

Do corpo político medieval à pessoa política moderna¹

António Bento
Universidade da Beira Interior
PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura
Covilhã, Portugal
abento@ubi.pt

Abstract: This text will analyze two political fictions which are at the heart of the two great figures that for centuries articulated and operated the western idea of political «union» or civil «community». The first fiction, of a theological-political character, goes back to St. Paul and is organized around the medieval notion of the «mystical body of Christ» and, by extension, the «mystical body of the Church». It is inseparable from a conception of «political body» that takes the «incarnation» of Christ as a figure, and «mediation», «incorporation» and «reciprocal inclusion» as operating concepts. The second fiction, of a purely juridical character, and clear Hobbesian influence, is structured around the modern notion of «person» and distances itself, as much as it can, from the medieval understanding of «political body» to privilege instead the juridical «personification» understood as political «representation». In fact, in Thomas Hobbes' *Leviathan*, the *Commonwealth* is no longer the result of the «incarnation» or «mediation» of a political body, but is instead the result of the representation of a «political person», or «artificial person», a representation that «disincarnates» and «disembodies» the «community». In this way, if medieval «mediation» is corresponded, *grosso modo*, by a «body» or an «embodiment», modern «representation» is corresponded by a «person» or a «personification». This second fiction, to which Thomas Hobbes attributes a terrifying figure and an irresistible power, substitutes «mediation» for «representation», «incarnation» for «personification», in short, it substitutes the *theological* for the *juridical*.

Keywords: body, church, *corpus christi mysticum*, Hobbes, incarnation, Kantorowicz, person, representation.

¹ *Nota Bene:* Este texto retoma, com novos dados e uma orientação distinta, algumas das problemáticas por nós já abordadas em duas publicações anteriores: i) António Bento, “Corpo Político, Pessoa Política, Movimento Político”, in *Ditadura*, Cássio Corrêa Benjamin, Rogério Antônio Picoli, Fábio de Barros Silva, Roberto Bueno, (São Paulo: Editora Max Limonad, 2017), 91-122; ii) António Bento, “Secularização do *corpus mysticum* da Igreja na *persona mystica* do Estado: Carl Schmitt e Ernst Kantorowicz”, in *Secularização e Teologia Política*, António Bento, José Maria Silva Rosa, José António Domingues (Lisboa: Edições Documenta, 2019), 69-92.

1. Corpo Político

As comparações e analogias entre a «comunidade» política ou civil e o «corpo» humano são inúmeras em todas as civilizações e em todas as épocas. Enumerar as suas ocorrências, identificá-las, organizá-las e tipificá-las, num mero esforço de comparação e síntese, seria uma tarefa tão enfadonha quanto inútil. Por essa razão, para o nosso propósito basta referir que no mundo europeu – tanto no pagão como no cristão – a expressão «corpo político», para além de conhecer um uso retórico em cujos meandros semânticos não podemos agora entrar, designa antes de mais o processo de constituição de uma união ou identidade política, a saber, a fundação e a instituição de uma «comunidade», o que nos conduz imediatamente para uma rápida descrição e análise dos dois usos maiores da expressão, a saber, aqueles que no decurso da Idade Média cunharam a fisionomia da noção: o uso *jurídico* (civilista) e o uso *teológico-político* (canónico) do conceito de «corpo político». Por razões que adiante se tornarão claras, privilegiaremos na nossa exposição a descrição do conceito de «corpo político» na sua relação com a *encarnação*, fenómeno central não apenas na teologia política medieval, mas também na ontologia política moderna, como teremos a oportunidade de verificar a partir de um exame sucinto da teoria política de Thomas Hobbes.

Foi São Paulo quem declarou e formulou a «comunidade» dos cristãos como um «corpo» cuja cabeça é Cristo.

Começo pela *Epístola aos Coríntios*:

Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam *um só corpo*. Assim acontece também com Cristo. Pois fomos todos baptizados num só Espírito para ser *um só corpo*. [...] Mas Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que *não haja divisão no corpo*, mas os membros tenham igual solicitude uns com os outros. Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria. Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, a cada um por sua parte.²

Prossigo com a *Epístola aos Romanos*:

Pois assim como num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função, de modo análogo, nós somos muitos e formamos *um só corpo em Cristo*, sendo membros uns dos outros [*alter alterius membra*].³

Engenhoso inventor e formulador do «corpo político» cristão, o hebreu Saul de Tarso concebeu a comunidade cristã em torno de uma singular e operosa mística da *encarnação*. Com efeito, é através do poder configurador da *encarnação* que a doutrina teológica do *corpus Christi* se torna no motor político do cristianismo. Mais do que um dogma, Paulo

² 1 Co 12, 12-27.

³ Rom., 12, 4-5.

concebe a *encarnação* como a figura teológico-política originária que dá unidade e confere autoridade à comunidade dos fiéis. A *encarnação* é a figura que permite a *unidade* do Pai e do Filho sob a forma de uma *inclusão recíproca*, efectivando a união substancial entre Deus e a sua *persona* humana. Esta inclusão recíproca de Deus no Homem e do Homem em Deus, do Pai no Filho e do Filho no Pai é a estrutura originária da *encarnação*:

Filipe diz a Jesus: ‘Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta!’ Diz-lhe Jesus: ‘Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces, Filipe? Quem me vê, vê o Pai. Como podes dizer: ‘Mostra-nos o Pai’? Não crês que estou no Pai e que o Pai está em mim? As palavras que vos digo, não as digo por mim mesmo, mas o Pai, que permanece em mim, realiza as suas obras. Crede-me: eu estou no Pai e o Pai em mim.’⁴

A «incorporação» no seio da comunidade (Igreja) de que Cristo é a cabeça e os fiéis os membros concebe-a Paulo como a implicação do fiel no corpo de Cristo e como a penetração de Cristo em cada um dos corpos dos fiéis. O «corpo eucarístico» de Cristo é, por conseguinte, o corolário necessário do «corpo eclesial» de Cristo, pois é precisamente através deste sacramento que a *inclusão recíproca* dos corpos uns nos outros é assegurada: «Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim, e eu nele»⁵. O que isto significa é que a *inclusão recíproca* que determina a relação Deus-Cristo é reiterada na relação Cristo-Fiéis sob o modo de uma *união por incorporação*. Eis, em suma, a «corporização» política especificamente cristã:

Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. Eu lhes darei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um: Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade.⁶

A *encarnação*, como a própria palavra o indica, é a produção de *visibilidade* mediante a *carne*. Mas, se o «corpo político» cristão se configura imediatamente como «carne», isto é, como um «corpo histórico» simultaneamente portador de uma queda e anunciador da sua própria redenção, é unicamente porque na fenomenologia paulina do divino Deus (o Pai) toma necessariamente corpo no Homem (o Filho). Como discípulo consequente de Paulo, Tertuliano dirá, mais tarde, que a «carne» é uma «ignomínia necessária à fé» (*necessarium dedecus fidei*), acrescentando, porém, que a carne é o «cerne da salvação» (*caro salutis est cardo*). O esquematismo da doutrina da *encarnação* de Paulo é, pois, simples, mas efectivo e pregnante: se foi pela «carne» que o pecado e a corrupção vieram, será pela *encarnação* que o pecado e a corrupção serão redimidos. A carne, por conseguinte, não é aqui a simples matéria indeterminada de um «corpo político» qualquer, mas a própria substância de um corpo soteriológico que a Igreja, enquanto «corpo místico de Cristo», se encarregará de custodiar. A

⁴ João, 14, 8-11.

⁵ João, 6, 56.

⁶ João, 17, 21-23.

«carne» é, pois, a figura do «corpo político» cristão; por causa do pecado, ela pode a todo o momento dissolver o corpo, mas, precisamente, o engenho teológico de Paulo está em que a *encarnação* esteja sempre por fazer: ela não termina com a *encarnação* de Cristo. Não por acaso, a *Ecclesia*, a comunidade política constituída pelos fiéis cristãos, é dita *corpus Christi mysticum*. A pertença a este «corpo eclesial» é objecto de uma permanente renovação graças à «comunhão», a qual consiste em que cada um dos membros desse grande *corpo místico de Cristo* que é a Igreja, ingira, sob a forma do pão eucarístico, o terceiro corpo de Cristo: o corpo *sacramental* – que se soma ao corpo *histórico* e ao corpo *eclesial*.

Com efeito, devemos aqui recordar que nos primeiros tempos da formação da Igreja, e de acordo com a tradição teológica do cristianismo, os três corpos de Cristo – o corpo *histórico*, o corpo *sacramental* e o corpo *eclesial* – são objecto de uma cesura que passa entre o primeiro e o segundo corpo, ao passo que alguns séculos mais tarde – já no decorrer do século XII – essa cesura se efectua entre o segundo e o terceiro corpo. Cito, sobre este assunto, o excelente estudo do teólogo católico Henri de Lubac, que, na minha opinião, capturou e analisou muito bem este problema na obra *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (1944): «Dos três termos [...] que se tratava de organizar entre si [...], corpo *histórico*, corpo *sacramental* e corpo *eclesial*, outrora a cesura foi posta entre o primeiro e o segundo, vindo depois a ser posta entre o segundo e o terceiro. Tal é, em resumo, o facto que domina toda a evolução das teorias eucarísticas».⁷

O que aqui acontece é que uma nova fórmula binária, que se traduz numa relação de oposição entre o *corpus verum* (ou *corpo real* de Cristo) e o *corpus mysticum* de Cristo se substitui lentamente à tradicional fórmula ternária, sendo que, ao mesmo tempo em que se dá essa substituição, o conteúdo da oposição entre *corpus verum* e *corpus mysticum* é intensificado e duplicado pela oposição entre *invisível* e *visível*.

A Igreja deixa agora de significar o *corpus verum* e passa a significar o *corpus mysticum* de Cristo. Paradoxalmente, a Igreja será daí em diante tanto mais “visível” quanto mais ela se reivindicar do e identificar com o *corpus mysticum* de Cristo. Mas, seja como for, esse corpo de que a Igreja é o significante, o *corpus Christi*, é sempre, até ver... um corpo *histórico* desaparecido e um corpo *real* invisível e ausente que apenas o sacramento e consagração do pão e do vinho na Eucaristia tornam visível e presente. A invisibilidade

⁷ Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2009), 288.

originária deste corpo é um fantasma que persegue todos os que sofrem da dor de uma *ausência de corpo* e que, nessa dor, fundam a sua comunhão ou comunidade – a Igreja.⁸

Desaparecido, o corpo *real* de Cristo tornou-se invisível. E a invisibilidade da Igreja não é senão a invisibilidade do *corpus verum* de Cristo. Por isso deve a Igreja, precisamente enquanto «corpo místico de Cristo», ser sumamente visível; e daí também a sua obsessão com o visível: fazer ver o invisível para fazer crer no visível.

Com efeito, pode dizer-se que a partir de meados do século XII, de maneira progressiva, mas irreversível, a estrutura binária do *corpo real* vs *corpo místico* de Cristo se sobrepõe à estrutura ternária dos corpos *histórico, sacramental e eclesial* de Cristo.

Antes, porém, de passar à análise desta tese, dela extraindo todas as consequências, devo primeiro dedicar algumas palavras à evolução medieval da expressão «*corpus mysticum*» de Cristo. De acordo com os autores que se consagraram ao estudo deste assunto, nomeadamente Henri de Lubac, e, sobretudo, depois do monumental trabalho de erudição e de síntese que é *The King's Two Bodies* de Ernst Kantorowicz, convencionou-se reconhecer que até meados do século XII a expressão «*corpus mysticum*» qualificava a *Eucaristia*. Mas, precisamente, daí em diante, «*corpus mysticum*» passará a qualificar a própria *Igreja*. Reciprocamente, o «*corpus verum*», que até então qualificara a *Igreja*, passará a partir de então a qualificar a *Eucaristia*. Nesta complexa operação de transmutação de propriedades, os adjectivos «*mysticus*» (oculto) e «*verum*» (verdadeiro, real e como tal cognoscível) trocam, por assim dizer, de posição. Este problema, parecendo à primeira vista simples, é, no fundo, um problema relativamente complexo. Temos, pois, o seguinte esquema:

Até 1150: *Corpus mysticum* de Cristo = Eucaristia

Corpus verum de Cristo = Igreja

Após 1150: *Corpus mysticum* de Cristo = Igreja

Corpus verum de Cristo = Eucaristia

Mas, o que significa verdadeiramente este quiasma? Bem vistas as coisas, a expressão «*corpus verum*» ou «corpo real de Cristo» não é nem menos “mística” nem menos fictícia do que a expressão «*corpus Christi mysticum*». E também não se trata de saber quantas pessoas

⁸ Como um dia observou Franz Kafka acerca da relação que os mártires mantêm com o corpo, pensando eventualmente na crucificação de Jesus de Nazaré: «Os mártires não menosprezam o corpo. Deixam que seja elevado na cruz. Neste ponto estão de acordo com os seus adversários». Franz Kafka, *Considerações sobre o pecado, o sofrimento, a esperança e o verdadeiro caminho*, tradução de Cristina Terra da Motta (Lisboa: Hiena Editora, 1992), 19.

cabem num corpo nem de quantos corpos necessita uma pessoa para ser «pessoa jurídica». O interessante – e politicamente problemático – é procurar saber o que ocorre quando se transita do «corpo», isto é, da *mediação*, para a «pessoa», isto é, para a *representação*, o que adiante faremos socorrendo-nos de uma tese explícita, embora não suficientemente desenvolvida e argumentada pelo próprio, de *Os dois corpos do rei* de Ernst H. Kantorowicz.

Começemos, para já, pelo «*corpus Christi mysticum*». O que é que a tradição da teologia cristã nos diz do corpo místico de Cristo? Em primeiro lugar, que esse corpo, que brilha pela sua ausência, é objecto de uma busca permanente. Com efeito, a doutrina começa por chamar a nossa atenção para o facto de faltar um corpo que se procura obsessivamente. A busca deste corpo dá-se numa espécie de peregrinação em direcção a um lugar marcado por um desaparecimento. Digamos que «há um discurso – um *Logos*, uma teologia, etc. – mas que falta um corpo»⁹ a esse discurso. É preciso, enfim, que o espírito encontre um corpo, é preciso que o discurso encarne e dê lugar a uma verdade. Daí a fórmula *Hoc est corpus meum* («Este é o meu corpo»). Na verdade, esta afirmação da Eucaristia recorda um desaparecimento ao mesmo tempo que reclama uma efectividade – litúrgica e sacramental – que nasce e se funda nesse desaparecimento.

O que isto quer dizer é que o problema inicial do «místico» surge com uma pergunta: – “Onde está o corpo de Cristo?” É esta pergunta que mobiliza a doutrina eclesiológica do corpo místico de Cristo. Diante do túmulo vazio, Maria Madalena diz: «Não sei onde o puseram». E, ignorando que se dirige ao próprio ressuscitado, interroga aquele que passa: «Se foste tu que o levaste [ao corpo] diz-me onde o puseste».¹⁰ Ora, é esta busca permanente e incessante que identifica e organiza todo o discurso apostólico. Dir-se-ia que o *corpo* de Jesus sofre do problema de “ter existido antes”, de “estar momentaneamente inacessível algures”, e de “regressar” mais tarde. Consequentemente, nunca é demais insistir que o corpo místico dos apóstolos ou o *corpus Ecclesiae mysticum*, é, portanto, um corpo que falta e que, como tal, se deve procurar. Como já disse, este *corpo que falta*, ou este *corpo em falta*, configura *em si*

⁹ Michel de Certeau, *La fable mystique, I XVI-XVII siècle* (Paris: Gallimard, 1982), 108.

¹⁰ João, 20, 13 e 15. O escritor D. W. Lawrence, retomando, por sua conta, a lenda do “Grande Inquisidor” de Dostoievski, é o autor de um extraordinário conto, chamado *O Homem que Morreu*, no qual o autor imagina Cristo vagueando, moribundo, pelos arredores de Jerusalém. O escritor britânico descreve os dias que se seguiram imediatamente à sobrevivência de Jesus após a crucificação. Os seus carrascos haviam-no despregado demasiado cedo da cruz: «“Não tenhas medo”, disse o homem da mortalha [ao camponês que o acolhera em sua casa e que lhe tratara das feridas e o ajudara na mudança das ligaduras]. “Não estou morto. Sepultaram-me cedo demais. Então ergui-me. Mas, se me descobrem, farão o mesmo outra vez”». Neste seu conto, D. H. Lawrence ocupa-se de um Cristo convalescente que, sobrevivendo à crucificação, procura daí em diante a solidão e o anonimato entre os homens, recusando obstinadamente a cupidez do amor cristão: agora já nada pretende saber do ardor e do ímpeto de dar sem nada receber. D. H. Lawrence, *Amor no feno e outros contos*, tradução de Maria Teresa Guerreiro (Lisboa: Editora Assírio & Alvim, 1988), 125-168.

mesmo um desaparecimento fundador. Como observa Michel de Certeau num excelente estudo consagrado à mística medieval que aqui seguimos: «O cristianismo institui-se à volta da perda de um corpo, da perda do corpo de Jesus, duplicada pela perda do “corpo” de Israel, de uma “nação” e da sua genealogia. [...] Na tradição cristã, uma privação inicial de corpo não cessa de suscitar instituições e discursos que são os efeitos e os substitutos dessa ausência: corpos eclesiásticos, corpos doutrinários, etc.».¹¹

Esta oposição, já perceptível na Baixa Idade Média, entre o *corpus verum* e o *corpus mysticum* da Igreja reforça-se e intensifica-se com a Reforma: «Jesus tem um corpo *real* e um corpo *místico* na terra... Nós aderimos ao seu corpo *real* pela comunhão na *Eucaristia*, e ao seu corpo *místico* pela comunhão na *Igreja*» – diz Pierre de Bérulle, o cardeal e teólogo oratoriano francês que no século XVII se consagrou à conversão dos protestantes. «Esta oposição» – sublinha ainda Michel de Certeau – «atravessa os próprios meios católicos que, levados pela apologética anti-protestante, tanto sublinham o carácter exterior e visível da Igreja, como buscam no “espiritualismo” um contraponto à politização do Estado ou do “mundo”». ¹²

Mas, de onde procede, afinal, o conceito da Igreja como *corpus Christi*?

Para Ernst Kantorowicz, o conceito da Igreja como *corpus Christi* remonta a São Paulo. Todavia, o conceito da Igreja como *corpus mysticum Christi*, cuja cabeça era Cristo e cuja cabeça visível era o vigário de Cristo, o pontífice romano, era relativamente novo no século XII. Aliás, até ao seu aparecimento no século XII, a expressão *corpus mysticum* não possuía qualquer lastro na tradição bíblica. Henry de Lubac considera que é sobretudo durante o século XIII que a expressão se vai fixando no vocabulário teológico como um adquirido da linguagem cristã, sendo usada de um modo simultaneamente técnico e corrente: «Começa a falar-se correntemente do corpo místico, já sem qualquer relação com a Eucaristia, na própria

¹¹ Certeau, *La fable mystique*, 109-111.

¹² Certeau, *Ibid.*, 127. A respeito da utilização polémica da noção de «Igreja visível» no combate entre católicos e protestantes no período que antecede imediatamente a eclosão da Reforma, Henri de Lubac diz-nos que os teólogos da cúria romana, com as suas pretensões de domínio sobre o poder temporal dos príncipes, tinham feito uma «assimilação excessiva do “corpo místico” ao “corpo visível” da Igreja, em benefício do elemento mais exterior da Igreja nas suas formas mais contingentes – o poder reivindicado pelo Papado sobre as coisas temporais. Imprudência que será paga de modo muito caro. Os protestos de um Wyclif, de um Jean Huss, de um Lutero ou de um Calvino, vão atingir, muito para lá dessas deformações, o próprio catolicismo, e os excessos inversos da sua reacção “espiritualista” irão dissociar totalmente o corpo místico de Cristo do corpo visível da Igreja». Lubac, *Ibid.*, 131-132. Sobre o nexa causal entre a *encarnação* e a “visibilidade da Igreja” consideradas sob um ponto de vista católico, consulte-se o ensaio de Carl Schmitt “Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine Scholastische Erwägung”, *Summa*, 2 (1917), 71-80. Para uma apresentação sucinta do problema histórico da “visibilidade da Igreja” na luta entre católicos e protestantes durante a República de Weimar, consulte-se António Bento, “A secularização do *corpus mysticum* da Igreja na *persona mystica* do Estado: Carl Schmitt e Ernst Kantorowicz”, in *Secularização e Teologia Política*, edição de António Bento, José Maria Silva Rosa e José António Domingues (Lisboa: Edições Documenta, 2019), 76-79.

medida em que as teorias sobre a Igreja, seja na sua realidade visível ou na sua vida misteriosa, vão desenvolver-se fora do quadro sacramentário». ¹³ O teólogo católico francês acredita que «desde o século XIII, bem ou mal compreendida, a fortuna da expressão *corpus mysticum* nunca mais conheceu declínio até ao século XVI». ¹⁴

Sabemos que a expressão *corpus mysticum* ganhou proeminência com a controvérsia sobre a Eucaristia, quando, no século XII, os teólogos sugeriram que o corpo no qual Cristo tinha sofrido era o seu corpo próprio e verdadeiro (*proprium e verum corpus*), ao passo que a Eucaristia era o seu corpo místico. Assim, à medida que progressivamente se põe a ênfase na presença real de Cristo no sacramento – uma doutrina que culminou finalmente no dogma da transubstanciação de 1215, segundo o qual a Eucaristia era oficialmente designada como *corpus verum* – deu-se o desenvolvimento do termo *corpus mysticum* como uma designação da Igreja nos seus aspectos institucionais e eclesiológicos. Estávamos no começo da chamada secularização da Igreja medieval, num momento crítico da história da Igreja. Vejamos o modo como Kantorowicz apresenta o problema:

Nessa altura, no campo do dogma e da liturgia, teve origem essa ideia cujos determinantes universais e efeitos finais dificilmente podem ser sobrestimados. *Corpus mysticum*, na linguagem dos teólogos carolíngios, não se referia de modo algum ao corpo da Igreja, nem à unicidade e unidade da sociedade cristã, mas à hóstia consagrada. Com poucas exceções, esse continuou a ser, durante vários séculos, o significado oficial do “corpo místico”, ao passo que a Igreja ou sociedade cristã continuava a ser conhecida como o *corpus Christi*, de acordo com a terminologia de São Paulo. Foi apenas num estranho e desconcertante desenvolvimento – *un curieux chassé-croisé* – que, finalmente, por volta de meados do século XII, essas designações mudaram de significado [...] Ou seja, o termo paulino, que originariamente designava a Igreja Cristã, passava agora a designar a hóstia consagrada; inversamente, a noção de *corpus mysticum*, até aí usada para descrever a hóstia, foi gradualmente transferida – depois de 1150 – para a Igreja como corpo organizado da sociedade cristã unida no sacramento do Altar. Em suma, a expressão “corpo místico”, que originariamente tivera um significado litúrgico e sacramental, assumiu uma conotação de sentido sociológico. Foi nesse sentido sociológico que, finalmente, Bonifácio VIII definiu a Igreja como “um corpo *místico* cuja cabeça é Cristo”. ¹⁵

De acordo com Kantorowicz, se é verdade que o novo termo *corpus mysticum* vinculava o organismo *visível* da Igreja à esfera litúrgica anterior, ao mesmo tempo concebia a Igreja como um corpo político e legal, situando-a no mesmo nível dos corpos políticos seculares que então se começavam a confirmar como entidades auto-suficientes.

¹³ Lubac, *Ibid.*, 129.

¹⁴ Lubac, *Ibid.*, 133.

¹⁵ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 195-196.

Curiosamente, quando a Igreja e a burocracia eclesial se consolidaram como «corpo político de Cristo», o sector do mundo secular proclamou-se como o «sacro Império». Com efeito, segundo Kantorowicz, «o *corpus mysticum* espiritual e o *sacrum imperium* secular surgem simultaneamente – por volta da segunda metade do século XII».¹⁶ Tal corresponde a um daqueles momentos de imitação recíproca entre o papado e o império que Kantorowicz tão bem apresenta e analisa, não apenas na sua obra mais conhecida, *Os dois corpos do rei*, mas também em alguns dos seus ensaios dispersos, recolhidos, após a sua morte, em *Selected Studies*.¹⁷ Nessa altura, os teólogos e os canonistas passaram a distinguir entre os «dois corpos do Senhor» – um o *corpus verum* individual no altar, a hóstia, e, o outro, o *corpus mysticum* colectivo, a Igreja.

Ernst Kantorowicz chama, neste passo, a atenção do leitor para o facto de a mudança terminológica pela qual a hóstia consagrada se tornara no *corpus naturale* e o corpo social da Igreja no *corpus mysticum* coincidir com o momento em que as doutrinas jurídicas da estrutura corporativa e orgânica da sociedade ganharam um notório ascendente, moldando de modo decisivo o pensamento político na Baixa Idade Média. Nas obras dos teólogos desse período, era um tal padrão orgânico e corporativo que fornecia a norma de interpretação do *corpus mysticum*.

Ora, segundo Kantorowicz, foi São Tomás de Aquino quem primeiro aplicou o termo «corpo místico» à Igreja como fenómeno social. Na esteira de João de Salisbúria e de Isaac de Stella, o doutor angélico comparava o *corpus mysticum* ao corpo natural do homem. Apesar de respeitar a tradição segundo a qual o corpo místico pertencia à esfera litúrgica e sacramental, opondo-se deste modo ao *corpus verum* representado pela hóstia consagrada, Aquino permite-se uma certa liberdade de interpretação quando fala dos dois corpos de Cristo – o verdadeiro e o místico – sem qualquer referência ao pão eucarístico. O que isto quer dizer é que o *corpus verum* deixou gradualmente de significar exclusivamente a «presença real» de Cristo no sacramento. Com efeito, na interpretação que Kantorowicz faz de certas passagens da *Suma Teológica*, o «corpo verdadeiro» de Cristo não significa já o Cristo eucarístico do altar, mas o Cristo como ser individual, físico e encarnado, cujo «corpo natural» se tornava, sociologicamente, no modelo do corpo místico supra-individual e colectivo da Igreja. Contudo, o símile antropomórfico que comparava a Igreja e os seus membros com um corpo humano era acompanhado por uma comparação mais específica, a saber: a Igreja como *corpus mysticum* era comparada com o corpo individual de Cristo, com o seu *corpus verum*

¹⁶ Kantorowicz, *Ibid.*, 197.

¹⁷ Kantorowicz, *Selected Studies* (New York: J.J. Augustin Publisher, 1965). Voltaremos a este assunto adiante.

ou *naturale*. Por conseguinte, o corpo natural individual de Cristo era compreendido nesta imagem antropomórfica como um organismo que adquiria funções sociais e corporativas.

O desenvolvimento deste símile e a mudança terminológica e conceptual que nele se cunha, não ficaram, porém, por aqui. Com efeito, Kantorowicz considera que com a elevação do místico a jurídico (ou com o rebaixamento, ou, ainda, com a indistinção ou neutralização, consoante a perspectiva que se adopte) é a própria noção de *corpus mysticum*, até então uma noção estritamente sacramental, que se seculariza. Ora, o significado político desta “secularização” só pode ser o de uma des-sacramentalização ou, por assim dizer, uma “estatalização” do *corpus mysticum* de Cristo, que passa de um simples *corpo* a uma *corporação*:

Até então, o costume havia sido o de falar da Igreja como o “corpo místico de Cristo” (*corpus Christi mysticum*) que apenas faz sentido em termos sacramentais. Agora, no entanto, a Igreja, que havia sido o corpo místico de Cristo, tornava-se *um* corpo místico por direito próprio. Ou seja, o organismo Igreja tornava-se um “corpo místico” num sentido quase jurídico: uma corporação mística. A mudança na terminologia não foi introduzida por acaso. Significava apenas mais um passo de modo a permitir que a instituição corporativa clerical do *corpus ecclesiae iuridicum* coincidisse com o *corpus ecclesiae mysticum* e, com isso, “secularizasse” a noção de “corpo místico”.¹⁸

Esta coincidência entre o corpo *jurídico* da Igreja e o corpo *místico* da Igreja só pôde acontecer porque o conceito litúrgico anterior de *corpus mysticum* se transformou numa noção organológica ou jurídica relativamente neutra. Na verdade, a Igreja torna-se tanto mais “visível” quanto mais o seu desempenho se aproxima da sua essência: a *mediação*. Talvez por isso se deva aqui inverter uma célebre fórmula de Carl Schmitt, e a “visibilidade” da Igreja exija, não tanto uma «compressão do pneumático no jurídico» (*die Einengung des Pneumatischen ins Juridische*)¹⁹, mas uma «compressão do jurídico no pneumático». Com efeito, o teólogo francês Henri de Lubac, no seu estudo *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (1944), chamou justamente a esta transformação do litúrgico em jurídico uma «degenerescência» do conceito de *corpus mysticum*, uma «degenerescência» que ele atribui à enorme influência política dos teólogos do Papa Bonifácio VIII:

É conhecido o uso – deveria talvez dizer-se o abuso – que, no plano das reivindicações de poder, alguns dos teólogos agrupados em torno de Bonifácio VIII vão fazer da expressão [*corpus mysticum*]. [...] Mas, ao aplicarem deste modo à ordem jurídica e social uma palavra cujas ressonâncias eram todas “místicas” e

¹⁸ Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 201.

¹⁹ Carl Schmitt, “Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine Scholastische Erwägung”, *Summa*, 2 (1917), 79.

espirituais, a sua doutrina marcará uma espécie de degenerescência do *corpus mysticum*, expondo o poder eclesiástico aos ressentimentos dos príncipes e às polémicas dos seus teólogos.²⁰

Contudo, até que aquela «compressão do místico no jurídico» se tornasse efectiva e, por assim dizer, canónica, foi preciso esperar pela guinada que São Tomás de Aquino fez sofrer ao aspecto litúrgico e sacramental que o conceito de *corpo místico* adquiriu desde a Igreja cristã primitiva até praticamente meados do século XIII, o assim chamado «século dos juristas». Observa Kantorowicz:

Esta última ligação com a esfera do altar foi, contudo, cortada quando Tomás de Aquino escreveu: “Pode-se dizer que cabeça e membros, em conjunto, são como uma única pessoa mística”. Nada poderia ser mais surpreendente que esta substituição *bona fide* de *corpus mysticum* por *persona mystica*. Aqui, a materialidade misteriosa que o termo *corpus mysticum* ainda abrigava – quaisquer que possam ter sido as suas conotações –, foi abandonada: “O *corpus Christi* foi transformado numa corporação de Cristo”. Foi trocado por uma abstracção jurídica, a “*pessoa mística*”, uma noção remanescente, na verdade sinónima, de “*pessoa fictícia*”, a *persona repraesentata* ou *ficta*, que os juristas haviam introduzido no pensamento legal e que será encontrada na base de grande parte da teorização política da Baixa Idade Média.²¹

Como podemos constatar, a tese de fundo de Ernst Kantorowicz é a de que com a reformulação jurídica da base sacramental do *corpus Christi* a Igreja se transforma numa *pessoa* jurídica, deixando de ser apenas um mero *corpo* sacramental: ao aceder ao *status* de *corpus mysticum*, o *corpus Christi* da Alta Idade Média transfigura-se, e, com essa transfiguração, é a própria Igreja que, na Baixa Idade Média, se transforma numa *persona mystica*. A utilização progressiva da noção de *corpus mysticum* como sinónima de *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum* e outras similares, terá aberto, segundo Kantorowicz, o caminho para a descrição da Igreja como *corporação* ou *pessoa* jurídica:

Os juristas chegavam, dessa forma, como os teólogos, a uma distinção entre *corpus verum* – o corpo tangível de uma pessoa individual – e *corpus fictum*, o colectivo corporativo intangível e existente apenas como uma ficção da jurisprudência. Portanto, por analogia com o emprego teológico, bem como em contraste com pessoas naturais, os juristas definiam as suas pessoas fictícias, não raras vezes, como “corpos místicos”.²²

As consequências práticas desta mudança terminológica são claras para Kantorowicz. Na medida em que a Igreja passa a ser considerada como um governo similar ao de qualquer

²⁰ Lubac, *Ibid.*, 130.

²¹ Kantorowicz, *Ibid.*, 201-202.

²² Kantorowicz, *Ibid.*, 209.

corporação secular, é o próprio conceito de *corpus mysticum* que se vê carregado de um conteúdo político secular. O *corpus mysticum*, um conceito originariamente litúrgico, que antes significara o Sacramento do Altar, passa de ora em diante a significar o «corpo político», ou *corpus iuridicum* da Igreja, e a ser usado na Igreja hierárquica sobretudo como um meio de exaltar a posição política do Papa: «Tal como todos os membros do corpo natural se referem à cabeça, assim também todos os fiéis do corpo místico da Igreja se referem à cabeça da Igreja, o Pontífice Romano».²³

Paulatinamente, o conceito de *corpus mysticum* perde grande parte do seu significado transcendental, vindo a ser *secularizado* e *politizado* pela própria Igreja e no interior da Igreja, até que, finalmente, passou a ser um oportuno símile de que os teóricos do Estado secular nascente se apropriaram, manipulando-o, de modo a dotarem as instituições do *Leviathan* de uma certa auréola e magnificência religiosas. Não é, portanto, de admirar que ele se tenha tornado numa oportuna e apetecível presa do pensamento dos estadistas, juristas e académicos que então começavam a edificar e a desenvolver as bases das novas doutrinas dos Estados territoriais e seculares nascentes. Do *corpus ecclesiae mysticum* ao *corpus reipublicae mysticum*, do «corpo místico da Igreja» ao «corpo místico do Estado», foi um passo muito curto, mas foi, evidentemente, um passo necessário e certamente também um passo de longo alcance, repleto de consequências, pois uma vez articulada pela Igreja a ideia de uma comunidade política assente num *corpo místico*, não restou ao Estado secular senão seguir e desenvolver essa noção até ao extremo, respondendo pelo estabelecimento de um contratipo. Foi deste modo, como consequentemente observa Kantorowicz, que a *fórmula teológica* «“o corpo místico da Igreja, cuja cabeça é Cristo”», foi substituída pela *fórmula jurídica* «“O corpo místico da *respublica* cuja cabeça é o Príncipe”».²⁴

Contudo, apesar das analogias existentes entre a Igreja e o Estado, ou apesar das apropriações pelo Estado das fórmulas eclesiais, há que sublinhar e deixar claro que até ao final do século XIII a ideia de um Estado existindo apenas em função de si mesmo era uma ideia estranha, uma ideia, por assim dizer, sem pés para caminhar por si mesma. E apesar de São Tomás de Aquino ter utilizado, como alternativa a *corpus mysticum*, a estranha e heterodoxa expressão *persona mystica*, antecipando já a substituição do jargão litúrgico pelo jargão jurídico, será necessário esperar quase três séculos até que o Estado seja finalmente *personificado*. Com efeito, até então o Estado não era uma «pessoa fictícia», mas um todo

²³ Kantorowicz, *Ibid.*, 203.

²⁴ Kantorowicz, *Ibid.*, 261.

orgânico ou organológico, e a passagem do *corpus mysticum* da Igreja à *persona mystica* do Estado não é isenta de problemas:

Para o dizer de forma sucinta, o *regnum* ou *patria* não era “personificado” (*personified*) – era “corporificado” (*bodified*). É sobretudo porque o Estado podia ser concebido como um “corpo”, que se podia construir a analogia com o corpo místico da Igreja. O paralelo, por assim dizer, articulava-se com a palavra *corpus*, e não com a palavra *persona*, tal como os teólogos reflectiam sobre o *duplex corpus Christi*, e não sobre a *duplex persona Christi* – o que, de qualquer modo, teria sido um tanto ou quanto nestoriano.²⁵

Finalmente, uma última palavra sobre os intercâmbios e as influências recíprocas entre o Estado e Igreja a que atrás aludimos e sobre as suas consequências para o esclarecimento da noção de «secularização», tal como esta é empregue por Kantorowicz no conjunto da sua obra.

Ernst Kantorowicz foi, sem dúvida, o medievalista que melhor mostrou, com profusão de documentos e notório engenho especulativo, a origem medieval do conceito absolutista de «Mistérios do Estado», bem assim como os modos de repercussão deste conceito na política estatal moderna. A questão que Kantorowicz levanta, e à qual ele responde modo inequívoco, é a seguinte: «Como, por que vias e graças a que técnicas os *arcana ecclesiae* espirituais terão sido transferidos para o Estado, de modo a produzirem os novos *arcana imperii* seculares do absolutismo?». ²⁶

Com efeito, no ensaio «Mistérios do Estado. Um conceito absolutista e as suas origens na Baixa Idade Média», Kantorowicz compraz-se em sublinhar o modo como, mediante um mimetismo recíproco, a *imitatio imperii* pelo poder espiritual era contrabalançada por uma *imitatio sacerdotii* por parte do poder secular. Do seu ponto de vista, a imitação recíproca de emblemas, símbolos, privilégios e prerrogativas e o intercâmbio de direitos honoríficos entre *sacerdotium* (*pontífice coroado*) e *regnum* (*imperador mitrado*) levaram a que no final da Idade Média o papado surgisse como «uma monarquia absoluta e racional assente numa base mística, enquanto na mesma altura o Estado tendia cada vez mais a tornar-se uma quase-Igreja e, sob outros aspectos, uma monarquia mística assente numa base racional». ²⁷

Efectivamente, a secularização política de conceitos teológicos – e, em primeiro lugar, a secularização do conceito de «realeza» – é tanto mais importante quanto, no entender de Kantorowicz, a aplicação de uma linguagem teológica a instituições seculares teve como

²⁵ Kantorowicz, *Ibid.*, 270-271.

²⁶ Kantorowicz, “Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins”, in *Selected Studies*, (New York: J.J. Augustin Publisher, 1965), 382.

²⁷ Kantorowicz, *Ibid.*, 382.

efeito uma, pode dizer-se, entronização ou divinização do Estado moderno, elevando o Estado secular à esfera do «mistério».²⁸ Para tal terá contribuído o intercâmbio de vocabulário entre os comentadores canonistas e os comentadores civilistas – e, por vezes, a confusão, se não mesmo a indistinção dos respectivos léxicos –, o qual estaria na origem, segundo Kantorowicz, da figura jurídica medieval conhecida por «Mistérios de Estado». Foi precisamente desta troca e desta mistura turva de fórmulas entre o direito canónico e o direito romano – mescla que Kantorowicz rotula de «*águas salobras*» («brackish waters») – que resultou aquela «*lingua mezzo-teologica*» dos juristas medievais que tornou possível a dignificação e a elevação do Estado à esfera religiosa e sobrenatural do «mistério». Observa Kantorowicz: «Os juristas de todas as especialidades recorriam livremente, sem escrúpulos ou inibições, a metáforas e comparações teológicas para desenvolver os seus pontos de vista em glosas e comentários jurídicos. Sob o efeito destes intercâmbios entre glosadores e comentadores canonistas e civilistas – quase inexistentes no princípio da Idade Média – surge algo a que então se chamará “Mistérios de Estado” e que nos nossos dias é muitas vezes designado pelo nome mais geral de “Teologia Política”».²⁹

Sob o ponto de vista expresso por Kantorowicz, que, como vimos, nos permite pensar uma continuidade entre a semântica medieval dos «mistérios da Igreja» e a semântica moderna dos «segredos de Estado», cumpre deixar claro que a chamada «laicização» ou «secularização» da esfera política é inseparável de uma sacralização da figura do Estado, que no século XVII se torna no «mistério» político por excelência. Com efeito, a manifesta dimensão teológica do «Estado absoluto» moderno, mais do que um sinal de uma redefinição política do religioso, é, sem dúvida, um sintoma inequívoco de que estamos perante uma redefinição religiosa do político.

Apontam igualmente nesta direcção as teses de autores contemporâneos tão distintos como Jean-François Courtine e Louis Marin.

Afirma o primeiro:

[Não estamos] perante um processo geral de laicização tendente à autonomização do Estado por relação aos domínios anteriormente mal diferenciados do eclesial ou do teológico-político. O que caracteriza, em primeiro lugar, a génese do Estado moderno, não é, com efeito, *primeiramente* a secularização das doutrinas eclesiástico-políticas ou teológico-políticas, secularização que conduziria finalmente a separar o poder público

²⁸ Para uma análise comparada do conceito medieval de «mistérios de Estado» e dos conceitos modernos de «segredos de Estado» e «golpes de Estado», consulte-se o nosso estudo “Ernst H. Kantorowicz (1895-1963) and Gabriel Naudé (1600-1653): From “Mysteries of State” to “Coups d’État””, in *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century*, III, Julia Pavón Benito (Turnhout: Brepols, 2015), 13-25.

²⁹ Kantorowicz, *Ibid.*, 382.

da sua marca eclesial ou sacramental, a libertá-la da sua subordinação aos fins da Cidade de Deus, a erguê-la na sua auto-suficiência fora da “ideologia” política medieval. Não! O que nos parece mais importante, e significativo, é que esse processo, aliás indiscutível, de auto-afirmação, é, pelo contrário, a determinação estritamente *teológica* dessa nova figura do Estado absoluto: a absolutização passa necessariamente e prioritariamente por uma re-sacralização do Estado.³⁰

Conclui o segundo:

Tudo se passa como se a esfera política, a esfera do poder do Estado, porque submetida a um conhecimento “objectivo”, se constituísse *ipso facto* em esfera religiosa ou revelasse por isso mesmo uma dimensão teológica que lhe seria essencial.³¹

Excurso: Encarnação / Desencarnação / Excarneação – Incorporação / Desincorporação / Excorporação

Num estudo fenomenológico consagrado ao sublime em política, Marc Richir, após prestar homenagem ao extraordinário engenho romanesco de Ernst Kantorowicz, questiona, no entanto, algumas das suas conclusões sugerindo que o autor de *Os dois corpos do rei* não distinguiu, no que o próprio chama a «semântica constitucional»³² do Estado protomoderno, entre a semântica da *encarnação* e a semântica da *incorporação* ou *corporização* (em *The King's Two Bodies* Kantorowicz utiliza sucessivamente os termos *incorporation*, *embodiment* e *bodified*). Com efeito, na sua aclamada obra, Kantorowicz estabelece uma conexão necessária entre a noção dos dois corpos do rei – isto é, entre a perpetuidade simbólica da realeza – e o problema cristão da encarnação. Richir sugere, no entanto, que há um hiato categorial que separa os dois conceitos. E sublinha a extrema dificuldade de se tomar verdadeiramente o pulso a esse problema político imenso que é a encarnação:

O pensamento teológico fracassou ao pensar o problema da encarnação na exacta medida em que confundiu incessantemente a *encarnação* e a *incorporação*. [...] O mistério da encarnação adquire sentido na medida em que o corpo de Cristo é um corpo-de-carne, corpo sem cadáver, sem *corpus*, sem corpo (*Körper*) instituído e levantado, tendo o túmulo sido encontrado vazio de qualquer corpo putrefacto. Essa carne é errante, inidentificável e impalpável...³³

³⁰ Jean-François Courtine, “L’héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l’âge classique”, in *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes* (Paris: Vrin, 1999), 18-19.

³¹ Louis Marin, *Politiques de la représentation* (Paris: Éditions Kimé, 2005), 211.

³² Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 354. Para uma análise das figurações semânticas medievais que antecipam os conceitos próprios dos estados protomodernos europeus em *Os dois corpos do rei*, veja-se Bernhard Jussen, “The King's Two Bodies Today” *Representations*, 106, (Spring 2009): 102-117.

³³ Marc Richir, *Du sublime en politique* (Paris: Éditions Payot, 1991), 91.

É claro que ambos os campos lexicais, o do *corpo* e o da *carne*, têm a sua origem no horizonte político e salvífico aberto pelo Cristianismo. Pode dizer-se que ambos são simultaneamente o fundo e a forma um do outro. Mas também é correcto observar que os termos usados pelos teólogos e filósofos medievais para corpo (*soma, corpus*) e carne (*sárx, caro*) são muitas vezes empregues de maneira indistinguível.

Segundo Richir, a metáfora da *encarnação* descreve as condições nas quais a comunidade de fiéis ainda se encontra livre de ataduras e de vínculos hierárquicos, com elementos de anarquia e de subversão agindo contra, por assim dizer, os poderes estabelecidos. Já o símile da *incorporação* ou *corporização* obedece a uma lógica de institucionalização gradual sob as formas rígidas e codificadas de uma verdadeira Igreja. Esta disjunção ou heterogeneidade entre o corpo e a carne persiste sob duas formas. Quando Cristo *altera* a sua natureza divina para encarnar toda a carne do mundo, a carne de cada um e a carne de todos; e quando a carne do mundo é simbolicamente *identificada* no corpo de Cristo. No primeiro caso dá-se uma expressão e exteriorização do uno nos muitos, no segundo, uma absorção dos muitos no uno. A transição de uma forma para outra ocorre no próprio momento da Ressureição, quando, no sepulcro vazio, a carne do corpo de Cristo é *transferida* para o corpo *descarnado* da Igreja:

Toda a dificuldade do cristianismo foi pensar esse escândalo, para o bom senso, de um corpo-de-carne sem corpo material ou empírico, imediatamente visível como uma coisa. [...] Pensar que o corpo de Cristo subtilizado no túmulo se redescobre como corpo da Igreja é praticar uma espécie de crime perfeito, já que sem cadáver. Mas, nesta economia, esta ausência de cadáver só existe para dissimular esse cadáver *monumental*, cadáver *sagrado*, que é desde então a Igreja histórica instituída como *hierarquia*.³⁴

Significa isto que com a progressiva constituição de um Estado no interior da Igreja, ou antes, com a constituição da Igreja medieval como Estado, primeiro, e como Estado entre Estados, depois, a carne errante, dispersa e volátil da comunidade cristã originária fica definitivamente fechada e hierarquizada no interior de um grande corpo – justamente um *Leviatão* – eclesiástico-estatal. E é nesta passagem da *anarquia* da *carne* para a *hierarquia* do *corpo* que o corpo místico da Igreja, cuja cabeça é Cristo, é substituído pelo corpo místico da *respublica*, cuja cabeça é o Príncipe. Sob esta perspectiva, e mediante a paráfrase de um verso de um conhecido poema de Fernando Pessoa sobre D. Sebastião, Rei de Portugal, pode talvez dizer-se que a Igreja medieval é o «cadáver adiado que procria» o Estado moderno, sendo

³⁴ Richir, *Du sublime en politique*, 91 e 92-93.

porventura este o significado mais simples e decisivo da chamada «secularização». Eis, no entanto, o modo como Richir, glosando Kantorowicz, formula o problema:

Assim como a Igreja histórica se institui simbolicamente por *desencarnação* do corpo-de-carne de Cristo, que, no entanto, é um corpo sem corpo ou sem cadáver, e por corporação ou *incorporação* desse corpo de carne num corpo instituído que vai até à representação orgânica, isto é, hierárquica, em que o chefe, o papa, é a figura visível da cabeça invisível de Cristo, é também por um movimento semelhante, poder-se-ia dizer, que a carne da comunidade política, de igual modo sem corpo e sem cadáver, se *desencarna* para se corporizar ou se *incorporar* no corpo orgânico instituído da comunidade, e no seu chefe, o rei.³⁵

Na Idade Média, sabemos-lo, *corpus* é o termo geral usado para designar a *Igreja* no seu conjunto, ao passo que *caro* designa a *Eucaristia* enquanto tal. Como, a este respeito, observa Henri de Lubac no magistral estudo sobre a Igreja e a Eucaristia na Idade Média que tem vindo a acompanhar a nossa reflexão:

Desde sempre que *caro* se disse da Eucaristia mais especificamente do que *corpus*. A coisa concebe-se facilmente, uma vez que desde São Paulo, *corpus* tinha, para além disso, um emprego dogmático de primeiro plano, ao qual *caro* não podia aspirar. Com efeito, há na acepção corrente da palavra corpo uma ideia de totalidade, simultaneamente unificada e diversificada, que é essencial à acepção paulina da Igreja. “Corpo” significa organismo, significa intercâmbio entre membros com funções variadas e coordenadas, e significa também plenitude.³⁶

Mas apesar de Cristo se ter feito carne para que nós renascêssemos no seu corpo, isso não significa que o conflito entre o corpo e carne termine com a sua *encarnação*. Muito pelo contrário. Aliás, nos tempos que correm é como se o omnipresente conceito de «corpo», hoje tão requisitado e tão fortemente mobilizado nas mais diferentes áreas da ciência e da filosofia, fosse muitas vezes incapaz de responder às perguntas, cada vez mais difíceis, que a experiência contemporânea lhe endereça. Por definição, a carne excede o corpo, excedendo também por isso o próprio significado primigénio da *encarnação*. Assim, o que o *corpo* unifica, fecha e sela, a carne divide, abre e rasga; e o que o *corpo* apropria, a *carne* expropria. A carne, em suma, resiste a fazer-se corpo. Ela é rebelde ao uno e está já sempre dividida e em permanente *stasis*. É como se na *carne* actuasse uma cesura originária que resiste à compulsão de *incorporação* ou *corporização* com um movimento no sentido oposto da *desincorporação* ou *desencarnação*. Uma resistência, precisamente, à unificação, à hierarquia, uma resistência – na formulação que lhe deu Jacob Rogozinski – a toda a

³⁵ Richir, *Ibid.*, 97.

³⁶ Lubac, *Ibid.*, 139.

«separação irreversível que institui uma parte que manda e outra que obedece». ³⁷ Numa palavra, é como se à vontade de *incorporação* ou *corporização* correspondesse uma intensificação da *excorporação* ou *desencarnação*, como se, enfim, os fantasmas da *desincorporação* e da *excarnação* agissem sobre essa grande *corporação* que é nosso corpo próprio agregado e unido a outros corpos.

De Edmund Husserl (*Leibkörper*) a Maurice Merleau-Ponty (*différence charnelle, chair du monde*), de Jacob Rogozinski (*chair primordiale*) a Michel Henry (*chair originaire*), e de uma maneira geral nas discussões e análises teológicas e fenomenológicas sobre a *encarnação* de Jesus de Nazaré, levanta-se sempre a incontornável questão da relação entre carne e corpo, própria do legado cristão, e, conseqüentemente, também a questão do seu significado político e institucional para a Igreja. Evidentemente, as diferentes respostas dadas a esta pergunta implicam, por si mesmas, uma determinada concepção do cristianismo e, com ela, uma determinada leitura do significado político da *encarnação* no interior do que se poderia talvez chamar uma “política cristã”. No âmbito desta discussão, a obra fenomenológica de Michel Henry, em geral, e o livro *Encarnação: Uma Filosofia da Carne*³⁸, em particular, ocupam um lugar de referência.

Com efeito, na análise fenomenológica da *encarnação* levada a cabo por Michel Henry, já não é o corpo que pode dar conta da carne e justificá-la, mas a carne, ela mesma, que nos permite conhecer o corpo e aceder ao corpo: «Longe de ser a análise do corpo a poder tornar-se a da nossa carne e, um dia, o princípio da sua explicação, é o contrário que é verdadeiro: só a nossa carne nos permite conhecer, nos limites prescritos por este pressuposto insuperável, qualquer coisa como um “corpo”». ³⁹ Segundo o fenomenólogo francês, o conhecido enunciado do Evangelho de João não diz que o verbo tomou um *corpo* ou que o verbo se *corporizou*, mas antes que o verbo se fez *carne*. Para o nosso autor, a diferença entre corpo e carne é de tal modo radical que, por mais evidente que ela nos possa parecer, se torna difícil, senão mesmo impossível, pensá-la: «Definida por tudo aquilo de que um corpo está desprovido, a carne não se poderá confundir com ele, ela é, bem pelo contrário, se o podemos

³⁷ Jacob Rogozinski, «“Comme les paroles d’un homme ivre”: Chair de l’histoire et corps politique», *Les Cahiers de Philosophie*, 18 (1994-1995), 101.

³⁸ Entre as objeções e as críticas mais interessantes que entretanto foram sendo levantadas à fenomenologia da *encarnação* de Michel Henry, destaca-se a de Emmanuel Falque, por este formulada com uma pergunta rasa: «Haverá uma carne sem corpo?». Emmanuel Falque, “Y a-t-il une chair sans corps”, in *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, Phillipe Capelle (Paris: Les Éditions du Cerf, 2004), 95-133. Para um excelente resumo do estado da arte e uma aturada análise da questão, veja-se José Maria Silva Rosa “Haverá uma carne sem corpo? Releituras de *Incarnation...* de Michel Henry”, in *Corpo e Afetividade. Colóquio Internacional Michel Henry*, Ana Paula Rosendo e Carlos Morujão (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017), 149-166.

³⁹ Michel Henry, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne* (Braga: Círculo de Leitores, 2001), 15.

dizer, o oposto perfeito. Carne e corpo opõem-se como o sentir e o não sentir – o que frui de si, por um lado; a matéria cega, opaca, inerte, do outro». ⁴⁰ Para Michel Henry, com efeito, se o corpo é «*objecto* de experiência», a carne é «*princípio* de experiência». ⁴¹ De acordo com esta fenomenologia da *encarnação*, a experiência sensível do que o seu autor chama a «carne originária» vai por isso mais além de uma mera teoria da constituição do corpo próprio entendida e formulada como oposição dialéctica ente *corpo constituinte* e *corpo constituído*: «Desde logo se descobre a imensa lacuna de uma teoria da constituição do corpo próprio interpretada, à partida, como produto de uma constituição: a carne, originariamente não constituída, escapa-lhe. Esta lacuna termina numa ocultação completa quando a correlação corpo constituinte/corpo constituído se reduz a uma descrição deste último». ⁴²

Que o «verbo feito carne» (*verbum caro factum*) é a palavra própria para *encarnação*, soube-o desde muito cedo Agostinho, que, atormentado, formulou o mistério e o paradoxo da *encarnação* do seguinte modo: «*vocatur caro quod non capit caro, et ideo magis non capit caro, quia vocatur caro / chama-se carne ao que a carne não compreende, e tanto menos a carne compreende quanto mais se lhe chama carne*» (*In Evangelium Ioannis*, XXVI, 13).

2. Pessoa Política

O conceito jurídico de «pessoa política», tendo raízes medievais, é apropriado, desenvolvido e reformulado de uma maneira radicalmente nova por Thomas Hobbes. Com efeito, Thomas Hobbes afasta-se progressivamente das tematizações do «corpo político» próprias da tradição do direito canónico para reactivar um conceito de «pessoa» e um conceito de «personificação» inteiramente dependentes de uma teoria jurídica da «representação». Com efeito, Hobbes apresenta a «representação», na sua unidade política essencial, como a figura metafísica e política da modernidade. Assim, no *De Cive* Hobbes afasta-se decididamente do pensamento teológico da «encarnação», desenvolvendo uma crítica contundente do *corpus mysticum ecclesiae*:

A Igreja universal é certamente um corpo místico cuja cabeça é Cristo, mas tal como todos os homens reunidos são um reino e uma comunidade, se, em conjunto, reconhecem Deus como governador do mundo, não é por isso que essa comunidade é uma pessoa, nem eles possuem uma acção unida ou uma política comum. Ademais, quando se diz que Cristo é a cabeça do corpo da Igreja, é bem evidente que isso foi o que os apóstolos disseram dos eleitos, e que estes, pelo menos enquanto permanecerem neste mundo, apenas potencialmente são

⁴⁰ Henry, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, 14-15.

⁴¹ Henry, *Ibid.*, 136.

⁴² Henry, *Ibid.*, 173.

uma Igreja, e, até que sejam separados dos maus e se reúnam como uma congregação no dia do juízo, não serão uma Igreja de facto.⁴³

A partir de *De Cive*, a definição hobbesiana do Estado, já não como um «corpo político», mas como um «homem artificial» ou «pessoa civil», em suma, como *persona repraesentativa sive fictitia*, significa que o pensador inglês procura substituir a figura da «encarnação», enquanto arquétipo da construção do «corpo político», pela figura da «representação», entendida como o fundamento da constituição de uma *Commonwealth*. Na verdade, para o Thomas Hobbes de *De Cive*, mas mais ainda para o autor de *Leviathan*, não há união civil ou comunidade sem o estabelecimento de uma «pessoa civil» ou «pessoa artificial»:

A uma união feita assim chama-se *comunidade* [*commonwealth, civitas*] ou *sociedade civil* [*societas civilis*] e também uma *pessoa civil* [*persona civilis*]; porque, a partir do momento em que há *uma vontade* de todos eles, ela deve ser tomada como uma *única pessoa*; e deve ser distinguida e diferenciada de todos os homens particulares por um *único nome*, tendo os seus próprios direitos e a sua própria propriedade [*res sibi proprias*]. Consequentemente, nenhum cidadão em particular nem todos eles juntos (excepto aquele cuja vontade está pela vontade de todos os outros) deve ser *considerado como a comunidade* [*regarded as the commonwealth*]. Uma *comunidade*, então, se a queremos definir, é *uma pessoa*, cuja *vontade*, pelo pacto de muitos homens, deve ser tomada como a *vontade* de todos eles; de modo a que ela possa fazer uso das forças e dos recursos de todos eles para a paz e a defesa comum.⁴⁴

Ao contrário do que sucedera abundantemente nos *Elements of Law* (1640), na definição de «união» que constitui a *Commonwealth* ou Estado avançada no *De Cive* (1642), Hobbes abstém-se prudentemente de se servir da imagem paulina do «corpo político», desencarnando ou desincorporando, por assim dizer, o vínculo entre o soberano e a multidão⁴⁵. Tal é visível na própria escolha do vocabulário empregue, quando Hobbes resolve opor à «cabeça» a «alma» do soberano:

Quase todos aqueles que comparam a comunidade e os cidadãos com o corpo e os seus membros dizem que o detentor do *poder soberano* está para a comunidade como um todo tal como a *cabeça* está para o homem como um todo. Mas do que tem sido dito parece que aquele que recebe um tal poder (seja um *homem* ou um *conselho*) se relaciona com a comunidade não através da *cabeça*, mas através da *alma*. É porque o homem tem uma alma que ele tem uma vontade [*voluntas*], isto é, que ele pode concordar [*velle*] ou recusar [*nolle*]; de um modo semelhante, uma comunidade tem uma vontade e pode concordar ou recusar através do detentor do *poder soberano*, e apenas através dele. A analogia apropriada para a *cabeça* é antes o corpo dos conselheiros ou (se ele consulta apenas um homem) aquele conselheiro de cujo aviso o detentor do *poder soberano* faz uso nos assuntos mais importantes do governo.⁴⁶

Deste modo, ao corrigir a comparação canónica e organicista entre a «cabeça» e o «corpo» da comunidade, e ao fazer do soberano não a «cabeça», mas a «alma» da

⁴³ Thomas Hobbes, *De Cive. On the Citizen*, Richard Tuck and Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 222.

⁴⁴ Hobbes, *Ibid.*, 73.

⁴⁵ Seguimos, neste particular, algumas pistas fornecidas pelo excelente estudo de Philippe Crignon, *De L'incarnation à la représentation. L'ontologie politique de Thomas Hobbes* (Paris : Classiques Garnier, 2012), 351-373.

⁴⁶ Hobbes, *Ibid.*, 88-89.

«representação», Thomas Hobbes transforma não apenas os termos com que a tradição formula o problema da constituição de uma comunidade, mas o próprio problema em si mesmo, a saber: que o Estado não é já apenas um «corpo grande», mas, antes de mais, uma «pessoa civil» ou uma «pessoa artificial» que opera através de uma personificação e de uma representação da vontade dos homens. O que isto significa é que o que determina a *unidade* da comunidade não é já a *mediação* e a *inclusão recíproca* próprias do modelo teológico da «encarnação», mas a operação jurídica de representação entre um *representante* e um *representado* mediante a *personificação* da vontade de ambos.

Com efeito, Thomas Hobbes apresenta-nos a sua teoria da «representação» através do conceito de «pessoa», a qual é objecto de uma escrupulosa definição no capítulo XVI do *Leviathan* (1651):

É uma pessoa aquele *cujas palavras ou acções são consideradas quer como as suas próprias quer como representando as palavras ou acções de outro homem, ou de qualquer outra coisa à qual são atribuídas, seja essa atribuição feita por verdade ou por ficção*. Quando se as considera como as suas próprias palavras ou acções chama-se-lhe uma *pessoa natural*; e quando se considera que elas representam as palavras e acções de outro homem chama-se-lhe *pessoa fictícia* ou *artificial*.⁴⁷

Um ponto curioso nesta definição está em que Hobbes não se empenha tanto em definir a pessoa em geral quanto em distinguir e opor dois tipos de pessoas: a «*natural*» e a «*artificial*». Evidentemente, interessa-lhe sobretudo conceptualizar a «pessoa artificial», pois é com ela que se define o caso em que uma pessoa *representa* uma multidão, condição de possibilidade da constituição de uma comunidade ou Estado. Assim, se na versão inglesa do *Leviatão* Hobbes utiliza a expressão «*feigned or artificial person*», na versão latina da obra Hobbes emprega a locução *persona repraesentativa*: «É uma pessoa aquele que age em seu nome ou em nome de um outro; se é em seu nome, a pessoa é *própria* ou *natural*; se é em nome de outro, a pessoa é *representativa* daquele em nome do qual ela age».⁴⁸

Seja como for, «*feigned or artificial person*», ou «*persona repraesentativa*», esta noção de pessoa designa uma relação jurídica: quando há dois indivíduos diferentes e um deles fala e age em vez do outro e no lugar do outro, ou seja, em seu nome, o primeiro é o *representante* e o segundo o *representado*. É neste sentido que o representante é uma «pessoa fictícia ou artificial». Mas se a «pessoa artificial» se caracteriza por «representar» uma outra, o que significa exactamente «representar»? Alguns passos adiante, Hobbes formula assim a relação de personificação que possibilita a representação:

⁴⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, C. B. Macpherson (London: Penguin Books, 1985), 217.

⁴⁸ Hobbes, “Leviathan”, in *Opera Philosophica Omnia*, III, William Molesworth (Bristol: Thoemmes Press, 1999, 123: «Persona est is qui suo vel alieno nomini res agit: si suo, persona propria, sive naturalis est; si alieno, persona est ejus, cujus nomini agit, repraesentativa».

Personificar, é desempenhar um papel, ou representar, a si mesmo ou a um outro; e daquele que desempenha o papel de um outro diz-se que é portador da sua pessoa, ou que age em seu nome (foi neste sentido que Cícero tomou estas palavras, quando disse: *Unus sustineo tres personas: mei, adversarii, et judicis*, assumo três personalidades, a minha, a do adversário e a do juiz).⁴⁹

Com esta definição da representação vemos que a noção não se aplica apenas no caso de uma «pessoa artificial», mas também no caso de uma «pessoa natural». No primeiro caso, um indivíduo age em nome de outro, havendo portanto distinção entre o representante e o representado; no segundo caso, um indivíduo age em nome próprio e é ao mesmo tempo representante e representado. Seja como for, para que haja pessoa jurídica é necessário que se verifique uma relação de representação. Não por acaso, para se referir à representação, Hobbes emprega o verbo *to act*, que significa tanto *agir* como *representar* um papel ou assumir uma personalidade. A «pessoa natural» age em seu nome e representa o seu próprio papel, ao passo que a «pessoa artificial» age em nome de outro e representa o papel desse outro. O duplo significado do verbo *to act*, agir e representar, procura, no fundo, dar conta da origem greco-latina da palavra pessoa, que em grego designa o rosto, e em latim o disfarce, a aparência externa ou a máscara do actor. É deste modo que o sentido teatral da palavra pessoa transita, segundo Hobbes, para a linguagem jurídica:

A palavra pessoa é latina: em lugar dela, os gregos tinham *προσωπον*, que significa *rosto*, tal como *persona* em latim significa o *disfarce*, ou a *aparência exterior* de um homem, imitada no palco; e, por vezes, mais particularmente, significa aquela parte que disfarça o rosto, como a máscara ou a viseira. E, do palco, a palavra foi transferida para qualquer representante do discurso e da acção, tanto no teatro como nos tribunais. De modo que uma *pessoa* é a mesmo que um *actor*, tanto no palco como na conversação corrente.⁵⁰

Pode dizer-se que se Hobbes explora esta origem semântica da palavra pessoa é não apenas porque o par *representante-representado* que define o conceito jurídico de «pessoa» é idêntico ou análogo ao par *actor-autor*, mas porque o sentido jurídico da representação está intimamente ligado ao conceito de «autorização». A pessoa representada autoriza a pessoa representante a agir e a falar em seu nome. «Representar» significa, portanto, «autorizar». Mas autorizar não significa aqui apenas permitir, mas investir positivamente uma pessoa com a capacidade de agir em nome de outra, reconhecendo-se, *ipso facto*, a pessoa representada como *autor* do que a pessoa representante ou *actor* faz ou diz em seu nome.

É apenas pela «representação» – que se torna efectiva por meio dos conceitos de «personificação» e «autorização» – que uma comunidade pode ser instituída. Dir-se-ia que toda a teoria da representação de Thomas Hobbes foi concebida de modo a ser capaz de

⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, 217: «To Personate, is to Act, or Represent himself, or another; and he that acteth another, is said to beare his Person; or act in his name; (in which sense Cicero useth it where he saies, *Unus sustineo tres personas: mei, adversarii, et judicis*, I beare three persons; my own, my Adversaries, and the Judges)».

⁵⁰ Hobbes, *Ibid.*, 217.

pensar – e justificar – a *unidade de uma multidão*. Na verdade, só ela fornece os meios jurídicos que tornam possível a passagem de uma multiplicidade de indivíduos singulares e isolados à unidade de *uma* pessoa jurídica dotada de *uma* única vontade, sem que uma tal unidade esteja previamente dada na multidão e sem que a própria multidão seja abolida com a instituição da unidade:

Uma multidão de homens torna-se numa *única* pessoa quando esses homens são representados por um só homem ou por uma só pessoa, de tal modo que isso se faça com o consentimento de cada indivíduo em particular dessa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a unidade do representado, que faz a pessoa *una*. E é o representante que é o portador da pessoa, e apenas de uma pessoa. Não há outra forma de compreender a unidade de uma multidão.⁵¹

Que a tónica da representação e a unidade da pessoa sejam postas no representante e já não no representado explica-se pelo facto de a pessoa representada ser modernamente menos efectiva que a pessoa representante. Com efeito, no conceito moderno de representação política o «actor» sobreleva o «autor», a «pessoa» ou a «personificação» sobrelevam o «corpo» ou a «corporização», dando-se aqui, por relação à Idade Média, uma inflexão que vai da *persona reprasentata sive ficta* (em que *fictus* se opõe a *proprius*) para a *persona repraesentativa sive ficititia* (em que *fictitius* se opõe a *verus*).

É certamente o representado que autoriza (absoluta ou parcialmente) a representação e, por conseguinte, é também ele que, de algum modo, estabelece a própria representatividade do representante. Contudo, é o representante que é o portador da pessoa representada, e, nessa medida, é o representante que completa e fecha a autoridade da representação. Em suma, se a teoria da «representação» de Thomas Hobbes é uma teoria da «autorização» é porque é num tal processo de autorização da representação que assenta a essência de uma *Commonwealth*, unida sob uma única e mesma pessoa:

Abdico do meu direito de me governar a mim mesmo e autorizo este homem ou esta assembleia de homens com a condição de que tu abdicas do teu direito em favor dele ou dela e autorizas todas as suas acções em igual medida.⁵²

Epílogo: Democracia e Desencarnação / Desincorporação

«[Dá-se a] passagem decisiva de um sistema da *personificação do poder* e da *incorporação correlativa* da sociedade na *pessoa do poder* a um sistema de *impersonalização do poder* que acompanha a sua disjunção com o corpo social. Sendo que o enigma do processo primitivo está justamente em que foi do interior da

⁵¹ Hobbes, *Ibid.*, 220.

⁵² Hobbes, *Ibid.*, 227: «I Authorize and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all is Actions in like manner.»

personificação do poder, do interior da sua afirmação incorporadora, que se prefiguraram e instauraram, por uma duplicação corporal, a sua dimensão de *impersonalidade* e a perspectiva da sua *separação desencarnada*.⁵³

A permanência de um lastro teológico-político nos «corpos políticos» das democracias liberais contemporâneas, uma herança rarefeita e dissolvida, mas não por isso menos actuante, dificulta a existência de uma concepção do poder e das instituições democrático-liberais completamente livre dos *fantasmas da encarnação ou incorporação*. Fantasmas medievais, em primeiro lugar, mas fantasmas contemporâneos também, como aqueles que assolaram a Europa durante as experiências políticas totalitárias do século XX.

Com efeito, a democracia liberal contemporânea auto-entende-se como um processo de uma progressiva *desencarnação* ou *desincorporação* do poder e da sociedade que impede que o «corpo político» do «Povo», formalmente o sujeito da soberania, faça corpo com figuras como a «Nação», a «Pátria», o «Estado», o «Partido», o «Operariado», etc. Nos nossos dias, alguns dos mais reputados teóricos da democracia liberal consideram mesmo que o próprio lugar do exercício do poder se tornou hoje vazio e infigurável, pelo que a sociedade teria deixado de se poder *encarnar* ou *incorporar* numa «pessoa» nos termos históricos por nós conhecidos e experimentados. É verdade que as democracias liberais contemporâneas gostam de pensar o exercício do poder sob a tutela imunitária de um *princípio ontológico de competição* que faz aparecer o «princípio político da divisão»⁵⁴ como intrinsecamente constitutivo da própria *unidade* da sociedade moderna: divisão e separação dos poderes, divisão do trabalho, divisão entre público e privado, etc. Numa sociedade «totalitária», pelo contrário, a divisão jamais pode ser uma divisão interna, uma *stasis* (divisão do uno), mas apenas uma divisão e uma oposição entre «interior» e «exterior», entre «nós» e «eles», entre «nacional» e «estrangeiro», em suma, entre «amigo» e «inimigo».

Na verdade, ao elevarem a um limiar de máxima expressão técnica o legado da *desencarnação* e da *desincorporação* proporcionado pela «representação» e pela «separação e distância» modernas, os movimentos políticos totalitários do século XX – comunismo, fascismo e nacional-socialismo – levaram a cabo uma *reincorporação* ou *reencarnação* integral dos indivíduos através de uma «mobilização total» dos corpos políticos. Significativamente, no entanto, a imagem que hoje as democracias liberais fazem das experiências «totalitárias» do século XX não deixa de trabalhar por dentro a própria auto-imagem das democracias liberais. Mobilizadas como foram pela necessidade imperiosa de

⁵³ Marcel Gauchet, “Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique”, *Le débat*, 14, (juillet-août 1981), 138.

⁵⁴ Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX-XX siècles* (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 29.

fazer corpo contra os excessos de *despersonalização* e de abstracção trazidos pela *representação* moderna, as formas políticas «totalitárias» promoveram uma *incorporação* *potencialmente integral* do poder, uma *incorporação* e *encarnação* brutais e, por assim dizer, sem restos. Se o diagnóstico daqueles teóricos da democracia liberal for correcto, então talvez seja ajustado afirmar que o *modus operandi* dos «totalitarismos» do século XX consistiu sempre em opor e voltar uma *mediação* e uma *corporização* concretas contra as *personificações* abstractas e as *desencarnações* generalizadas que resultaram da *representação* política moderna.

Mas, será que a prevenção democrático-liberal do «totalitarismo», com o seu puritanismo imunitário e reactivo, exclui por completo a invenção e a assumpção de novas formas políticas de *encarnação* e *incorporação*? Eis o que carece de verificação, e o que apenas a experiência política democrático-liberal vindoura poderá atestar ou infirmar. Como formar uma «comunidade» sem o recurso ao múnus de um «corpo político comum»? Será possível estabelecer duradouramente uma «comunidade» partindo apenas do processo de *desincorporação* e *desencarnação* dos seus elementos constituintes?

Entretanto, sabemos que é da natureza da *representação* moderna expulsar o invisível do visível, pois de acordo com o próprio princípio político do seu desempenho tudo o que há para ver está inteiramente no que se vê. Tal não obsta, porém, a que a expulsão do invisível do seio do visível, que caracteriza a grande *desincorporação* e *desencarnação* política moderna, seja cada vez mais percepcionada como enigmática. Uma das manifestações deste enigma consiste talvez na paradoxal verificação de uma *sacralização criproteológica* sem precedentes do corpo humano numa sociedade democrática e liberal que, no entanto, renuncia obstinadamente a fazer corpo ou a figurar-se na unidade de um «corpo político».

Bibliografia

Agostinho, Santo, *In Evangelium Ioannis*, XXVI, 13.

Bento, António, «Ernst H. Kantorowicz (1895-1963) and Gabriel Naudé (1600-1653): From “Mysteries of State” to “Coups d’État”». In *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century*, 3, edited by Julia Pavón Benito, 13-25. Turnhout: Brepols, 2015.

- Bento, António, “Corpo Político, Pessoa Política, Movimento Político” In *Ditadura*, edição de Cássio Corrêa Benjamin, Rogério Antônio Picoli, Fábio de Barros Silva e Roberto Bueno, 91-122. São Paulo: Editora Max Limonad, 2017.
- Bento, António, “A secularização do *corpus mysticum* da Igreja na *persona mystica* do Estado: Carl Schmitt e Ernst Kantorowicz”. In *Secularização e Teologia Política*, edição de António Bento, José Maria Silva Rosa e José António Domingues, 69-92. Lisboa: Edições Documenta, 2019.
- Certeau, Michel de, *La fable mystique, I, XVI-XVII siècle*. Paris: Gallimard, 1982.
- Courtine, Jean-François, “L’héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l’âge classique”. In *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes*, 9-43. Paris: Vrin, 1999.
- Crignon, Philippe, *De L’incarnation à la représentation. L’ontologie politique de Thomas Hobbes*. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- Falque, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps”. In *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, edição de Phillipe Capelle, 95-133. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.
- Gauchet, Marcel, “Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique”. In *Le débat*, nº 14, 1981.
- Henry, Michel, *Encarnação: Uma Filosofia da Carne*. Braga: Círculo de Leitores, 2001.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edited with an introduction by C. B. Macpherson. London: Penguin Books, 1985.
- Hobbes, Thomas, *De Cive. On the Citizen*, edited and translated by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hobbes, Thomas, *Opera Philosophica Omnia*, III, edited by William Molesworth. Bristol: Thoemmes Press, 1999.
- Kafka, Franz, *Considerações sobre o pecado, o sofrimento, a esperança e o verdadeiro caminho*, tradução de Cristina Terra da Motta. Lisboa: Hiena Editora, 1992.
- Kantorowicz, Ernst, *The King’s Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Kantorowicz, Ernst, *Selected Studies*. New York: J.J. Augustin Publisher, 1965.
- Jussen, Bernhard, “The King’s Two Bodies Today” in *Representations*, nº 106 (Spring 2009): 102-117.
- Lawrence, D. H., *Amor no feno e outros contos*, tradução de Maria Teresa Guerreiro. Lisboa: Editora Assírio & Alvim, 1988.
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique. XIX-XX siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

- Lubac, Henri de, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- Marin, Louis, *Politiques de la représentation*. Paris: Éditions Kimé, 2005.
- Richir, Marc, *Du sublime en politique*, Paris: Éditions Payot, 1991.
- Rogozinski, Jacob, «“Comme les paroles d’un homme ivre”: Chair de l’histoire et corps politique», in *Les Cahiers de Philosophie*, n° 18 (1994-1995): 71-102.
- Rosa, José Maria Silva, “Haverá uma carne sem corpo? Releituras de *Incarnation...* de Michel Henry”. In *Corpo e Afetividade. Colóquio Internacional Michel Henry*, edição de Ana Paula Rosendo e Carlos Morujão, 149-166. Lisboa, Universidade Católica Editora, 2017.
- Schmitt, Carl, “Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine Scholastische Erwägung”, in *Summa*, 2 (1917): 71-80.