

NÁDIA SOUKI*

A METÁFORA HOBBSIANA DO CORPO E O BIOPODER

The Hobbesian metaphor of the body and biopower

Abstract

This article is an attempt to examine the merits of two statements by Giorgio Agamben regarding the role of the concept of body in Hobbes and its relationship with biopower. In order to do so, it will first examine the Hobbesian concepts of body, natural body and body politic, as presented in *Elementa philosophiae*, the author's first philosophy. The transposition of these Hobbesian concepts to the domain of politics will then be analyzed. To this end, the organic metaphor of body politic constitutes a first step that extends itself to another metaphor, that of the original embodiment of the commonwealth: the Leviathan. The arguments used to oppose the Agambenian interpretation are based on the importance of two characteristics of the body politic: its artificiality and unity and the differentiation in its composition: the people and the crowd.

Keywords: natural body and body politic; body metaphor; biopower.

Resumo

O objetivo deste artigo é tentar examinar a procedência das afirmações de Giorgio Agamben sobre o papel do conceito de corpo em Hobbes e sua relação com o biopo-

* Doutora em Filosofia – FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte-Brasil). Email: nadiasouki@yahoo.com.br.

der. Para isso, são examinados, em um primeiro momento, os conceitos hobbesianos de corpo, corpo natural e corpo político em sua filosofia primeira em *Elementa philosophiae*. Em seguida, a transposição hobbesiana desses conceitos para o uso na política. O recurso à metáfora orgânica do corpo político é um primeiro passo que se estende para outra metáfora hobbesiana, a da personificação original do *commonwealth*: o Leviatã. Os argumentos utilizados para contrapor à interpretação agambeniana são baseados na importância de duas características do corpo político hobbesiano: sua artificialidade e sua unidade e a diferenciação inscrita em sua composição: o povo e a multidão.

Palavras-chave: corpo natural e corpo político; metáfora do corpo; biopoder.

Este trabalho foi motivado pelo impacto provocado por duas afirmações de Giorgio Agamben sobre o uso do termo corpo em Hobbes. Primeiramente ele diz:

Se é verdade que o *De homine*¹ distingue no homem um corpo natural e um corpo político, no *De cive* é justamente a matabilidade do corpo a fundar tanto a igualdade natural dos homens quanto a necessidade do *commonwealth*².

Depois de citar essa passagem do *De homine*, Agamben conclui o argumento dizendo:

A grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob essa luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente³.

Antes mesmo de começar a refletir sobre o teor das duas afirmações, proponho uma volta aos conceitos-chave do argumento. Para começar: como Hobbes define corpo?

¹ HOBBS, Thomas, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1993, p. 35.

² AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Editora UFMG, Belo Horizonte 2002, p. 13.

³ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, op. cit.. Na obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Agamben lança a categoria de matável para identificar a exclusão na sua forma mais perversa. Agamben encontra essa forma de exclusão na figura do *Homo Sacer*, personagem obscuro do direito romano que encerrava em si um paradoxo. O *Homo Sacer* podia ser assassinado sem que isso fosse considerado um crime, porém essa morte não poderia ocorrer no formato de sacrifício aos Deuses. Matável e insacrificável, o *Homo Sacer* carrega consigo a imagem da exclusão em seu mais alto nível.

Hobbes expôs seu sistema filosófico e científico nos seus *Elementa philosophiae*, escrito em latim e dirigido aos especialistas. Nessa obra, dividida em três partes, Hobbes propõe-se a descrever e fundamentar todo o edifício do conhecimento de sua época. Na primeira parte, ele descreve os princípios geométricos e físicos do movimento dos corpos materiais (*De corpore*); na segunda os princípios psicológicos e antropológicos do movimento dos corpos humanos (*De homine*); e conclui com os princípios (leis de natureza) que regem o comportamento dos corpos sociais e políticos (*De cive*)⁴.

Dessa forma, o ponto de partida da filosofia primeira em Hobbes é a concepção de corpo. Não existe nada além de corpo, tudo é material e se faz por movimentos necessários. Para ele, «o assunto da filosofia ou a questão de que ela trata é qualquer corpo do qual podemos conceber alguma geração»⁵. Com isso, supõe-se um valor universal para a noção de “corpo”.

Hobbes define um corpo como o que não depende para sua existência do pensamento (entendimento) humano e o que coincide com algum espaço⁶. A primeira parte da definição coincide com a definição de substância em Aristóteles, a segunda parte a diferencia. Isto porque, para Hobbes, toda substância é material, isto é, corpo. Por isso, a expressão «substância imaterial» é uma contradição em termos. Hobbes não faz a distinção de Aristóteles entre forma e matéria de uma substância, mas faz distinção entre corpo e acidentes. Para Hobbes, os acidentes não estão no corpo, eles não são partes do corpo, mas são relativos à percepção subjetiva. Um acidente é uma maneira de perceber o objeto. Isso faz de um acidente uma realidade psicológica⁷. Por outro lado, Hobbes concorda com Aristóteles na ideia do corpo como matéria-prima «whensoever we have use of the name *body in general* if we use that of *materia prima*, we do well... *materia prima* therefore, is *body in general*, that is, *body considered universally*, not as having neither form nor any accident...»⁸.

Paralelamente, Hobbes faz, no *Leviatã*, uma importante distinção sobre o objeto corpo quando divide do domínio do saber em duas categorias, a saber: «Corpos naturais» e «corpos políticos». São duas as partes principais da filosofia,

⁴ HOBBS, Thomas, *Elementos de filosofia – Primeira seção – Sobre o corpo. Parte I – Computação ou lógica* (Cadernos de Tradução 12), trad. José Oscar de A. Marques, IFCH/Unicamp, Campinas 2005, p. 13.

⁵ HOBBS, *Elementos de filosofia-Sobre o Corpo*, op. cit., I. 8.

⁶ HOBBS, *Elementos de Filosofia-Sobre o Corpo*, op. cit., 8.1.

⁷ HOBBS, *Elementos de Filosofia-Sobre o Corpo*, op. cit., 8.2.

⁸ Segundo MARTINICH, A. P. A., *Hobbes dictionary*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 53-54. Ver também HOBBS, *Elementos de Filosofia-Sobre o Corpo*, op. cit., 8.24.

pois há dois tipos principais de corpos, muito diferentes entre si, que se oferecem enquanto tais à investigação de sua geração e propriedades. Um deles, por ser obra da natureza, é chamado *corpo natural*, o outro é chamado *República*, e é produto das vontades e do acordo dos homens⁹.

No trecho citado por Agamben, referente à obra *De homine*, o filósofo italiano enfatiza somente a primeira parte da frase hobbesiana, a saber, «[...] o *De homine* distingue no homem um corpo natural e um corpo político [...]», mas omite a segunda parte do trecho original, a meu ver da maior importância, que prossegue desta maneira: «Por essa razão ele deve ser considerado tanto como homem como cidadão, isto é, os primeiros princípios da física devem ser conjugados com os da política, o mais difícil com o mais fácil»¹⁰. Hobbes é claro ao afirmar que o corpo do homem e o corpo do cidadão devem funcionar de forma conjugada, apesar de reconhecer essa dificuldade. Enquanto o corpo natural ou material faz parte do universo e ocupa um espaço no mundo real, o corpo político faz parte do mundo do homem, o mundo artificial. Assim, Hobbes parte do corpo natural, cuja existência independe do pensamento humano, para uma metáfora, artifício imaginativo do pensamento humano que é passível de ser pensado, pois é objeto de uma construção racional. O recurso à metáfora orgânica do corpo político é um primeiro passo que se estende para outra metáfora, a da personificação original do *commonwealth*: o Leviatã.

Quanto ao uso das metáforas, imediatamente surgem duas perguntas. Primeira: por que Hobbes, um ferrenho crítico do uso das metáforas na linguagem política, usa esse recurso para o seu projeto político? Segunda: por que Hobbes utiliza como ponto de partida precisamente a ideia de corpo para construir sua teoria do *commonwealth*, e não outra metáfora?

A restrição de Hobbes ao uso das metáforas situa-se em um contexto mais amplo, o da sua crítica ao uso da retórica. Em relação à *ars rhetorica*, ele insistia na necessidade de se evitar a utilização exagerada das figuras de linguagem e das metáforas, ao dizer que elas «nunca podem ser verdadeiras bases de algum raciocínio»¹¹, ou que no cálculo e na procura da verdade tais discurso não podem

⁹ HOBBS, Thomas, *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*, Martins Fontes, São Paulo 2003, X, 74) Sobre o domínio do saber em dois ramos, o capítulo IX do *Leviatã* concorda com o *De Corpore* I (HOBBS, Thomas, *Elementos de Filosofia – Sobre o corpo*, op. cit., p. 14).

¹⁰ «For man is not just a natural body, but also a part of the state, or (as I put it) of the body politic; for that reason He had to be considered as both man and citizen, that is, the first principles of physics had to be conjoined with those of politics, the most difficult with the easiest» (HOBBS, Thomas, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, op. cit., p. 35).

¹¹ HOBBS, *Leviatã*, op. cit., IV, 38.

ser admitidos¹², e, ainda, que elas são *ignes fatui*, portanto raciocinar com elas é perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição e o desacato¹³.

Não obstante a essa hostilidade com o uso da metáfora, e em aparente contradição com suas críticas, Hobbes passa a fazer amplo uso dos recursos da *ars rhetorica* a partir do *Leviatã*. Já na capa do livro e na «Introdução», Hobbes situa a figura metafórica do Leviatã e deixa o sentido do livro inteiro fluir da metáfora. Há uma cadeia de metáforas: o monstro marinho é uma figuração do *commonwealth* e o *commonwealth* é transfigurado em um homem artificial, este, por sua vez, tem um corpo formado por vários corpos, o conjunto de corpos dos súditos que, por sua vez, são corpos naturais ou físicos formados de parcelas corpóreas. Há um conjunto de metáforas que circundam a figura do Leviatã: animal marinho poderoso, homem artificial, máquina, deus mortal e corpo político. Assim, no *Leviatã*, Hobbes desliza nas metáforas e estas estão no centro da sua doutrina do Estado.

No entanto, Hobbes explica que há duas linguagens: uma baseada na «correta definição de nomes, a qual consiste na aquisição da ciência», e outra é o abuso da linguagem que está na «incorreta definição, ou na ausência de definições (...) do qual resultam todas as doutrinas falsas e destituídas de sentido»¹⁴. Assim, também existem duas retóricas: uma utilizada para iludir, enganar e seduzir, que insufla no ouvinte ou leitor o desejo de sedição, e outra em que sua paixão é movida sem finalidades fraudulentas e visa à transmissão da verdade.

Embora nunca tenha chegado a ver a retórica com bons olhos, é inconteste que Hobbes passou a acreditar na necessidade inescapável do casamento entre a razão e a eloquência e, portanto, entre essa arte e os métodos da ciência. Sua mudança de posição veio do fato de ter concluído que a razão e a ciência têm pouca chance de serem ouvidas pela maioria das pessoas. Na verdade, Hobbes nunca superou completamente suas desconfianças da *ars rhetorica* e continuou a externá-las sempre, mesmo em suas últimas obras. No entanto, essa admissão é feita com a amargura que acompanhou seu ceticismo em relação à eficácia da argumentação racional¹⁵.

¹² HOBBS, *Leviatã*, op. cit., V, 43.

¹³ HOBBS, *Leviatã*, op. cit., V, 45.

¹⁴ HOBBS, *Leviatã*, op. cit., IV, 35.

¹⁵ Sobre o lugar da retórica nas várias etapas do percurso intelectual de Hobbes, ver: SKINNER, Quentin, *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, Editora UNESP, São Paulo 1999.

Na verdade, Hobbes nunca abriu mão da metáfora completamente. Além das razões políticas para usá-las, notadamente a partir do *Leviatã*, ele deu outros argumentos de ordem epistemológica e de ordem estética sobre as vantagens do seu uso. No *The Whole Art of Rhetoric*, em um raro momento em que concorda com Aristóteles, ele usa sua definição de metáfora afirmando que ela «traduz (transfere) um nome de uma significação para outra». Além disso, admite que a metáfora agrada (*please*), sendo uma fonte de prazer estético e produz «um tipo de conhecimento», não um novo tipo, mas uma repentina iluminação do conhecimento produzido pelo processo de raciocínio sobre nomes. Ela não gera ou descobre a verdade, mas ajuda a promover sua compreensão¹⁶.

Passemos para a segunda questão: por que Hobbes usa a metáfora do modelo orgânico do político, já desgastada em sua época¹⁷? Trata-se de uma continuidade ou ele consegue introduzir alguma novidade?

Historicamente, o uso de «corpo político» deriva do conceito político medieval de «os dois corpos do rei», primeiramente adotado pela teologia e posteriormente como uma questão estatal. Contudo, o uso moderno da expressão corpo político em si mesmo descreve o reino, ou a divisão de papéis. Um corpo político é uma metáfora na qual a nação é considerada como sendo uma entidade corporativa, sendo semelhante a um corpo humano. Um corpo político compreende todas as pessoas, em um país particular, considerado como um único grupo.

Quanto à utilização que Hobbes faz da metáfora orgânica, Samuel Mintz mostra que ele seguiu a exegese mínima exigida pela tradição que estava estabelecida nos meados do século XVII. As semelhanças entre as definições de *Leviatã* da sua época e o soberano de Hobbes são muitas. Ambos são unidades compactadas de indivíduos separados, são onipotentes, não podem ser divididos ou destruídos, inspiram medos nos homens, não fazem pactos com os homens e têm o monopólio do poder¹⁸.

Entretanto, há divergências entre o modelo utilizado em Hobbes e o corrente nesse tempo na Inglaterra. Hobbes aceitava pensar a figura do rei dentro da ficção medieval dos dois corpos do rei: um o da sua pessoa política de representante e o outro da sua pessoa natural. Enquanto o corpo político é imaterial, o corpo físico é material e corruptível. Segundo a doutrina medieval, o rei possuía um corpo natural, como qualquer outro homem, e, além disso, um

¹⁶ MINTZ, Samuel, «Leviathan as Metaphor», *Hobbes Studies*, II (1979) 3-9, p. 7.

¹⁷ Segundo ΜΑΤΗΙΟΥΤ, Jean, «A República segundo Hobbes: o corpo ou a razão?», *Discurso*, 22 (1993) 35-61, p. 35.

¹⁸ MINTZ, «Leviathan as Metaphor», art. cit., p. 5.

corpo místico, invisível e imortal; incapaz de qualquer imperfeição. Desde que haja dois corpos, trata-se de dar tratamento jurídico diferenciado a cada um deles. Apesar de essa ficção ser comum em toda Europa medieval, foi, contudo, apenas na Inglaterra que ela se desenvolveu como uma teoria política ou legal consistente sobre «os dois corpos do rei». Lá, essa ficção perpassou e dominou o pensamento jurídico de forma generalizada e duradoura. Parece que a noção dos «dois corpos do rei» não pode ser separada dos primórdios do desenvolvimento e do ímpeto duradouro do Parlamento no pensamento e na prática constitucional dos ingleses. Por «representação», o Parlamento era o «corpo político vivo» do reino, com significado concreto. O corpo político inglês tinha sua realidade absoluta através de sua existência material (não mística) e de sua visibilidade. Na metáfora organológica, o rei era a cabeça, os lordes, os cavaleiros e os burgueses eram os membros constituídos «em Parlamento». Kantorowicz observa que, enquanto em outros países essa noção específica não era mais corrente, na Inglaterra ela foi preservada em seu significado concreto (concreto em contraposição ao místico)¹⁹.

Em Hobbes, a ficção dos dois corpos do rei dá mais um passo adiante na interpretação inglesa. Para ele, monarquista, sem, no entanto, compartilhar com a ideia de direito divino dos reis, o monarca tinha um corpo natural como homem e outro artificial como representante autorizado por contrato entre os outros homens. Não se trata mais de um corpo de representante com investidura mística, mas de um corpo artificialmente construído pelos homens por meio de um contrato.

A questão do artifício é fundamental para compreensão dessa virada feita por Hobbes ao desnaturalizar o político. Hobbes faz uso da metáfora orgânica com a consciência de que seria um erro desastroso tomar a analogia como a coisa em si. Esse tipo de erro fica claro quando se ousa a perguntar: o *commonwealth* deve ser tomado como um homem artificial verdadeiro? O peixe gigante leviatã é uma entidade? O estado tem nervos, juntas e ligamentos? Deve-se supor que uma afirmação de verdade sobre a afirmação metafórica desse tipo é absurda. As metáforas não têm a função de afirmação dos fatos. No entanto, alguns contemporâneos de Hobbes, incluindo pessoas cultas, acreditaram na verdade das metáforas. Ainda em nossos dias, é possível o uso político de metáforas orgânicas com o objetivo de manipulá-las para fazer parecer que são afirmação dos fatos. São desastrosas as consequências dessa manipulação. O biopoder

¹⁹ Sobre este tema, ver a obra monumental de KANTOROWICZ, Ernst, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, Companhia das Letras, São Paulo 1998.

concretizado no governo nazista usou e abusou ideologicamente de metáforas, ao fazer analogias entre questões sociais e problemas orgânicos, manipulando-as como se elas fossem afirmação de fatos e tivessem status ontológico, no sentido de uma verdade externa independente. As patologias biológicas, as degenerações físicas foram tomadas de exemplos como doenças e pragas sociais. No entanto, em Hobbes natureza e artifício são duas ordens de realidades separadas e distintas, apesar de contínuas e coexistentes.

Além das razões históricas justificarem a escolha da metáfora orgânica, outra forte razão se justifica no fato de que em Hobbes a ideia de corpo constitui uma significação primeira – o objeto da ciência por excelência. Por isso, Hobbes insiste na noção de corpo para designar a instituição da *commonwealth*. A ideia de corpo, utilizada em toda sua extensão, é um exemplo evidente de como Hobbes usa com coerência o método que ele propõe em seu *Elementa philosophiae*. Há, portanto, uma continuidade e coerência entre seu sistema científico e sua teoria política.

Voltemos à questão original que motivou essas reflexões, a afirmação de Agamben sobre a composição do corpo do *Leviatã*. São de fato os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente?

Duas respostas podem ser possíveis. Primeiramente, podemos contrapor a essa tese se tentarmos nos basear na ideia original de corpo em Hobbes. Dessa forma, devem ser ressaltadas duas características do corpo político: sua artificialidade e sua unidade. O ponto de partida de Hobbes é de que o homem tem um corpo natural e um corpo artificial, este último é o corpo político. Ele distingue homem, ser singular do cidadão que pertence a uma pluralidade. Mas nessa ideia o corpo político não é apenas uma simples unidade de composição, ou um simples agregado de partes. O corpo político não é, nem mesmo, acúmulo de vidas ou agregado de corpos estranhos entre si, mas uma composição artificialmente formada e regulada por uma unidade orgânica, portanto de ação. Essa unidade é dada pelo fato de sua ação ser a ação de todas as suas partes, cada parte tem sua função própria, mas nenhuma delas se desenvolve como atividade independente. Assim, a ideia do *commonwealth* é uma tentativa de fazer uma composição formada pela multiplicidade.

É importante lembrar que, em estado de natureza, os indivíduos subsistem como partes isoladas. Formam bandos, agrupamentos e associações, mas não chegam a ter uma unidade. Nessa condição, os indivíduos são partes desagregadas de um todo, acúmulo de corpos reunidos por contingências efêmeras e provisórias, sem uma unidade orgânica, que funciona como tal. Em termos de corpo, eles são agentes bem antes de serem partes do *commonwealth*.

No contexto de discussão sobre a composição do Estado, é fundamental nos determos em dois termos vigorosos na teoria política hobbesiana: multidão e povo. Hobbes enfatiza essa diferenciação e insiste nas consequências políticas geradas pela confusão entre essas duas noções. Ele afirma que os homens erram ao dar nomes diferentes a uma única e mesma coisa e nomes iguais a coisas diferentes. Assim, confundir o movimento de uma multidão (soma das ações particulares) com a ação de um povo (a coerência dos particulares extraídos de suas particularidades) é cometer um contrassenso que, mesmo podendo ser decorrente da simples ignorância, consegue produzir as piores calamidades.

Desde os *Elementos da lei*²⁰ que Hobbes já mostra que o povo não preexiste naturalmente à multidão. Assim, ele não é decorrente do desenvolvimento histórico, natural e necessário. No *Do cidadão*, ele diz que

devemos começar considerando o que é uma multidão que por sua livre vontade se reúne em uma associação: ela não é um corpo qualquer, mas se compõe de muitos homens, cada um dos quais com sua própria vontade e seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que possam ser propostas²¹.

Em seguida, em uma extensa nota, ele esclarece que multidão é um termo coletivo, assim entendemos por multidão muitos homens. Mas não se pode pressupor que uma multidão tenha uma vontade a ela dada por natureza, mas cada um de seus membros tem uma vontade distinta e por isso não se pode atribuir a ela uma ação. Mas se a multidão contratar cada um entre si, no sentido da vontade de um indivíduo ou do acordo das vontades da maioria de seus membros, será recebida como sendo a vontade de todos. Aí então ela se torna uma pessoa e pode ser chamada de povo. Em uma multidão que ainda não passou pelo processo de redução a uma pessoa única, continua valendo o estado de natureza no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *meum* e o *tuum*, que se chamam domínio e propriedade. Por essa explicação, Hobbes explicita dois tipos de multidão: uma informe e outra organizada por um contrato. Mas só no *Leviatã*²² ele redefine a diferenciação entre a multidão, sempre desorganizada, e o povo, quando há organização e Estado.

No interior da multidão há somente indivíduos ilhados, aí os homens conseguem constituir número, sem, no entanto, constituir uma unidade. Assim,

²⁰ HOBBS, Thomas, *The Elements of Law. Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford University Press, Oxford 1994, II, XX, 110.

²¹ HOBBS, *Do cidadão*, op. cit., II, VI, 113-114.

²² HOBBS, *Leviatã*, op. cit., XVII.

a «multidão naturalmente não é “uma”, mas “muitos”»²³. Por esse motivo, Hobbes preferiu representá-la através da imagem do «monstro de muitas cabeças» (*many headed monster*) – ele cita a figura mitológica da Hidra de Lerna.

Na multidão há uma quantidade de ações e desejos equivalente ao número de pessoas. Suas características são próprias do estado de natureza. Entretanto, todos os homens, dentro da multidão, participam da mesma igualdade específica: eles têm a mesma paixão e a mesma capacidade de cálculo que cria a oposição entre eles – a guerra de todos contra todos mostrando a impossibilidade da unidade do conjunto. Dessa forma, a igualdade na matabilidade habita as multidões. Se considerarmos o corpo político apenas como multidão, aí sim teremos de concordar com a afirmação de Agamben.

A passagem de multidão para povo ou para corpo político permitiria transformar os homens da multidão em cidadãos. Mas essa passagem, mesmo sendo possível, não é natural, mas uma criação de um artifício racional que é também um processo original. Esse processo asseguraria a passagem da multidão à sociedade civil ou corpo político, do desorganizado e múltiplo à unidade da pessoa civil. Esse artifício é a promessa de uma vida doravante possível: o povo.

O povo, pessoa civil, se constitui quando cada cidadão (cidadão aparece aqui como um homem definido em sua relação à unidade do corpo político) transfere sua força pessoal a um poder único e com isso passa a fazer parte da assembleia do povo. A coerência desse engajamento mútuo é que funda a teoria dos contratos em Hobbes.

Entretanto, mesmo após o povo ser instituído, a multidão poderá reaparecer; há uma persistência da multidão. O estado de natureza não é uma possibilidade remota, ao contrário, Hobbes o pensava no interior do Estado. Multidão e povo convivem dentro da cidade, e desconsiderar essa dinâmica é um erro desastroso em política, pois a dissolução do Estado sempre ronda a cena política.

É impressionante a atualidade dos conceitos hobbesianos de multidão e povo, em sua dinâmica viva e sua relação com as sociedades de massa da atualidade. No modelo biopolítico contemporâneo, o corpo com o qual se conta é o corpo biologizado, o corpo natural, o corpo despolitizado em sua vida nua. O corpo é considerado como um pacote de informações, um reservatório genético, um dado estatístico, com o qual as pessoas são lançadas ao domínio da biosociabilidade. A multidão hobbesiana reaparece nas sociedades de massa da atualidade. No entanto, não se pode desconsiderar o fato de que está sempre em aberto a possibilidade da existência conjunta dos dois corpos do homem:

²³ HOBBS, *Leviatã*, op. cit., XVI, 98.

o corpo nu despolitizado, potencialmente matável, e o corpo do cidadão. Essa tensão entre ambas as formas de existência do homem e este hibridismo inerente à sua inserção no mundo é o diferencial realista e, ao mesmo tempo otimista, da filosofia política de Thomas Hobbes.

É inegável a centralidade do conceito de corpo na fundação do Estado moderno. Entretanto, deve ser considerado o fato de que, desde o seu nascimento, coexistem no Estado moderno as duas realidades do corpo humano, a do corpo meramente biológico, considerado apenas em sua vida *zoé*, como realidade estatística, e a do corpo político, o corpo do cidadão. Por seu lado, Hobbes, apesar de acreditar na paz decorrente do equilíbrio advindo da convivência entre essas duas realidades possíveis, é consciente das dificuldades dessa coexistência dos dois corpos do homem, ele não perde de vista as vulnerabilidades do contrato e o risco da dissolução do Estado.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2002), *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Editora UFMG, Belo Horizonte.
- HOBBS, Thomas (1992), *Do cidadão*, Martins Fontes, São Paulo.
- ___ (1993), *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- ___ (1994), *The Elements of Law. Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford University Press, Oxford.
- ___ (2003), *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*, Martins Fontes, São Paulo.
- ___ (2005), *Elementos de filosofia – Primeira seção – Sobre o corpo. Parte I – Computação ou lógica* (Cadernos de Tradução 12), trad. José Oscar de A. Marques, IFCH/Unicamp, Campinas.
- KANTOROWICZ, Ernst (1998), *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, Companhia das Letras, São Paulo.
- MARTINICH, A. P. A. (1995), *Hobbes dictionary*, Blackwell, Oxford.
- MATHIOT, J. (1993), «A República segundo Hobbes: o corpo ou a razão?», *Discurso*, 22, 35-61.
- MINTZ, S. (1979), «Leviathan as Metaphor», *Hobbes Studies*, II, 3-9.
- Q. SKINNER (1999), *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, Editora UNESP, São Paulo.