

CARLO GINZBURG

Medo, reverência, terror

Quatro ensaios de iconografia política

Tradução

Federico Carotti

Joana Angélica d'Avila Melo

Júlio Castañon Guimarães



Copyright © 2008 by Carlo Ginzburg

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Títulos originais

Paura, reverenza, terrore: Rileggere Hobbes oggi

David, Marat: Arte, politica, religione

"Your Country Needs You": A Case Study in Political Iconography

The Sword and the Lightbulb: A Reading of *Guernica*

Capa

João Baptista da Costa Aguiar

Foto de capa

Marat em seu último suspiro (1793) de Jacques-Louis David.

Musées royaux des Beaux-Arts de Belgique, Bruxelas

Preparação

Silvia Massimini Felix

Índice remissivo

Luciano Marchiori

Revisão

Ana Maria Barbosa

Angela das Neves

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ginzburg, Carlo

Medo, reverência, terror : Quatro ensaios de iconografia política / Carlo Ginzburg ; tradução Federico Carotti, Joana Angélica d'Ávila Melo, Júlio Castañon Guimarães — 1ª ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2014.

Título original: Paura, reverenza, terrore: Rileggere Hobbes oggi
ISBN 978-85-359-2368-1

1. Arte e política 2. Ensaio 3. Ilustrações, imagens etc —
Interpretação I. Título.

13-12276

CDD-704.901

Índice para catálogo sistemático:

1. Ensaio ; Iconografia política : Arte

704.901

[2014]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

Sumário

Prefácio	7
1. Medo, reverência, terror: Reler Hobbes hoje.....	13
2. David, <i>Marat</i> : Arte, política, religião.....	33
3. “Seu país precisa de você”: Um estudo de caso em iconografia política.....	61
4. A espada e a lâmpada: Uma leitura de <i>Guernica</i>	101
<i>Notas</i>	149
<i>Créditos das imagens</i>	183
<i>Índice remissivo</i>	189

1. Medo, reverência, terror: Reler Hobbes hoje^{*1}

1.

Falarei de terror, não de terrorismo. Não creio que a palavra “terrorismo” nos ajude a compreender os fenômenos sangrentos aos quais se refere. Como o terrorismo, também o terror é atual: mas não falarei da atualidade. Às vezes é preciso se subtrair ao rumor, o rumor incessante das notícias que nos chegam de toda parte. Para compreender o presente, devemos aprender a olhá-lo de esguelha. Ou então, recorrendo a uma metáfora diferente: devemos aprender a olhar o presente à distância, como se o víssemos através de uma luneta invertida. No final a atualidade surgirá de novo, porém num contexto diferente, inesperado. Falarei, ainda que brevemente, do presente, e até um pouco do futuro. Mas chegarei lá partindo de longe.

* Tradução de Joana Angélica d’Avila Melo.

Há algum tempo (digamos, desde 11 de setembro de 2001), nos comentários sobre os atentados que ocorrem com sinistra frequência em várias partes do mundo, repete-se o nome de Hobbes, o autor do *Leviatã*.² É possível que estes nomes — Hobbes, *Leviatã* — evoquem lembranças de escola, sejam elas antigas ou recentes: “a guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*); “o homem é o lobo do homem” (*homo homini lupus*). Frases duras, desencantadas. Experimentemos olhar mais de perto o filósofo que as pronunciou (embora a segunda, *homo homini lupus*, remonte a uma tradição antiga).³

Thomas Hobbes nasceu na Inglaterra, em Malmesbury, em 1588. O pai, pastor de Brokenborough, era alcoólatra; bem cedo deixou a família, desapareceu. Hobbes viveu junto a algumas famílias nobres, primeiro como preceptor, depois como secretário. Leu muitíssimo; adquiriu um conhecimento profundo do latim e do grego. Traduziu a história da Guerra do Peloponeso de Tucídides, impressa em 1629.

Entre as famílias nobres inglesas, era então costume que os jovens completassem sua educação fazendo uma viagem pela Europa (mais tarde chamada *Grand Tour*), que previa longas temporadas na França e na Itália. Hobbes acompanhou o filho do Lord Cavendish, seu protetor, numa dessas viagens. Em outra ocasião, Hobbes esteve em Florença, onde encontrou Galileu. Em Paris, conheceu um grande erudito, o frade Marin Mersenne, que centralizava uma vasta rede de ligações intelectuais. Por seu intermédio, Hobbes entrou em contato com Descartes, a quem dirigiu uma série de objeções. Tinha então 45 anos. Ainda não publicara nada sobre temas filosóficos, mas acumulara uma série de reflexões organizadas de forma rigorosamente dedutiva. Alguns anos antes, encontrando-se na residência de um nobre não identifica-

do, Hobbes vira um livro pousado sobre uma mesa: os *Elementos* de Euclides. Abriu-o ao acaso e topou com a proposição 47 do primeiro livro. “Por Deus!”, exclamou, “isto é impossível!” Começou então a ler o livro de trás para a frente, até que tudo lhe ficou claro. Seu amigo e biógrafo Aubrey, que conta o episódio, diz que desde aquele momento Hobbes “se apaixonou pela geometria”.⁴

O primeiro texto filosófico de Hobbes se intitulava, em homenagem aos *Elementos* de Euclides, *Os elementos da lei*. A dedicatória ao conde William de Devonshire, que se tornara o protetor de Hobbes, traz a data de 8 de maio de 1640. Era o início daquela que seria chamada “*the Great Rebellion*”, a grande rebelião — a Revolução Inglesa. O confronto entre o rei, Carlos I Stuart, e o Parlamento assumia tons cada vez mais ásperos. No decorrer de poucos anos, chegou-se à guerra civil. Em 1649 o rei foi julgado pelo Parlamento e decapitado: um evento perturbador, que teve profunda repercussão em toda a Europa.

Mas Hobbes não esperou que a situação política se agravasse. Em novembro de 1640, trocou a Inglaterra por Paris: “o primeiro daqueles que fugiram”, como escreveu retrospectivamente. O que o impelira ao caminho do exílio havia sido o medo de incorrer em represálias por ter exaltado a autoridade monárquica em *Os elementos da lei*, livro que circulou primeiro sob forma manuscrita e depois em edições mutiladas e ordinárias, publicadas sem o conhecimento do autor.

Por boa parte de sua longa vida, Hobbes reescreveu aquele livro em formas diversas e em línguas diferentes (em latim e em inglês), ampliando, corrigindo, modificando. Algumas noções, apresentadas num primeiro momento de maneira embrionária, se desenvolveram, enriquecendo-se paulatinamente com novos significados. Um destes — fundamental — é o medo.

“O medo e eu somos gêmeos”, escreveu Hobbes numa autobiografia latina em versos, composta na extrema velhice.⁵ Hobbes nascera justamente quando a frota espanhola — a Invencível Armada — ameaçava desembarcar na costa inglesa. Provavelmente, a alusão ao medo se referia a uma debilidade pessoal. Mas Hobbes era ao mesmo tempo um pensador audaz até a insolência, inclinado à provocação e à disputa. Com aquela alusão, ele reivindicava com orgulho a decisão de pôr o medo no centro da própria filosofia política.

Em *Os elementos da lei* encontramos uma descrição sintética do estado de natureza, ligada a uma argumentação que Hobbes nunca mais abandonaria. Em tal estado, os homens são substancialmente iguais e têm os mesmos direitos (entre os quais o de ofender e de se defender): por isso vivem numa condição de guerra perene, de “desconfiança geral”, de “medo recíproco” (*mutual fear*).⁶ Eles saem dessa situação intolerável renunciando a uma parte dos próprios direitos: um pacto que transforma uma multidão amorfa num corpo político. Nasce assim o Estado, aquele que Hobbes chamará Leviatã: um nome que no Livro de Jó designa uma baleia, um gigantesco animal marinho que ninguém consegue fisgar com um anzol. No frontispício do *Leviatã* (fig. 1), Hobbes cita, na tradução latina de São Jerônimo, um versículo extraído do capítulo 41 do Livro de Jó: “*Non est super terram potestas quae comparetur ei*”, não existe poder sobre a terra comparável a ele.⁷

Voltarei a falar adiante sobre o significado do frontispício (certamente inspirado por Hobbes). Por enquanto, basta notar que para Hobbes o Estado surge de um pacto nascido do medo. Na Europa assolada pelas guerras de religião, na Inglaterra dilacerada pelos conflitos entre rei e Parlamento, a paz se mostrava a Hobbes como o bem supremo, merecedor de qualquer sacrifício:

uma ideia que o acompanharia até a morte. Mas um pacto estipulado numa circunstância de constrição, como a que caracterizava o estado de natureza, pode ser considerado válido?

Essa pergunta, feita por Hobbes em *Os elementos da lei*, ecoava uma outra, formulada repetidamente naquele período de teólogos, tanto protestantes quanto católicos: se era lícito jurar em falso para se subtrair à perseguição religiosa.⁸ A resposta de Hobbes é clara: um pacto é válido mesmo que seja estipulado numa situação de medo. Retrospectivamente, tem-se a impressão de que ele não podia pensar de outro modo. Em sua argumentação, o medo tinha uma função insubstituível e escandalosa.

O tempo atenuou aquele escândalo. Mas, aos leitores contemporâneos de Hobbes, a descrição de um estado de natureza dominado pelo terror recíproco parecia inaceitável, sobretudo porque ele se abstinha de fazer qualquer referência à Bíblia e ao pecado original. A esse silêncio se adicionava uma polêmica de tipo completamente diferente, lida nas entrelinhas do prefácio que Hobbes acrescentou à segunda edição latina do *De cive*, publicada em Amsterdã em 1647. (A primeira edição, traduzida por Samuel Sorbière, aparecera em Paris em 1642, sem nome do autor.) Naquele prefácio, Hobbes descreveu seu “método”. Para compreender a gênese e a forma da cidade e a origem da justiça, devemos identificar as partes que as compõem. De igual modo, para entender como funciona um relógio, devemos desmontá-lo: só assim conseguiremos descobrir quais as funções das várias engrenagens.⁹

O público culto a quem era destinada a edição latina do *De cive* deve ter decifrado imediatamente o alvo polêmico de Hobbes: a *Política* de Aristóteles. Este último explicara que seu “método” consistia na identificação dos elementos que compõem a *polis* — a cidade, ou seja, a comunidade política. O ponto de partida era semelhante, mas logo depois os caminhos divergiam. Para Aristóte-

les, o homem é um animal político (*zoon politikon*): por conseguinte, a *polis* existe por natureza, é um fenômeno natural. Para Hobbes, ao contrário, o estado de natureza não é caracterizado pela sociabilidade, mas por seu contrário: a guerra de todos contra todos. A agressão, real ou possível, gera de início o medo, e em seguida o impulso para sair do medo mediante um pacto baseado na renúncia de cada indivíduo aos próprios direitos naturais. A cidade (*civitas*, ou seja, a comunidade política) que resulta desse pacto é um fenômeno artificial: uma conclusão de certo modo antecipada pela comparação com o relógio introduzida por Hobbes.

4.

Para compreender a importância da argumentação de Hobbes, devemos entender como e através de quais caminhos ele a formulou. Uma indicação indireta parece vir do próprio Hobbes. Ele contrapôs várias vezes a fecundidade das ciências da natureza à inconclusão da filosofia moral, e declarou ter se inspirado, como filósofo moral, no modelo de Euclides. Mas, como foi notado, é difícil acreditar que a mente de Hobbes tivesse despertado apenas aos quarenta anos, depois da leitura de Euclides.¹⁰ Nos anos precedentes, ele trabalhara na tradução de uma obra que oferece múltiplos pontos de partida para suas reflexões: a história da Guerra do Peloponeso de Tucídides.¹¹ Entre os trechos que chamaram a atenção dos estudiosos de Hobbes está a famosa página do capítulo 53 do segundo livro, em que Tucídides descreve as repercussões da peste que assolou Atenas em 429 a.C.¹² Mas, sobre o modo como Hobbes leu — e traduziu — essa página, ainda existe algo a dizer.

Antes de tudo, ouçamos Tucídides:

Também por outros aspectos a peste marcou para a cidade o início da propagação da ausência de leis. O que antes se fazia, mas só às escondidas, pelo próprio prazer, agora era ousado mais livremente: assistia-se a mudanças súbitas, havia ricos que morriam de repente, e gente que antes não tinha nada de uma hora para outra se via em posse das riquezas pertencidas àqueles; por isso as pessoas se acreditavam no direito de se abandonar a rápidos prazeres, voltados para a satisfação dos sentidos, considerando um bem efêmero tanto o próprio corpo quanto o próprio dinheiro. Ninguém se dispunha mais a perseverar naquilo que julgara ser o bem, porque — pensava — não havia como saber se não morreria antes de alcançá-lo; em contraposição, o prazer imediato e o ganho que pudesse proporcioná-lo, fosse qual fosse sua proveniência, eis o que se tornou belo e útil. O medo dos deuses ou as leis humanas já não representavam um freio, de um lado porque aos olhos deles o respeito aos deuses ou a irreverência eram agora a mesma coisa, uma vez que viam todos morrerem do mesmo modo; de outro lado porque, tendo cometido faltas, ninguém esperava se manter vivo até o julgamento e a prestação de contas. A pena suspensa sobre suas cabeças era muito mais séria, e por ela a condenação já fora pronunciada: por conseguinte, antes que esta se abatesse sobre eles, era natural gozar um pouco a vida.¹³

5.

A densa análise de Tucídides se abre com a palavra *anomia*, que designa a ausência de lei, ou melhor, a dissolução de toda lei diante do desencadeamento da peste.¹⁴ Criara-se (diríamos hoje) um vazio de poder, preenchido pela satisfação dos instintos elementares. Mas, como se terá notado, o termo *anomia* — destinado a uma longa fortuna, até chegar a Durkheim e à sociologia contemporânea — não se refere apenas às leis humanas. Diante da

morte iminente, diz Tucídides, até o medo dos deuses perdera toda a eficácia.

A dissolução do corpo político narrada por Tucídides lembra de maneira irresistível o estado de natureza descrito por Hobbes. Trata-se de uma relação especular: na Atenas devastada pela peste, a lei não existe mais; no estado de natureza, a lei não existe ainda. Parece verossímil supor que a situação extrema descrita por Tucídides tenha sugerido a Hobbes um experimento mental — a descrição do estado de natureza — centrado numa situação igualmente extrema.

Mas Hobbes, o tradutor — em latim, *interpres* —, impôs aos leitores a própria interpretação. Tucídides, como vimos, escrevera: “O medo dos deuses ou as leis humanas já não representavam um freio”. A tradução que acabo de citar reproduz de perto o texto grego. A tradução de Hobbes, contudo, se desvia dele num ponto, numa palavra: “*Neither the fear of the gods, nor laws of men awed any man*”, ou seja: nem o temor dos deuses nem as leis dos homens incutiam sujeição. Hobbes traduziu o verbo grego *apeirgein*, “manter sob controle”, por um verbo inglês — *to awe* — mais ou menos correspondente ao italiano “*incutere soggezione*” (mas se trata, digo logo, de uma tradução provisória). Nessa divergência da tradução inglesa em relação ao texto grego de Tucídides proponho reconhecer o primeiro e fulminante aparecimento de uma ideia que está no centro da filosofia moral elaborada por Hobbes no decorrer das décadas seguintes.

6.

Para compreender o sentido da inserção do verbo *to awe*, incutir sujeição, na tradução de Tucídides, partirei de um livro editado em Londres em 1613 e mais tarde republicado várias vezes

com ampliações: *Purchas His Pilgrimage or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation to the Present* [A peregrinação de Purchas, ou relatos sobre o mundo e sobre as religiões testemunhados em todos os tempos e em toda terra descoberta, desde a criação até hoje]. Nesse volumoso in-fólio, o pastor anglicano Samuel Purchas descrevia sob forma de viagem ou peregrinação metafórica os usos, os costumes e sobretudo as religiões das populações do mundo inteiro, servindo-se de grande quantidade de narrativas de viajantes.

Purchas e Hobbes se conheciam. Seus nomes estão registrados nas atas das reuniões do corpo diretivo da Virginia Company: uma companhia comercial (da qual Lord Cavendish, o protetor de Hobbes, era um dos principais acionistas) ligada à exploração da região do Novo Mundo que fora denominada Virginia em homenagem a Elisabeth, a “rainha virgem”. Supôs-se que as poucas menções aos indígenas da América na obra de Hobbes derivam do livro de Purchas.¹⁵ Pode-se acrescentar que Purchas, num capítulo dedicado às expectativas messiânicas dos judeus contemporâneos, falou longamente dos dois gigantes animais evocados no Livro de Jó, Leviatã e Behemoth.¹⁶ Hobbes com certeza escolheu esses nomes como títulos das próprias obras se remetendo diretamente à Bíblia, da qual era leitor assíduo e profundo; mas, na peregrinação de Purchas através das religiões do mundo, pode haver encontrado mais alguma coisa interessante.

Purchas pensava que a expansão colonial britânica preparava a unificação religiosa do gênero humano e o iminente fim do mundo. Aos seus olhos, a unificação religiosa era possível porque “a religião é [uma coisa] natural, [uma coisa que está] escrita no coração de todos os homens”.¹⁷ Ele repelia energicamente as argumentações “sussurradas, mais que pronunciadas em voz alta”, por certos homens irreligiosos; ou seja, que “a religião não é senão um costume inveterado, uma política mais sagaz destinada a manter

os homens em sujeição (*a continued custome, or a wiser Policie, to hold men in awe*)”.¹⁸

Será que, ao traduzir Tucídides, Hobbes se lembrou dessa frase, transformando o substantivo *awe* num verbo, *awed*? É possível, mas nem um pouco certo: afinal, não se tratava de uma ideia incomum, como dá a entender a reação polêmica de Purchas. A continuação de seu trecho permite identificar os inominados personagens que reduzi-
am a religião a um “costume inveterado (*but a continued custome*)”. Com toda a probabilidade, Purchas pensava em Montaigne, cujos ensaios haviam sido recentemente traduzidos para o inglês por John Florio: o autor do primeiro dicionário italiano-inglês, que deixara a Itália junto com o pai para fugir do jugo do catolicismo.¹⁹ Montaigne, num famoso ensaio intitulado “Sobre o costume e sobre a impossibilidade de mudar facilmente uma lei recebida” (“*De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe*”), sustentara que qualquer opinião, mesmo a mais extravagante, pode se apoiar em algum costume. E, entre parênteses, acrescentara: “(deixo de lado a grosseira impostura das religiões [*je laisse à part la grossière imposture des religions*])”.²⁰ Com essas palavras falsamente desenvoltas, Montaigne aludia ao tratado *De tribus impostoribus*: uma obra ainda não escrita, da qual circulava desde a Idade Média somente o título escandaloso, que identificava como impostores Moisés, Jesus e Maomé, os fundadores das três grandes religiões monoteístas mediterrâneas. Essa tradição, evocada por Montaigne e pontualmente repelida por Purchas, via na religião um mero instrumento político, apropriado para controlar os impulsos dos ignorantes.

7.

Ecos dessas e de outras leituras confluíram nos capítulos XI e XII do *Leviatã*, intitulados “Sobre a diversidade dos costumes” e

“Sobre a religião” (“Of the Difference of Manners”, “Of Religion”).²¹ Hobbes remeteu a origem da religião ao medo nascido da ignorância das causas naturais, substituídas por potências invisíveis. Esse era um tema central da filosofia de Epicuro, retomado por Lucrecio em seu grande poema sobre a natureza das coisas. Uma célebre máxima de origem epicurista afirmava que *Primus in orbe deos fecit timor*, ou seja: o que criou os deuses foi, antes de tudo, o medo.²² Hobbes citou essa máxima definindo-a como “verdadeiríssima”: mas logo esclareceu que ela só valia para a religião pagã. “O reconhecimento de que existe um só Deus, eterno, infinito e onipotente”, prosseguiu, deriva verossimilmente da curiosidade de conhecer as causas, mais que do “temor do futuro”.²³ Uma declaração prudente e mentirosa. Poucos parágrafos antes, Hobbes dissera exatamente o contrário: isto é, que o desejo de conhecer as causas gera “ansiedade (*anxiety*)” e “medo perene (*perpetuall feare*)”. O subtítulo à margem explicava: “A causa natural da religião é a ansiedade pelo futuro”.²⁴

Atacar a religião destruindo-lhe as raízes, ou seja, os falsos medos gerados pela ignorância: tal projeto inspirara a Lucrecio versos estupendos, que se entreveem na contraluz por trás das páginas de Hobbes. Mas há uma diferença importante. Hobbes não quer destruir o medo, antes faz dele a própria base da origem do Estado.²⁵ Ele parte da crítica epicurista da religião, mas depois parece se afastar dela. Contudo, essa divergência, sublinhada por muitos estudiosos, esconde uma atitude mais complexa. Ajuda-nos a compreendê-la um trecho em que Hobbes, como fazia com frequência, reelaborou vigorosamente materiais de procedências diferentes, condensando-os numa forma nova.

Hobbes diz que a ignorância das causas naturais e o medo (*feare*) que daí resulta induzem os homens a “supor e a fingir de si para si diversas espécies de poderes invisíveis, a encarar com sujeição as próprias imaginações, a invocá-las quando se encontram

em dificuldade, e a agradecer-lhes quando os eventos tiveram um resultado favorável”.²⁶ Mais uma vez, Hobbes associa a sujeição, *awe*, à religião, mas num contexto que enfatiza como os homens são induzidos a “encarar com sujeição as próprias imaginações (*and to stand in awe of their own imaginations*)”. Julgo que, ao descrever essa atitude aparentemente paradoxal, Hobbes tenha se lembrado de uma extraordinária frase de Tácito: “*fingebant simul credebantque*” (*Ann.* v, 10), “imaginavam e ao mesmo tempo acreditavam nas próprias imaginações”. É uma frase que aparece por três vezes, com mínimas variações, na obra de Tácito, para descrever eventos circunscritos, como a circulação de notícias falsas.²⁷ Hobbes serviu-se da formulação de Tácito (que fora citada, de maneira distorcida, por Bacon, de quem ele havia sido secretário) para descrever um fenômeno bastante generalizado: a origem da religião. Hobbes usa o verbo *feign*, que eu traduzi por “fingir”, para manter a associação com o substantivo *fiction* (obra de imaginação, romance), e com o adjetivo *fictive* (fictício, fingido). *Feign* remete ao verbo usado por Tácito: *fingebant*.²⁸

8.

Hobbes não se propunha a destruir a religião vista como imaginação; queria compreender, através da formulação paradoxal de Tácito, como a religião, fruto do medo e da imaginação humana, pode funcionar. Para Hobbes, as consequências desse raciocínio são decisivas.²⁹ O modelo delineado para explicar a origem da religião reaparece na página central do *Leviatã*, aquela que descreve a origem do Estado.

O acordo entre os animais, explica Hobbes, é natural; o acordo entre os homens, ao contrário, é um pacto artificial: “Por isso, para conseguir que o pacto seja duradouro, é necessário um poder

comum, a fim de mantê-los [os homens] num estado de sujeição (*too keep them in awe*) e de dirigir suas ações para o bem comum”.³⁰

Na descrição do estado de natureza, Hobbes usara a mesma expressão:

Donde fica claro como, durante o tempo em que os homens são desprovidos de um poder comum que os mantenha todos num estado de sujeição (*to keep them all in awe*), eles se encontram naquela condição que é chamada guerra, e tal guerra é de cada um contra o outro.³¹

Portanto, seja no caso da origem da religião, seja no da origem do Estado, encontramos no início o medo (*fear*) e, no fim, como resultado, a sujeição ou reverência (*awe*). No meio, a ficção, que se impõe àqueles que a criaram como uma realidade: “Esta é a fundação daquele grande Leviatã, ou melhor, para falar com mais reverência, daquele Deus mortal a quem, abaixo do Deus imortal, somos devedores de nossa paz e defesa”.³²

O Leviatã, criação artificial, se ergue diante daqueles que com seu pacto o criaram — aqueles dos quais é *feito* — como um objeto que incute sujeição.

Na figura desenhada a lápis, provavelmente por Abraham Bosse, no frontispício do exemplar em pergaminho dedicado a Carlos II, a miríade de homens dos quais é feito o corpo do Leviatã encara o leitor, neste caso o rei.³³ Na versão final da primeira edição impressa há uma mudança, sugerida de forma verossímil por Hobbes, que traduzia numa imagem poderosamente sugestiva as palavras de Tácito: *fungunt simul creduntque*.³⁴ A miríade de homens observa no alto, com sujeição e reverência, o “homem artificial” que existe graças a eles: o Leviatã que, através do pacto que os liga, eles mesmos construíram.³⁵