o Anticristo e dos *Moralia* de Gregório, o Grande, onde tanto Behemoth quanto Leviatã são associados ao Anticristo e à besta do *Apocalipse*, 13. Mas já antes, Jerônimo, em sua homilia sobre o Salmo 103 (104), escreve que "Os hebreus dizem que Deus criou um poderoso dragão chamado Leviatã, que vive no mar" e acrescenta, imediatamente depois, "esta é a serpente que foi expulsa do paraíso, que seduziu Eva e a qual foi autorizada fazer pouco de nós" (*Hom.*, 30). Essa interpretação satânica-anticristã do Leviatã encontra a sua cristalização iconográfica no *Liber Floridus*, uma compilação enciclopédica composta em torno de 1120 pelo monge Lambert de Sant-Omer. A analogia entre a imagem do Anticristo sentado sobre o Leviatã e aquela do soberano no frontispício de Hobbes é, assim, tão surpreendente que é legítimo imaginar que Abraham Bosse e, talvez, o próprio Hobbes, conhecessem a miniatura. O Anticristo, com uma coroa real na cabeça, segura na mão direita uma lança (como o Leviatã de Hobbes uma espada), enquanto a mão esquerda cumpre o gesto da bênção (que corresponde, de qualquer modo, como símbolo do poder espiritual, ao pastoral do frontispício). Os seus pés tocam o dorso do Leviatã, representado como um dragão de cauda longa parcialmente imersa na água. No alto, a escrita sublinha o significado escatológico tanto do Anticristo quanto do monstro: *Antichristus sedens super Leviathan serpentem diabolum signantem, bestiam crudelem in fine* (Fig. 6).

13. Na passagem que acabamos de citar, Schmitt evoca a "tradicional interpretação hebraica" do Leviatã. No decurso do seu estudo, ele explica esta alusão. Segundo a tradição hebraico-cabalista, ele escreve, o Leviatã representa "a besta do salmo 50, 10, isto é, as nações pagãs. A história do mundo aparece aqui como uma luta das nações pagãs uma contra a outra. Em particular, a luta acontece entre o Leviatã – as potências do mar – e Behemoth – as potências da terra [...] Os Hebreus estão a observar como as nações do mundo se exterminam reciprocamente: para eles, os Hebreus, a recíproca matança deles é legal e *kosher*: eles comerão a carne das nações assassinadas e tirarão vida delas" (SCHMITT 3, p.17-18).



Figura 6

Lamberto di Sant-Omer, *Liber Floridus*, 1120. O Anticristo sentado sobre o Leviatã. Biblioteca Nacional da França, Paris.

Se trata, com toda evidência, de uma falsificação antissemita de uma tradição talmúdica (não cabalística!) sobre o Leviatã, que Schmitt distorce intencionalmente. Segundo essa tradição, que se encontra em numerosas passagens da Talmud e do Midrash, nos dias do messias, Leviatã e Behemoth, os dois monstros das origens, combaterão um contra o outro e perecerão ambos na luta. Então, os justos prepararão um banquete messiânico, no decurso do qual eles comerão as carnes das duas bestas. É provável que Schmitt conhecesse essa tradição escatológica, à qual se refere em um artigo posterior, evocando “a espera cabalística do banquete messiânico, no qual os justos se nutrirão com as carnes do Leviatã morto” (Ibid., p.142).

14. Que Hobbes conhecesse ou não essa tradição talmúdica, é certo que a perspectiva escatológica lhe era perfeitamente familiar. Ela era, de resto, já implícita na tradição cristã, na qual o Leviatã estava associado ao Anticristo, que, a partir de Irineu, tinha sido identificado pelos Padres<sup>21</sup> com o “Homem da anomia” do célebre *excursus* escatológico na *Segunda carta aos tessalonicenses* (2 Tess., 2, 1–12). A miniatura do *Liber Floridus* não é mais do que

---

<sup>21</sup> Padres da Igreja, Santos Padres ou Pais da Igreja foram influentes teólogos, professores, mestres cristãos e importantes bispos. Seus trabalhos foram utilizados como precedentes doutrinários nos séculos subsequentes. Os Padres da Igreja são classificados entre o século II e VII, e o estudo dos seus escritos é denominado Patrística. (N.T.)

a figurativa representação dessa convergência entre o Leviatã e o Anticristo, entre o monstro das origens e o fim dos tempos. Mas um tema escatológico percorre toda a terceira parte do *Leviathan*, que, sob a rubrica *Of a Chistian Common-wealth*, contém um verdadeiro e próprio tratado sobre o Reino de Deus, tão embaraçoso para os leitores modernos de Hobbes que eles têm, frequentemente, simplesmente removido.

Contrariamente à doutrina predominante, que tendia a interpretar o conceito neotestamentário de *Basilea Theou* em um sentido metafórico, Hobbes afirma com vigor que o Reino de Deus significa, tanto no Antigo e no novo Novo Testamento, um reino político real, que, interrompido em Israel depois da eleição de Saul, será restaurado por Cristo no fim dos tempos: *The Kingdom therefore of God is a real, not a metaphorical Kingdom; and so taken, not only in the Old Testament, but the New; when we say, "For thine is the kingdom, the power, and glory", it is to be understood of God's Kingdom, by force of our Covenant, not by the right of God's power; for such a kingdom God always hath; so that it were superfluous to say in our prayer, "Thy Kingdom come", unless it be meant of the restauration of that kingdom of God by Christ, which by revolt of the Israelites had been interrupted in the election of Saul. Nor had it been proper to say, "The Kingdom of Heaven is at hand"; or to pray, "Thy Kingdom come", if it had still continued*<sup>22</sup> (HOBBS I, 35).

Que se trate de um conceito plenamente político e que a escatologia tem, por conseguinte, em Hobbes, um concreto significado político, é reafirmado no capítulo 38: *Lastly, seeing it hath been already proved out of diverse evident places of Scripture, in the thirty-fifth chapter of this book, that the kingdom of God is a civil Common-wealth, where God himself is Sovereign, by vertue first of the Old, and since of the New Covenant, wherein He reigneth by his Vicar or Lieutenant; the same places do therefore also prove that after the coming again of our Saviour in his majesty and glory to reign actually and eternally, the kingdom of God is to be on earth*<sup>23</sup>. (Ibid., 38)

---

<sup>22</sup>“O Reino de Deus é um reino real e não metafórico; e é tomado como tal não apenas no Antigo Testamento, mas também no Novo. Quando dizemos ‘Porque teus são o reino, o poder e a glória’, isto deve ser entendido como Reino de Deus, pela força do nosso Pacto, e não por direito do poder divino; pois um reino Deus sempre teve, então, seria supérfluo dizer em nossas preces ‘Que venha o teu Reino’, a menos que isso signifique a restauração daquele reino de Deus por Cristo, o qual pela revolta dos israelitas tinha sido interrompido na eleição de Saul. E não teria sido apropriado dizer ‘O reino dos céus’ está próximo, ou rezar, ‘Que venha o teu Reino’, se tivesse ainda continuado”.

<sup>23</sup>“Enfim, a partir do momento em que foi provado, para além de qualquer dúvida, em diversas passagens das Escrituras, no capítulo 35 deste livro, que o reino de Deus é um *Common-wealth* civil, no qual o próprio Deus é o soberano, em virtude, em primeiro lugar, do Antigo e, depois, do Novo Pacto, e no qual ele reina através do seu Vigário ou Lugar-tenente; conseqüentemente, as mesmas passagens provam, também, que, após a volta do nosso Salvador em sua majestade e na sua glória para reinar efetiva e eternamente, o reino de Deus estará sobre a terra”.

Naturalmente, o Reino de Deus na terra se realizará, segundo Hobbes, bem como segundo Paulo e as Escrituras, somente no momento da segunda vinda de Cristo e, até então, as análises dos livros precedentes do *Leviatã* permanecem válidas. E, todavia, é impossível ler a teoria do Estado de Hobbes como se a terceira parte do livro, que contém os princípios daquilo que Hobbes chama a “política cristã” (*The Principles of Christian Politics: ibid.*, 32) não tivesse sido escrita. A afirmação de Bernard Willms segundo a qual “a teologia política é a *shibboleth* da Hobbes-Forschung” (WILLMS, p.31) deve ser precisada no sentido de que a teologia política aparece em Hobbes numa perspectiva decididamente escatológica.

Como tem sido oportunamente observado, Hobbes no *Leviathan* não somente reduz a teologia cristã à profecia e à escatologia, mas projeta “a autoridade profética no futuro escatológico” (POCOCK, p. 173). Desse modo, “a política assume uma dimensão messiânica, assim como o messianismo que ela implica é quase brutalmente político” (Ibid., p. 174). O que define a teoria hobbesiana é, de fato, que o Reino de Deus e o Reino profano (o *Leviatã*) são perfeitamente autónomos, e, todavia, na perspectiva escatológica, eles são de qualquer modo coordenados, porque ambos encontram lugar sobre a terra e o *Leviatã* deverá, necessariamente, desaparecer quando o Reino de Deus se realizar politicamente no mundo. O Reino de Deus, para resumir o título de um tratado de Campanella, que Hobbes podia conhecer, é uma verdadeira e própria *Monarchia Messiae*, ao mesmo tempo paradigma e termo da monarquia profana.

15. É nesta perspectiva teológica que os enigmas do frontispício do livro podem encontrar a sua solução. Se olharmos novamente para a imagem do *Leviatã*, notaremos que, curiosamente, os pequenos corpos que constituem o corpo do gigante estão ausentes da sua cabeça, o qual contrasta com os paralelos iconográficos antigos e modernos que Horst Bredekamp sugeriu na sua investigação sobre o frontispício, onde as pequenas figuras se concentram justamente sobre a cabeça (Bredekamp, *passim*). Isto parece implicar que o *Leviatã* é literalmente a “cabeça” de um *body political* que é formado pelo povo dos súditos, que, como havíamos visto, não tem um corpo próprio, mas existem pontualmente somente no corpo do soberano. Mas esta imagem deriva diretamente da concepção paulina, presente em mais passagens das suas cartas, segundo a qual Cristo é a cabeça (*kephalē*, a “cabeça”) da *ekklēsia*, isto é, da assembleia dos fiéis: “Ele [Cristo] é a cabeça do corpo da assembleia [*hē kephalē para somatōs tēs ekklēsias*]” (Col. 1, 18); “Cristo é a cabeça, da qual todo o corpo, entrelaçado e unido mediante cada articulação segundo a atividade de cada membro, recebe crescimento e edificação (Ef. 4, 15- 16); “O marido é a cabeça da mulher, como Cristo é a

cabeça da assembleia e salvador do corpo” (Ibid., 5, 23); e, finalmente, *Rm.* 12, 5, onde a imagem da cabeça é ausente, mas da multidão de membros da comunidade se diz que “nós os muitos somos em Cristo um só corpo, mas um por um somos os membros uns dos outros”.

Se a nossa hipótese estiver correta, a imagem do frontispício apresenta a relação entre o Leviatã e os súditos como contraparte profana da relação entre Cristo e a *ekklēsia*. E, todavia, essa imagem “cefálica” da relação entre Cristo e a Igreja não pode ser separada da tese da escatologia paulina segundo a qual, ao final dos tempos, “quando o Filho for submetido àquele que a ele submeteu todas as coisas”, Deus “será tudo em todos” (*panta en pasin*: 1 Cor. 15, 28). A tese aparentemente panteísta adquire o seu sentido propriamente político se se lê-la junto à concepção cefálica da relação entre Cristo e a *ekklēsia*. No estado atual, Cristo é a cabeça do corpo da assembleia, mas, ao final dos tempos, no Reino dos céus, não haverá mais distinções entre a cabeça e o corpo, porque Deus será tudo em todos.

Se levamos a sério a afirmação hobbesiana, segundo a qual o Reino de Deus não deve ser interpretado metaforicamente, mas literalmente, isto significa que no final dos tempos a ficção cefálica do Leviatã poderá ser cancelada e o povo reencontrar o seu corpo. A cesura que divide o *body political* – somente visível na ficção ótica do Leviatã, mas de fato irreal – e a multidão real, mas politicamente invisível, será ao final preenchida na Igreja perfeita. Mas isso significa também que até esse momento nenhuma real unidade, nenhum corpo político é verdadeiramente possível: o *body political* só pode dissolver-se em multidão e o Leviatã conviver até o fim com Behemoth, com a possibilidade da guerra civil.

⌘ É singular que, nos Evangelhos, a multidão que circunda Jesus não se apresente nunca como uma entidade política – um povo – mas sempre nos termos de uma massa ou de uma “turba”. No Novo Testamento encontramos, assim, três termos para “povo”: *plethos* (em latim, *multitudo*), 31 vezes; *ochlos* (em latim, *turba*), 131 vezes; *laos* (em latim, *plebe*), 142 vezes (este último termo se tornará, no vocabulário sucessivo da Igreja, um verdadeiro e próprio termo técnico: o povo de Deus como *plebs Dei*). Falta o termo com valor político, *demos* (*populus*) - quase como se o evento messiânico transformasse já sempre o povo em uma *multitudo* ou em uma massa disforme. De modo análogo, à constituição do *mortalis Deus* na cidade de Hobbes, obtém-se a simultânea dissolução do corpo político em uma multidão. A tese teológica-política de Hobbes, segundo a qual até a segunda vinda de Cristo não pode haver sobre a terra um Reino de Deus com valores de *Common-wealth* político, implica que, até aquele momento, a Igreja existe apenas em potência (“os eleitos, os quais, enquanto estão

neste mundo, constituem somente em potência uma Igreja, que não será em ato antes de serem separados dos réprobos e se reunirem entre si no dia do juízo” (HOBBS II, 17,22).

16. Este é o momento de examinar o texto do Novo Testamento no qual a tradição tem, por unanimidade, visto a descrição do conflito escatológico que precede imediatamente a instauração do Reino de Deus e sem o qual uma compreensão do pensamento político de Hobbes não seria completa: a *Segunda carta aos Tessalonicenses* de Paulo. Nesta carta, Paulo, falando aos Tessalonicenses sobre a parusia do Senhor, descreve o drama escatológico como um conflito que vê, de um lado, o messias, e, de outro, dois personagens que ele chama “o homem da anomia” (*ho anthropos tēs anomias*, lit., “o homem da ausência de lei”) e “aquele que retém” (*ho katechōn*): “Ninguém vos engane de nenhum modo; porque se antes não vier a apostasia e não for revelado o homem da anomia [*ho antho tes anomias*], o filho da destruição, aquele que se contrapõe e se ergue sobre cada ser que é chamado Deus ou é objeto de culto, até se sentar no templo de Deus, mostra que é Deus. Não lembrais que quando eu ainda estava entre vós, vos dizia essas coisas? Agora sabeis aquilo que retém e será revelado ao seu tempo. O mistério da anomia [*mystērion tes anomias*, que a vulgata traduz *mysterium iniquitatis*] já está em ato; somente aquele que retém, até que não seja eliminado. E então será revelado o ímpio [*anomos*, lit., ‘o sem lei’], que o senhor Jesus eliminará com o sopro da sua boca” (2 Tess., 2, 2-8).

Quando a Igreja ainda não tinha fechado o seu guichê escatológico, a identificação dos dois personagens em questão, “aquele que retém” e o “homem da anomia” tinha solicitado de modo especial a perspicácia hermenêutica dos Padres, de Irineu a Jerônimo e de Hipólito a Ticônio e Agostinho. Enquanto o segundo foi unanimemente identificado com o Anticristo da *Primeira carta de João* (2, 18), o primeiro, segundo uma tradição que Agostinho comenta amplamente no *De civitate Dei*, foi identificado com o Império romano. É a essa tradição que se refere Carl Schmitt, o qual vê na doutrina da *katechōn* a única possibilidade de conceber a história de um ponto de vista cristão: “A fé em um poder que retém o fim do mundo – ele escreve – constitui a única ponte que pode conduzir da paralisia escatológica de cada evento humano até uma potência grandiosa como aquela do Império cristão dos reis germânicos” (SCHMITT 4, p. 44). E é nessa tradição “catecônica” que ele localiza a teoria hobbesiana de Estado.

17. É, portanto, sem dúvida que, chamando a *Common-wealth* com um nome - Leviatã - que era, na época, sinônimo de Anticristo, Hobbes estava consciente de situar sua concepção do Estado em uma perspectiva decididamente escatológica (a alusão, na passagem supracitada

do *Do cive*, 17, 22, a uma separação dos bons e dos réprobos na Igreja, contém uma implícita referência à *Segunda carta aos Tessalonicenses*). E precisamente aqui a interpretação schmittiana do Leviatã mostra a sua insuficiência. Não é por acaso que, no Leviatã, onde se encontram mais de cinquenta citações do *corpus* paulino, Hobbes nunca mencione diretamente a *Segunda Carta aos Tessalonicenses*. Na “política cristã” de Hobbes, o Estado não pode ter de modo algum a função de um poder que freia e retém o fim dos tempos e nunca é de fato apresentado nesta perspectiva; ao contrário, o fim dos tempos pode acontecer, como na tradição escritural que Hobbes reivindica, talvez ironicamente, contra uma Igreja que parece tê-la esquecido, em cada instante e o Estado não só não age como um *katechōn*, mas coincide, antes, com a mesma besta escatológica que deve ser aniquilada no final dos tempos.

É conhecida a tese de Schmitt, segundo a qual os conceitos políticos são conceitos teológicos secularizados. Esta tese deve ser precisada no sentido de que secularizados são, hoje, essencialmente conceitos escatológicos (pense-se na centralidade do conceito de “crise”, isto é, do termo fundamental da escatologia cristã, o Juízo final: KOSELLECK, 1). A política contemporânea se funda, nesse sentido, em uma secularização da escatologia. Nada mais estranho ao pensamento de Hobbes, que entrega à escatologia a sua concretude e a sua situação própria. Não a confusão do escatológico com o político, mas uma relação singular entre dois poderes autônomos define a política hobbesiana. O reino do Leviatã e o Reino de Deus são duas realidades políticas autônomas, que nunca devem ser confundidas: e, todavia, elas são escatologicamente conectadas, no sentido de que o primeiro deverá necessariamente desaparecer quando o segundo se realizar.

A escatologia hobbesiana apresenta aqui uma singular afinidade com aquela que Benjamin articula no *Theologisch-politische Fragment*. Também para Benjamin o Reino só tem sentido como *eschaton* e não como elemento histórico (“de um ponto de vista histórico, o Reino de Deus não é escopo, mas termo”); e, também para Benjamin, a esfera da política profana é totalmente autônoma em relação a isso. E, todavia, para Benjamin, como para Hobbes, a política profana não tem, em relação ao Reino, nenhuma função catecônica: ao contrário, longe de frear o advento, ela é, escreve Benjamin, “uma categoria do seu mais silencioso avizinhar-se”.

Por sua natureza, o Estado-Leviatã, que deve garantir aos súditos “segurança” (*safety*) e “satisfação” (*contentments of life*), é também isso que precipita o fim dos tempos. A alternativa formulada por John Barclay no seu romance *Argenis* como justificação do absolutismo (“ou dar ao povo a sua liberdade ou prover a sua paz”: KOSELLECK 2, p. 20)



permanece, necessariamente, sem resolução. Hobbes conhecia a passagem da *Primeira carta aos Tessalonicenses* (5, 3; a carta é citada no *Leviathan*: Hobbes I, 44), na qual “paz e segurança” (*eirēnē kai asfaleia*) coincidem com o advento catastrófico do Dia do Senhor (“Quando disserem paz e segurança, então, subitamente, lhe cairá a ruína”). Por isso, Behemoth é inseparável de Leviatã e, de acordo com a tradição talmúdica evocada por Schmitt, ao fim dos tempos “Behemoth com seus chifres abaterá o Leviatã e o Leviatã o perfurará com suas barbatanas”. (*Midrash sobre Leviticus*, Shemini XIII, 114 b 20-24; cf. Strack e Billerbeck, p. 1163; Drewer, p. 152). Somente neste ponto os justos poderão sentar no seu banquete messiânico, livres para sempre dos laços da lei: “E os sábios disseram: ‘É este massacre conforme o ritual? Não nos foi ensinado que ‘qualquer um pode abater, e que pode abater em cada tempo e com qualquer instrumento, mas não com uma foice, com uma serra, com os dentes ou com as unhas, porque esses estrangulam?’” O rabino Abin b. Kahana afirmou: “um nova Torah sai de mim” (Ibid.).

É, talvez, uma ironia do destino que o *Leviathan* - este texto tão densa e, talvez, ironicamente escatológico – tenha se tonado um dos paradigmas da teoria moderna do Estado. Mas é certo que a filosofia política da modernidade não poderá sair de suas contradições se não tomar consciência de suas raízes teológicas.

## BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

ARENDR, Hannah. *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; trad. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1983.

BENJAMIN, Walter. *Theologish-politisches Fragment*, in id., *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, II, 1, Surkhamp, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. *Frammento teológico-político*, in id., *Opere*, a cura di Giorgio Agamben, II: *Il conceito di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982.

BERNS, Laurence. *Hobbes*, in Leo Strass e Joseph Cropsey (a cura di), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.

BERTOZZI, Marco. *Thomas Hobbes: l'enigma del Leviatano*, Bovolenta, Ferrara 1983.

BRAMHALL, John. *The Catching of Leviathan, or the Great Whale*, in id., *Castigations of Mr. Hobbes, His Last Animadversions, in the Case Concerning Liberty and Universal Necessity*, Crook, London 1658.

BRANDT, Reinhard. *Das Titelblatt des "Leviathan" und Goya's "El Gigante"*, in Udo Bermbach e Klaus-Michael Kodalle (a cura di), *Furcht und Freiheit. Leviathan-Discussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1982.

BREDEKAMP, Horst. *Thomas Hobbes "Der Leviathan". Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651-2001*, Akademie-Verlag, Berlin 2003.

DREWER, Lois. *Leviathan, Behemoth and Ziz. A Christian Adaptation*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", XLIV, 1981.

FALK, Francesca. *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Fink, Paderborn 2011.

FARNETI, Roberto. *Il cãnone moderno. Filosofia politica e genealogia*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

HOBBS, Thomas

1. *Leviathan* (1651), a cura di Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1991; trad. it. *Leviatano, o la matèria, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico*, a cura di Arrigo Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989.

2. *De cive* (1642), a cura di Richard Tuck e Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998; trad. it. *Elementi Filosofici sul cittadino*, in id., *Opere politiche*, a cura di Nòberto Bobbio, I, UTET, Torino 1988.

3. *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640), a cura di Ferdinand Tönnies, Cass, London 1969; trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di Arrigo Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

4. *The Second Book of the History of Thucydides* (1629), in id., *The English Works*, a cura di William Molesworth, VIII, Scientia, Aalen 1966, p.208.

JÜNGER, Ernst e SCHMITT, Carl. *Briefe, 1930-1983*, a cura di Helmuth Kiesel, Klett-Costa, Stuttgart 1999.

KOSELLECK, Reinhart

1. *Krise*, in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, VII, Klett-Cotta, Stuttgart 1992.

2. *Kritik und Krise*. Ein Beitrag zur Patrohenese der bürgerlichen Welt, Alber, Freiburg-München 1959; trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972.

LORAUX, Nicole

1. *La Guerre dans famille*, in “Clio”, V, 1997.

2. *La Cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, Payot, Paris 1997; trad. it. *La città divisa. L’oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006.

MALCOLM, Noel. *The Titlepage of “Leviathan”, Seen in a Curious Perspective*, in “The Seventeenth Century”, XIII, 2, 1998.

MEIER, Christian. *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im v. Jabrbundert v. Cbr.*, in Reinhart Koselleck (a cura di), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979.

POCOCK, John Greville Agard. *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in id., *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1989; trad. it. *Politica, Linguaggio e storia. Scritti scelti*, a cura di Ettore A. Albertoni, Edizioni di Comunità, Milano 1990.

POESCH, Jessie. *The Beasts from job in the “Liber Floridus” Manuscripts*, in “Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, XXXIII, 1970.

PUFENDORF, Samuel von. *De iure naturae et gentium libri octo* (1672), in *Gesammelte Werke*, IV, a cura di Frank Böhling e Wilhelm Schmidt-Biggemann, Akademie-Verlag, Berlin 1998-2011, 3 voll.

SCHMITT, Carl

1. *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1940; trad. it. *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, 1923-1939*, a cura di Antonio Caracciolo, Giuffrè, Milano 2007.

2. *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963; trad. it. *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milano 2005.

3. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hohenheim, Köln 1928; trad. it. *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di Carlo Galli, Giuffrè, Milano 1986.

4. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des “Jus publicum Europaeum”*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; trad. it. *Il nomos della terra nel diritto Internazionale dello “Jus publicum Europaeum”*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1991.

SCHNUR, Roman. *Revolution und Weltbürgerkrieg. Studien zur Ouverture nach 1789*, Duncker & Humblot, Berlin 1983; trad. it. *Rivoluzione e guerra civile*, a cura di Pier Paolo Portinaro, Giuffrè, Milano 1986.

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph. *Qu’est-ce-que le Tiers-État?* (1789), Droz, Genève 1970; trad. it. *Che cosa è il Terzo Stato?*, a cura di Uberto Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1989.

SNOW, Donald M., *Uncivil Wars. International Security and the New Internal Conflicts*, Lynne Rienner, Boulder 1996.

STRACK, Hermann L. e BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmud und Midrash, IV, 2: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, Beck, München 1928.

VERNANT, Jean-Pierre (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris 1985.

WILLMS, Bernard. *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' Politische Theorie*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1970.