

CORPO E PODER: ESTATUTO (A)POLÍTICO, PROTEÇÃO E EXTERMÍNIO NUM EIXO TEMPORAL ENTRE OS GREGOS E A ATUALIDADE¹

Ana Isabel Figueiredo

Quando, na sua obra *Bios*, Roberto Esposito se refere ao enigma implicado no conceito de biopolítica, defende que os dois termos que compõem esta palavra – *vida e política* – “(...) não podem articular-se senão numa modalidade que ao mesmo tempo as justapõe. Mais do que se conjugarem, ou mesmo se disporem, ao longo de uma mesma linha de significado, parecem opor-se numa luta surda em que o que está em jogo para um é a apropriação e o domínio do outro.”² Daí que, segundo este autor, a biopolítica seja colocada perante uma alternativa sem saída: “(...) ou a política é retida por uma vida que a prega ao seu inultrapassável limite natural; ou, pelo contrário, é a vida que fica presa, e é presa de uma política que tende a aprisionar a sua potência inovadora.”³ Ora quando se propõe aqui discutir a relação entre a vida e a política, transportada no próprio conceito de “biopolítica”, estamos justamente perante o problema dos limites da relação entre o corpo e o poder. Assim, será que o poder político poderá avançar ilimitadamente sobre o corpo e a vida biológica, ou deverá ser antes a vida biológica e natural a travar o poder político, impedindo que este se estenda para dentro dos limites do seu próprio território?

Neste sentido, discutir e explicar o corpo na sua relação com a política será, antes de mais, acompanhar toda uma odisseia temporal que o corpo percorre em diversas fases: primeiro, um estatuto a-político, inédito entre os antigos gregos, depois a passagem pela gestão religiosa medieval (e também a-política) do corpo, de seguida a abordagem do nascimento teórico da sua politização na modernidade (num percurso trabalhado entre Descartes, Hobbes e La Mettrie), bem como pela expressão prática deste processo na evolução trifásica da medicina social, a partir da qual se recai num crescente autoritarismo das práticas da medicina no início do século XX que culmina, no seu expoente máximo, numa degeneração do poder de proteção em poder de aniquilação do corpo nos regimes totalitários do século XX (particularmente o nazi). E todo este percurso da realidade corporal no tempo vem terminar numa leitura do corpo absolutamente politizado na atualidade, sob os mais variados pontos de vista. Assim, a viagem do corpo opera-se na história essencialmente marcada na transição de um extremo ao outro: do estatuto a-político até à mais absoluta politização.

¹ Endereço eletrónico da autora do artigo: anaisafig@hotmail.com

² R. Esposito, *Bios*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 55.

³ *Ibidem*, p. 55.

Desta forma, o nosso primeiro ponto de ancoragem nesta abordagem histórica da relação entre o corpo e a política são os antigos gregos, onde se verificou um cenário inédito e irrepetível em que o corpo biológico dos indivíduos ainda não era sujeito a estratégias políticas e onde a “vida natural” não era ainda vida politizada. São vários os motivos que nos levam a fundamentar este estatuto a-político do corpo entre os gregos. Em primeiro lugar, podemos comprovar esta tese a partir da análise da riqueza lexical com que os antigos gregos designavam o conceito de vida: entre os diversos vocábulos que os gregos possuíam para designar a vida nas suas diversas aceções constavam-se o vocábulo “zôê” e o vocábulo “bios”. Neste sentido, se o primeiro dos vocábulos designa a vida em sentido genérico, o simples facto de viver comum a todos os seres vivos, animais, homens ou deuses, já o segundo dos vocábulos apontados (*bios*) designa não só a vida concreta do vivente humano, mas sobretudo a forma como cada indivíduo “preenche” ou ocupa a sua vida biográfica – assim, ao passo que a vida biológica, a simples vida natural, se enquadrava no âmbito da esfera de designação da *zôê*, a vida política, enquanto tipo de vida especializada entre muitas outras, situava-se na esfera de designação da palavra *bios*. É neste âmbito que tanto Platão como Aristóteles abordam os diversos tipos de vida especializada, sempre no âmbito da *bios*, entre as quais Aristóteles demarca muito claramente a superioridade da vida política, a *bios politikos*, enquanto tipo de vida especializada e sem qualquer tipo de relação com o âmbito da simples vida natural, confinada à casa familiar e longe da realidade política. Assim, corpo e política estavam entre os gregos completamente separados, desde logo a partir desta radical distinção filológica entre *bios* e *zôê*, que fundamenta que a vida natural esteja, no mundo clássico, excluída do interior da pólis, assumindo-se como um tipo de vida meramente consignada ao estatuto de vida reprodutiva no âmbito do *oikos*, isto é, da casa familiar.

Mas, a defesa desta tese da a-politicidade do corpo e da vida entre os gregos poderá encontrar objeções, sobretudo se atendermos a três aspetos fundamentais que, entre os gregos, parecem a priori colocar em causa esta teoria: em primeiro lugar, como continuar a defender que a vida e o corpo entre os gregos não eram realidades politizadas se Platão teorizou todo um projeto político baseado num modelo de Estado Ideal em que se defendiam medidas como a posse comunitária de mulheres e de filhos, o controlo da esfera matrimonial e da procriação por um governante racialmente selecionado e filosoficamente preparado para as funções governativas que eram, de um modo muito direto, funções de gestão do património vivo? E como continuar a defender a tese da a-politicidade da vida e do corpo entre os antigos gregos quando, entre eles, existiram os espartanos que detinham um critério de cidadania fundamentado na seleção racial dos indivíduos? Ou ainda como defender uma vida e um corpo distanciados da política quando Aristóteles preconizou, no panorama filosófico grego, a existência da escravatura por natureza, baseando-se no pressuposto da existência de uma desigualdade natural entre

os homens? A verdade é que nem as teorizações de Platão, nem a existência histórica de práticas precursoras de eugenia entre os espartanos, nem a teoria da escravatura por natureza de Aristóteles constituem qualquer tipo de medida de gestão política do corpo entre os gregos. Assim, no que respeita a Platão, as suas teorizações acerca do modelo de Estado ideal nunca conheceram qualquer tipo de aplicação concreta: é face a um sofrimento exacerbado da instabilidade política do seu tempo que Platão faz um diagnóstico da degenerescência global do universo e da história e, como forma de alterar esta situação, começa a esboçar todo o seu projeto político, com vista à restauração do Estado Perfeito. É Karl Popper quem nos dá um contributo de leitura fundamental sobre o modelo de Estado projetado por Platão e sobre a inexistência de práticas concretas de politização do corpo visíveis a partir dela. Em *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*,⁴ Popper identifica Platão como sendo um pensador que uniu na sua obra duas tendências diametralmente opostas: a do historicismo por um lado, e a da engenharia social por outro. Ora é justamente a partir do historicismo que Platão diagnostica todos os problemas sociais e a degenerescência política do seu tempo, e é no intuito de resolver estes problemas com recurso a uma proposta de engenharia social que ele faz precisamente as polémicas propostas da governação pelo rei-filósofo, da posse comunitária de mulheres e de filhos e do controlo político da esfera matrimonial e da procriação, optando, como nos diz Popper, por uma meta-biologia ancorada no futuro que, como tal, nunca materializou entre os gregos qualquer prática concreta de politização da vida a partir das suas orientações.

Também no que respeita a Aristóteles, as suas teorizações acerca da escravatura por natureza não representam qualquer ameaça ao estatuto a-político do corpo entre os gregos, tendo em conta que a teoria da escravatura por ele defendida não é passível de qualquer leitura política: o escravo é descrito por Aristóteles como sendo posse da família e nunca do Estado, preocupando-se em distinguir muito claramente a esfera da governação estatal da esfera doméstica da governação dos escravos, que permanece exclusivamente como pertença do oikos, da casa familiar, âmbito de onde a escravatura, segundo Aristóteles, não deve sair, tendo em conta que a escravatura por convenção, já colocada num terreno mais próximo do da política, segundo Aristóteles, só estimula a violência, ao passo que a escravatura por natureza, que permanece no âmbito da esfera familiar, estimula a amizade recíproca entre o senhor e o escravo. Como tal, perante esta consideração da escravatura que em tudo a aproxima da esfera do *oikos* e a distancia da esfera da *polis*, não podemos perspetivar nenhuma proposta, por mais remota que seja, de politização do corpo.

Finalmente, também entre os espartanos não encontramos qualquer ameaça contra a nossa teoria inicial de que entre os gregos não encontramos qualquer forma concreta de politização da vida biológica e do corpo. Assim, se qualquer olhar

⁴ Cf. K. Popper, *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos I*, Lisboa, Editorial Fragmentos, 1993.

ANA ISABEL FIGUEIREDO

superficial direcionado para o funcionamento sociopolítico dos antigos espartanos parece proporcionar-nos, pelo menos à partida, a constatação de uma evidente multiplicidade de formas de exploração política do corpo que colocam diretamente em causa a nossa teoria acerca da a-politização da vida entre os antigos gregos, já uma análise mais profunda comprova-nos precisamente que os espartanos não foram propriamente protagonistas de uma gestão política do corpo, mas antes de uma gestão militar do mesmo. Toda a seleção dos recém-nascidos que deveriam sobreviver feita pelo conselho de anciãos dos espartanos, que eliminava à nascença aqueles que apresentassem alguma disformidade corporal, não era inspirada por motivos políticos mas sim por motivos militares (eliminavam-se os que não pudessem constituir bons guerreiros). Para além disso, a educação espartana não era entendida no sentido de uma preparação cívica ou política tal como o era pelos atenienses – os espartanos entregavam as suas crianças ao Estado para que fossem alvo de uma educação comum com vista a uma preparação guerreira, sem qualquer teor político ou cívico. Finalmente, a estrutura política espartana, tal como ela foi concebida e posta em prática, dificultaria completamente qualquer hipótese de se traçar um plano político de controlo do corpo, tendo em conta que politicamente Esparta foi marcada por uma tripla disseminação do poder: uma forma de dispersão patente na pluralidade de órgãos, outra visível no facto de um mesmo tipo de funções, como o caso das judiciais, serem exercidas de forma transversal por diversos órgãos políticos e, finalmente, uma última forma de disseminação visível no facto de cada um dos órgãos constitutivos do poder ser composto por diversos membros, alguns com funções eminentemente transitórias e todos eles mais voltados para o militarismo do que para a política. Sendo assim, tudo quanto conseguimos perspetivar a partir dos espartanos, nos conduziu à constatação de que estamos perante uma tentativa de gestão intrinsecamente militar e não política do corpo.

Neste sentido, e após a análise destes três contextos problemáticos das teorizações de Platão, de Aristóteles e dos espartanos podemos continuar a defender que os antigos gregos apresentaram um cenário inédito e irrepetível de “a-politização” da vida e do corpo biológico que nem a análise do pensamento platónico, nem a do pensamento aristotélico, nem mesmo o próprio estudo do contexto sociopolítico espartano levaram à destruição desta tese. Ora excluindo-se a época clássica enquanto propulsionadora do nascimento da politização do corpo, cabe-nos agora perguntar quando é que historicamente podemos demarcar o início do conjunto de práticas denunciadoras de uma gestão política do corpo.

Neste contexto, mais uma vez, cabe-nos também excluir a época medieval enquanto berço histórico da politização do corpo, até porque, como historicamente sabemos, os medievais voltaram as suas atenções inteiramente para a alma, tendo descurado de forma completa o corpo e todas as realidades a ele ligadas. Como Jacques Le Goff e Nicholas Truong referem explicitamente, “Na Idade Média, o corpo em si não existe. Está sempre tomado pela alma. Ora a salvação

desta é predominante. Portanto, a medicina começa por ser uma medicina da alma que passa para o corpo sem nunca se reduzir a este.”⁵

Sendo assim, é do conhecimento comum que a Idade Média é representativa de uma conceção da história enquanto história desencarnada, tendo em conta que se interessava por um protótipo de homem sem corpo e entre os quais se contavam as categorias dos santos, dos reis e até dos próprios guerreiros que tinham o centro das suas atividades na vida espiritual.

Mas, para além deste fenómeno de deslocação de todos os enfoques do corpo para o espírito, a Idade Média tornou o corpo naquilo que foi uma das suas características fundamentais enquanto época: um período histórico substancialmente marcado pela existência das mais diversas tensões, no contexto das quais o corpo se assume como cenário de destaque. Como referem novamente Jacques Le Goff e Nicholas Truong, “A dinâmica da sociedade e da civilização medievais resulta de tensões: tensão entre Deus e o Homem, tensão entre o homem e a mulher, tensão entre a cidade e o campo, tensão entre o topo e a base, tensão entre a riqueza e a pobreza, tensão entre a razão e a fé, tensão entre a violência e a paz. Mas uma das principais é a tensão que existe entre o corpo e a alma. E mais ainda no interior do próprio corpo.”⁶

Esta tensão na qual o corpo se assume como protagonista situa-se entre a necessidade premente de mortificação corporal mas, paradoxalmente, também na necessidade de glorificar o corpo: “Por um lado, a ideologia do Cristianismo feito religião de Estado reprime o corpo, por outro, com a encarnação de Deus no corpo de Cristo, faz do corpo humano «tabernáculo do Espírito Santo.”⁷ Ora esta consideração ambivalente do corpo, que faz dele entre os medievais simultaneamente centro de mortificação e de glorificação, torna-o essencialmente numa realidade mitigada e de segunda ordem: o corpo torna-se centro do pecado, essencialmente a partir da reinterpretação agostiniana do pecado original enquanto pecado sexual, o que exige que o corpo seja penitenciado e, em paralelo, para que aconteça a salvação da alma, cultiva-se um ícone de corpo glorificado que mais não é do que uma nova versão do corpo mortificado – quanto mais velho e mais próximo da morte estiver o corpo, mais este se assume como corpo glorioso. Portanto, em momento nenhum o corpo glorificado dos medievais incita a qualquer prática de regozijo corporal, pois o corpo deve ser martirizado porque é culpado pelo pecado original, e enquanto corpo glorificado estará tão mais próximo de Deus quanto mais a decadência e a morte se aproximarem dele, tendo em conta que o próprio Cristo deu o seu corpo em sacrifício pela Humanidade e só assim este se tornou em corpo glorificado.

⁵ J. Le Goff e N. Truong, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Editorial Teorema, 2005, p. 101.

⁶ *Ibidem*, p. 7.

⁷ *Ibidem*, p. 26.

ANA ISABEL FIGUEIREDO

Ora toda esta ideologia de desprezo do corpo que foi, inclusivamente, qualificada pelo Papa Gregório Magno como uma “abominável vestimenta da alma”, veio justificar entre os medievais as mais ostensivas práticas castigo corporal: desapareceram as atividades lúdicas como as termas, os anfiteatros, o desporto; o corpo feminino foi diabolizado, a sexualidade e a ingestão de alimentos controlada pelos calendários das festividades religiosas, o trabalho manual foi depreciado, bem como todas as profissões ligadas ao corpo, inclusivamente a própria medicina; as práticas de autoflagelação foram exaltadas, os fluídos corporais alvo de repulsa e de nojo (associados ao pecado), o riso foi diabolizado e o choro exortado como forma de expulsar fluidos que poderiam ser mal usados para fins de carácter sexual; a virgindade foi cultivada como ideal, mesmo dentro do casamento, o ato sexual visto como sendo apenas destinado à procriação; a contraceção perspectivada como pecado mortal. Além disso, os medievais conceberam uma imagem de um protótipo de corpo autenticamente cindido entre as partes representativas do bem (como a cabeça e o coração) e as partes representativas do mal (como o ventre, as mãos e os órgãos sexuais), e em termos ideológicos também a Eucaristia ajudava a difundir a ideologia da martirização do corpo, tendo em conta que funcionava como uma renovação incessante do sacrifício do corpo de Cristo.

Toda a nossa abordagem parece ter-nos conduzido à constatação de que o corpo medieval era tabu, e se houve instância responsável pela sua gestão, essa instância era precisamente a Igreja e não o poder político. Assim, houve durante esta época, acima de todo o resto, uma gestão espiritual e religiosa do corpo e esta conceção de um corpo espiritualizado está, como podemos ver, ainda muito distanciada da conceção do *corpo-objeto* que veio constituir a base do processo de politização do mesmo – um corpo que é destituído do seu valor carnal e que é inteiramente posto ao serviço do espírito não pode ser objetivado e, por isso, não pode também ser politizado, até porque em termos práticos e científicos tal nunca poderia ter acontecido na era medieval, pois face à sua conceção depreciativa do corpo, mas ao mesmo tempo crente numa ressurreição final dos corpos glorificados, tal veio impedir a manipulação do corpo com a finalidade de o investigar, configurando-o antes como um *corpo-tabu*, fruto da vivência fervorosa da religião. Assim, e precisamente porque o corpo deve “regressar ao pó”, ele não poderá ser visto como um objeto experimental. Neste âmbito, e para que não reste qualquer espécie de equívoco, há desde já que registar que teremos de esperar pela racionalidade calculadora, típica do período moderno, para que tal conceção do *corpo-objeto* seja possível. Como referem Jacques Le Goff e Nicholas Truong, “Haverá que aguardar um novo contexto ideológico para que a medicina entre numa cientificidade determinante para o corpo humano, capaz de lhe tirar a dimensão espiritual e simbólica: o século XVII”.⁸ Assim, podemos desde já afirmar com

⁸ *Ibidem*, p. 102.

segurança que só com o século XVII se inicia historicamente um duplo processo, teórico e prático, de politização do corpo, que da consideração do corpo como objeto de manipulação (a criação da noção de *corpo-objeto*) associada à célebre visão do *corpo-máquina* que nasceu na Modernidade, e mediada por uma leitura política da realidade corporal efetuada no contexto do pensamento de Thomas Hobbes, vai primeiro consumir um processo de objetivação do corpo, bem como as bases teóricas da sua politização, e depois operar uma tradução prática que vai materializar-se na evolução trifásica da *medicina social*, o berço das primeiras medidas políticas concretamente destinadas à gestão do corpo.

Ora precisamente quando falamos em “período moderno”, não podemos deixar de atender, em primeiro lugar, ao seu modelo global de explicação da realidade: o paradigma do cálculo, representado de forma particularmente significativa pela redução da natureza, dos objetos, do mundo em geral e do próprio homem à metáfora da máquina. Desta forma, estamos precisamente num período que, mais do que qualquer outro período da história, viveu a obsessão pela medição rigorosa e pelo cálculo. Interessava ao homem moderno observar meticulosamente e medir para posteriormente calcular e quantificar. Assim, se o centro das atenções no período medieval tinha sido a alma e a parte espiritual, na Modernidade, uma época intrinsecamente marcada pelo paradigma do cálculo e da medição rigorosa, como manter o interesse pela alma se esta é uma realidade que, não sendo visível, muito menos poderia ser sujeita à medição rigorosa, ao cálculo ou ao domínio? A viragem a que nos estamos a referir consiste, obviamente, no facto de o período moderno ter deslocado o centro do seu interesse da alma para o corpo, que foi submetido ao seu paradigma de estudo fundamental: o modelo do cálculo e da maquinização, segundo o qual passou a ser visto como um espaço de intervenção direta e de manipulação, estabelecendo-se com isto uma utopia maquinista na abordagem do corpo, fundamentada em prodígios teóricos que a época moderna produziu a partir de uma crença cada vez maior na soberania da potência humana e na sua capacidade de controlo de tudo quanto existe. Ora tais prodígios teóricos justificaram que este tenha sido, em termos práticos, um período onde os estudos anatómicos floresceram com grande rapidez e eficácia, inaugurando-se com isto um novo capítulo na descrição da “fábrica corporal” a partir da articulação da competência teórica com os meios experimentais e instrumentais

É Descartes quem nos dá conta da pertinência dos estudos do corpo humano feitos durante esta época no prefácio da sua *Description du Corps Humain* quando refere explicitamente que: “Não há nada de que uma pessoa se possa ocupar com mais proveito do que o esforço de conhecer-se a si mesmo. E a utilidade que se deve esperar deste conhecimento não se dirige somente à Moral, como em princípio pode parecer a alguns, mas particularmente à Medicina, na qual acredito que se podem encontrar muitos e muito mais seguros preceitos, tanto para curar enfermidades, como para preveni-las, e inclusivamente também para retardar o

envelhecimento, se nos dedicamos suficientemente a conhecer a Natureza do nosso Corpo, e não atribuímos à alma as funções que não dependem senão daquele e da disposição dos seus órgãos.”⁹ Como podemos ver, reforça-se aqui a importância do conhecimento do corpo (a sua observação rigorosa) para poder prever (eventuais enfermidades) e controlar (retardando o envelhecimento e adiando a morte tanto quanto for possível). Assim, em termos cartesianos, o homem é muito simplesmente perspectivado como um intelecto “transportado” no interior de uma máquina, o corpo, que em virtude de ser uma realidade mensurável, pode finalmente ser manipulado de forma plena como objeto de estudo, o que leva a que, fruto desses estudos, o funcionamento corporal, sobretudo no contexto da obra de Descartes, passe a ser descrito de forma semelhante ao funcionamento de uma máquina, como se se tratasse de um mecanicismo biológico onde se dá uma coleção e gestão de funções e órgãos subtilmente montados, à semelhança das peças de um relógio.

Há, no entanto, que clarificar que em nenhuma das suas obras Descartes diz que o corpo humano é uma máquina: o que ele diz é que o corpo humano funciona como uma máquina, nunca que o corpo é uma máquina. O que se destaca é que essa tal definição completa do corpo como máquina – que não acontece em Descartes – só vai surgir um pouco mais tarde, sobretudo no contexto do pensamento de La Mettrie, e vai depender, curiosamente, de uma “leitura política” do mecanicismo corporal efetuada no contexto do pensamento de Thomas Hobbes. Efetivamente, só podemos começar a falar em politização do corpo, quando todo este mecanicismo corporal pensado por Descartes se torna alvo de uma aplicação política no pensamento de Thomas Hobbes. É precisamente Karl Schmidt quem nos dá conta deste facto quando refere explicitamente que: «(...) Hobbes transporta – e isso parece-me ser o núcleo da sua construção do Estado – a representação cartesiana de homem como mecanismo, com a sua alma, para o “grande homem”, o Estado, que ele torna numa *máquina* animada pela pessoa soberana-representativa.»¹⁰

Assim, Hobbes descreve o Estado a partir de uma equiparação dos órgãos que o compõem com os órgãos do corpo humano e onde, por outro lado, identifica claramente a alma do Estado com o soberano que anima os diferentes órgãos que compõem o corpo estatal. No fundo, todo este paralelismo entre o Estado e o corpo humano no contexto do pensamento hobbesiano não é mais do que uma transposição de uma micro-leitura mecanizada do corpo humano aplicada ao homem individual – o “pequeno homem” de Descartes – para uma macro-leitura do “grande homem” que é o Estado em Thomas Hobbes. É o próprio Hobbes quem explicitamente refere que “Pois o soberano é a alma pública, que dá vida e movi-

⁹ R. Descartes, *La Description du Corps Humain*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1987, pp. 48-49.

¹⁰ K. Schmitt, “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, *Staat, Goßraum, Nomos*, p. 141; *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 48-49.

mento ao Estado, a qual expirando, os membros deixam de ser governados por ela tal como a carcaça do homem quando se separa da sua alma (ainda que mortal).”¹¹ Tendo em conta esta descrição do Estado feita por Hobbes, podemos dizer que o organismo estatal é muito claramente perspectivado como um corpo-máquina que é animado pelo soberano – a sua alma – e que, como acontece num corpo humano, se não houver alma para dirigir e governar o corpo, os seus membros pura e simplesmente ficam imóveis.

Efetivamente, podemos dizer que o Estado, em Thomas Hobbes, surge com uma finalidade bem determinada: a de proteger a vida dos indivíduos. Ora esta necessidade de proteção deriva precisamente do facto de os homens, antes da instituição do Estado, ainda no *estado de natureza*, serem puras “máquinas de guerra”, com possibilidade de se aniquilarem mutuamente, o que implica uma condução imprescindível do próprio *estado de natureza* ao *estado civil*, onde uma instância reguladora se encarregará de impedir que os homens pura e simplesmente se destruam de forma total uns aos outros. Assim, o momento em que se institui o Estado e se elege o soberano como pessoa representativa é também o momento em que podemos, no pensamento de Thomas Hobbes, perspetivar o início da sujeição da “vida nua” e dos corpos dos súbditos ao poder soberano, uma vez que aqueles abdicam do seu direito de aniquilar as vidas dos outros, transferindo esse direito para o soberano. Com esta transferência, os indivíduos concedem ao Estado, e mais concretamente à pessoa do soberano, o direito de aniquilar a vida de alguns (aqueles que não cumprem os pactos nem a lei) para proteger a vida dos outros. Ora por meio deste acontecimento podemos dizer que se inaugura a politização da vida e do corpo biológico no pensamento moderno através de uma estranha dialética: o poder soberano, como poder que tem por função proteger a vida, põe em marcha essa proteção da vida através da possibilidade da sua aniquilação. Contudo, há que desde já destacar que todo este mecanismo de submissão da vida ao poder soberano não é, em momento algum, um poder de aniquilar gratuitamente a vida, muito pelo contrário, a possibilidade de decidir sobre a vida ou a morte por parte do soberano está ao serviço de um outro fim bem mais importante, sendo nele que consiste a principal função do Estado e da pessoa soberana por excelência: a finalidade de proteger a vida dos súbditos. Ora é este dever de proteção da vida, função primordial do Estado, que vai conduzir, no pensamento de Thomas Hobbes, à sua inevitável mecanização. Neste sentido, o Estado é concebido como uma gigantesca máquina de proteção da vida que, curiosamente, foi feita por homens e destinada aos próprios homens, havendo assim uma coincidência entre a *máquina* e o *construtor da máquina* que opera assim uma dupla maquinização: por um lado, o Estado maquiniza-se na medida em que é reduzido a um mero mecanismo de proteção mas, por outro lado,

¹¹ T. Hobbes, *Leviatã*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999, p. 263.

na medida em que o construtor da máquina e os seus destinatários coincidem plenamente, já que o Estado foi criado pelos homens e para os homens, já não é só o Estado que se mecaniza mas também o próprio indivíduo singularmente considerado. O resultado deste processo é, inevitavelmente, o seguinte: a mecanização do Estado, o grande Homem artificial no pensamento de Thomas Hobbes, acaba por transformar também o pequeno homem, o homem individual de Descartes, num puro e simples homem-máquina, o que comportou repercussões particularmente importantes no contexto do pensamento de La Mettrie. Assim, se na obra cartesiana apenas se descreve o funcionamento do corpo humano como sendo semelhante ao funcionamento de uma máquina sem nunca se identificar plenamente o homem com uma máquina, já no contexto do pensamento de La Mettrie, há uma identificação direta do próprio homem como uma máquina, particularmente visível na sua obra *L'Homme Machine* onde se refere explicitamente que: "O corpo humano é uma máquina que gera ela mesma os seus movimentos: é a imagem viva do movimento perpétuo."¹² Desta forma, podemos dizer que foi precisamente a tradução política do dualismo antropológico cartesiano no contexto do pensamento de Thomas Hobbes que tornou possível a total maquinização do homem individual, que não tinha sido concluída no pensamento de Descartes.

Neste sentido, o homem individual que submete o seu corpo ao poder de proteção do Estado, politiza não só o seu corpo como a sua vida, necessitando do Estado para se politizar em sentido individual, e este foi um processo que se foi consumando progressivamente entre o pensamento de Descartes, Hobbes e La Mettrie. Depois desta tríade no contexto do pensamento moderno, nem a conceção da máquina humana, nem a própria conceção da máquina estatal serão as mesmas: o Estado torna-se em máquina de conservação da vida, o indivíduo torna-se em máquina conservada pelo Estado, e com esta dialética inaugura-se definitivamente a politização do corpo no contexto do pensamento moderno.

Contudo, esta politização do corpo inaugurada, no seu sentido mais teórico, no âmbito do pensamento moderno, com a tríade operada entre Descartes, Hobbes e La Mettrie, veio, no século XVIII, intensificar-se e conhecer uma aplicação concreta muito mais visível, evoluindo para um poder mais incisivo sobre a vida, promovendo não somente a sua conservação mas o seu aumento e prolongamento através de estratégias políticas postas em marcha pelo próprio Estado. Estamos a referir-nos, concretamente, ao nascimento da *medicina de Estado* no século XVIII, que veio constituir uma intensificação da incidência do poder político sobre a vida. Foi assim que no início do século XVIII as doenças passaram a ser consideradas como um problema político e económico, que tinha de ser resolvido a partir de uma intervenção política levada a cabo pelos Estados, a qual fez nascer o conceito e a aplicação prática da Medicina Social segundo três etapas evolutivas: a *medicina de Estado*, a *medicina urbana* e a *medicina da força de trabalho*.

¹² J. La Mettrie, *L'Homme Machine*, Paris, Nord-Sud, 1948, p. 38.

Desta forma, com a *medicina de Estado*, na Alemanha do século XVIII o Estado passou a ser o gestor direto destas medidas de saúde direcionadas para a coletividade. Uma vez que as enfermidades passaram a ser consideradas como um problema económico, e porque comportavam inevitáveis custos para o Estado, a partir desta altura os responsáveis pelos governos passaram a investir em medidas preventivas no âmbito da saúde, controladas precisamente a partir dos aparatos do Estado, o que pela primeira vez colocou a saúde da população como um dos objetivos fundamentais da prática política estatal. Agora já não se trata da assistência a uma franja particularmente frágil – desordenada e perturbadora – da população, mas de encontrar uma maneira de elevar o nível de saúde do conjunto do corpo social. Os diversos aparatos do poder gerem os «corpos» para obrigá-los a conservar a sua saúde. Foi neste contexto que alguns países começaram a esboçar, no século XVIII, os seus próprios projetos de uma tecnologia da população, postos em prática através de estimativas demográficas, cálculos das taxas de mortalidade, da esperança média de vida com vista a uma gestão mais económica dos corpos, fazendo com que os traços biológicos de uma população se tenham convertido assim em elementos pertinentes para uma gestão económica, tendo sido organizado em torno deles um dispositivo de ação, fazendo da família a primeira instância de medicalização dos indivíduos. Assim, com a *medicina de Estado*, o alvo direto de politização por parte da esfera estatal é o próprio corpo humano, sujeito à aplicação das técnicas estatais de controlo e gestão da saúde pública.

Ora este controlo cada vez maior da saúde das populações através da prática médica, veio protagonizar, na França dos finais do século XVIII, uma importante mudança no sistema de medicina social, que consistiu precisamente no surgimento da *medicina urbana* em que o objeto de medicalização passa a ser a cidade e já não o indivíduo e a sua célula familiar. À primeira vista, este novo sistema de medicina social, na medida em que já não faz do corpo do indivíduo um alvo direto de politização, parece já não estar apoiado na estrutura do Estado, mas é justamente aqui que podemos perspetivar um avanço ainda maior do poder político sobre o corpo, pois a invasão do corpo pelos cuidados de saúde promovidos pelo Estado já não se opera apenas de forma direta mas também de forma indireta: interagindo sobre a *salubridade do espaço* aumentavam-se as garantias da saúde corporal.

Finalmente, no século XIX evolui-se, em Inglaterra, para a terceira fase da medicina social: a *medicina da força de trabalho*. Vivia-se agora em plena era da Revolução Industrial, fenómeno que veio, entre todas as transformações que comportou, inaugurar também uma nova visão do corpo humano: o corpo como força de trabalho. Assim, o proletariado e a força de trabalho que ele representa, por ser tão indispensável neste cenário de florescimento industrial, passou a ser gerido e protegido por meio de um controlo médico que o obrigava a submeter-se a vários tipos de controlos médicos, e isto constituiu justamente um avanço muito importante na história da medicina social, uma vez se criou um tipo de assistência

ANA ISABEL FIGUEIREDO

médica fiscalizada aos mais desfavorecidos com vista a satisfazer as necessidades de saúde que a sua pobreza lhes impedia de alcançar. Mas o mais curioso é que este controlo médico da força de trabalho de que eram alvo os mais desfavorecidos permitia também uma prevenção dos contágios aos mais abastados, essencialmente com a promoção da vacinação, obrigando os mais desfavorecidos a imunizar-se, nem que fosse compulsivamente, o que veio a degenerar numa proteção total e autoritária da vida, já que os cuidados de saúde, tanto ao nível terapêutico como ao nível preventivo, eram impostos às populações pela instância política não com sentido facultativo mas com sentido obrigatório, o que fez com que na Inglaterra da segunda metade do século XIX, se levantasse uma onda de protestos e de reivindicações do “direito à não-saúde como um direito à vida”.

Na continuidade desta prática cada vez mais autoritária da Medicina, chegou o século XX em que, segundo Foucault, a medicina começou a funcionar fora do seu campo tradicional, determinado pelo pedido do enfermo, o seu sofrimento, os seus sintomas, o seu mal estar (...). Em primeiro lugar, a medicina responde a outro motivo que não é o pedido do doente, algo que só acontece em casos muito mais limitados. Com muito mais frequência a medicina impõe-se ao indivíduo, doente ou não, como um ato de autoridade.¹³ Assim, o século XX opera algumas viragens fundamentais no que respeita à incidência do poder político sobre a vida: a medicina passa agora a intervir com funções de garantir a “normalidade” do corpo social, atuando preventivamente e de forma assumidamente impositiva para que o corpo social enquanto coletividade mantenha saúde e qualidade nas suas disposições físicas, precisamente porque a entidade estatal assim o exige. Foi por isso que o sintoma e o sofrimento do doente deixaram agora de ser necessários enquanto fatores de sinalização para a futura intervenção médica. Desta forma, a medicina conhece no século XX um âmbito de intervenção cada vez mais alargado. Como refere Michel Foucault a este respeito dos novos campos de atuação da medicina: “(...) não se contrata ninguém sem o ditame do médico que examina autoritariamente o indivíduo. Existe uma política sistemática e obrigatória de *screening*, de localização de doenças na população, que não responde a nenhum pedido do doente. Por isso mesmo, em alguns países a pessoa acusada de ter cometido um delito, ou seja, uma infração considerada de suficiente gravidade para ser julgada pelos tribunais, deve submeter-se obrigatoriamente ao exame de um perito psiquiatra (...).”¹⁴

Ora este crescente carácter impositivo da medicina fê-la tornar-se numa prática essencialmente destinada a manter a todo o custo a normalidade dos corpos daqueles que pertencem à coletividade, nem que seja à custa de estratégias autoritárias, assumindo-se cada vez mais como a ciência destinada à correção das anormalidades dos corpos das populações a mando do Estado.

¹³ M. Foucault, *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1999, pp. 351-352.

¹⁴ *Ibidem*, pág. 352.

Desta forma, como será fácil de deduzir, o caminho traçado entre este poder de correção de anormalidades assumido pela medicina até ao poder de aniquilação do corpo em nome dessa pretensa normalidade do corpo social é um caminho muito curto: à medida que a medicina do século XX se foi transformando, assumindo-se cada vez mais como uma arma de normalização do corpo social a mando de alguns Estados que punham em marcha políticas de saúde cada vez mais autoritárias e impositivas, esses mesmos Estados foram também sofrendo uma transformação política fundamental em direção ao totalitarismo. Ora um Estado totalitário que ponha ao seu serviço um exercício da medicina também ele cada vez mais autoritário, fazendo da medicina a ciência da correção de anormalidades do corpo social, vem inaugurar obrigatoriamente uma nova etapa no processo histórico de politização do corpo: o poder do Estado unido ao poder da medicina em contextos totalitários vem assumir-se não só como um poder de proteção da vida mas também como um poder de aniquilação da mesma, precisamente em nome da manutenção autoritária da normalidade do corpo social, eliminando neste último todas as franjas populacionais classificadas como “anormais” num contexto de obsessão pela normalidade. A este respeito Michel Foucault refere que: “O que rege a sociedade já não são os códigos mas a distinção permanente entre o normal e o anormal, a tarefa perpétua de restituir o sistema da normalidade.”¹⁵

Esta obsessão pela normalidade do corpo populacional no contexto dos Estados totalitários do século XX, que veio unir a política e a medicina na missão comum de melhorar o capital humano das sociedades, veio assim constituir um novo avanço do poder político que agora incide sobre a vida biológica não só com capacidade de proteção da mesma (como na Modernidade e no âmbito da evolução trifásica da *medicina social*), mas também com possibilidade de exterminar a vida e o corpo em nome da boa gestão do património vivo de um povo e para que este se mantenha dentro dos parâmetros da normalidade e da qualidade. Como refere novamente Foucault, “(...) desde o momento em que uma sociedade coloca a si própria o problema do melhoramento do capital humano em geral, só pode resultar daqui uma preocupação com o problema do controlo, da filtragem, do melhoramento do capital humano dos indivíduos, em função das suas uniões e da procriação futura (...). E é então em termos de constituição, de crescimento, de acumulação e de melhoramento do capital humano que se coloca o problema político da utilização da genética. Os efeitos, podemos dizer, racistas da genética são certamente qualquer coisa que é preciso recluir e que estão longe de ser limpos.”¹⁶

O regime nazi, neste contexto, foi a grande força motriz desta transformação do poder de proteção da vida num poder de aniquilação da mesma. Aliás, o regime nazi incorporou em si a união de um regime político totalitário a um exercício da medicina cada vez mais autoritário, união esta que deu origem a uma nova forma

¹⁵ *Ibidem*, pág. 353.

¹⁶ M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Ed. Seuil / Gallimard, 2004, pp. 234-235.

ANA ISABEL FIGUEIREDO

de gestão política do património vivo de um povo, o povo alemão, com vista ao melhoramento do seu capital humano, em grande parte à custa de uma eliminação massiva daqueles que foram classificados como franjas de anormalidade no contexto de um corpo social que se pretendia ser cada vez mais perfeito (daí o apuramento da raça ariana, simultâneo à eliminação de judeus, ciganos, homossexuais, e todos aqueles que fossem classificados como estando dentro dos parâmetros da anormalidade no contexto do corpo populacional germânico).

Neste sentido, no contexto biopoliticamente moldado da Alemanha nazi, mais do que nunca o médico assumiu-se como um soberano com poder de decisão sobre a vida e a morte, em nome da manutenção da pureza racial e, inversamente, o soberano (Hitler) parece ter encarnado historicamente a pele do médico, justamente na medida em que tomou como principal missão a tentativa de curar a anormalidade do corpo social alemão como um todo, tentando eliminar dele os eventuais focos de degenerescência, aqueles que precisamente foram selecionados como alvos para eliminação – o biológico passou imediatamente a ter relevância política e o político integrou em si uma missão biológica, assumindo-se a herança biológica de um povo como uma missão política por excelência. Assim, da fusão entre *medicina*, *política*, *polícia* e *biologia* resultou, no regime nazi, todo um cenário inverso ao panorama da antiga Grécia justamente porque agora, num regime marcadamente biopolítico, já não mais se poderá distinguir a vida biológica da vida política, dando-se uma inequívoca e inevitável politização do corpo assente tanto na possibilidade de proteção da vida (herança da *medicina social*), como sobretudo na possibilidade da sua destruição, desde que esta constituísse uma ameaça a um certo padrão de qualidade genética e corporal politicamente selecionado e determinado. Foi em nome da manutenção deste padrão de qualidade genética que o regime nazi produziu todo um conjunto de legislação conducente à legalização da eutanásia, ao controlo da esfera dos matrimónios ou ao controlo da procriação pela instituição da obrigatoriedade de esterilização por via cirúrgica de todos aqueles que apresentassem doenças hereditárias com probabilidade de transmissão aos seus descendentes – foi com vista à aplicação destas leis que se pôs em marcha todo um plano que, como sabemos, protagonizou um dos episódios mais hediondos da história da Humanidade: a eliminação massiva de seres humanos considerados indesejáveis, nocivos e ameaçadores para com o padrão de qualidade genética da nação alemã, tornando-se assim em “vida indigna de ser vivida”, e tornando estes indesejáveis, os habitantes a exterminar nos campos de concentração, numa reatualização da categoria romana do *homo sacer*. A figura do *homo sacer*, que Giorgio Agamben recupera do Direito Romano arcaico, servia neste contexto primordial para designar todo aquele que, tendo sido julgado por um crime, não era permitido sacrificá-lo mas que, se alguém efetivamente o matasse, não seria condenado por homicídio. Neste sentido, esta figura jurídica romana categoriza, segundo este autor, a verdadeira sujeição da vida e do

corpo ao poder político, justamente na medida em que traduz a ambivalência do poder político sobre a vida, encarando-a simultaneamente como sagrada mas também como sacrificável. Ora, sobretudo no regime nazi, todos aqueles que integravam o corpo social alemão pareciam estar sob esta dupla incidência da sacralidade e da sacrificialidade, justamente a partir do momento em que foi um contexto em que, mais do que nunca, o desejo de alcançar a perfeição do corpo social alemão ora conduzia à proteção dos desejáveis (os sagrados), ora à aniquilação dos indesejáveis (e sacrificáveis), sendo estes últimos autenticamente expostos como *vida nua* à possibilidade de extermínio. Tal como refere explicitamente Giorgio Agamben: “O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, definida em termos biológicos e eugénicos, o lugar de uma decisão incessante sobre o valor e a ausência de valor, onde a biopolítica se transforma continuamente em tanatopolítica (...)”¹⁷

Mas será que esta categoria do *homo sacer* teve entre o habitante do campo de concentração a única reatualização existente na história? Será que os horrores vividos no campo de concentração, onde se deu a mais autêntica exposição da vida biológica ao poder da política enquanto poder de extermínio, foi o último cenário histórico em que a vida e o corpo foram alvos diretos de estratégias políticas? Na esteira de Giorgio Agamben, cabe-nos agora admitir, nesta etapa final, que a categoria do *homo sacer* inteiramente exposto ao poder político tem sido sucessivamente reatualizada nos nossos dias: sempre que há um cenário em que a vida no seu sentido biológico puro é exposta ao poder político, muitas vezes de uma forma extrema, quando este se exerce como poder de sacrificar a própria vida, estamos perante não só uma reatualização da categoria do *homo sacer*, como também perante a evidência de que o campo de concentração pode ser visto como o paradigma escondido em muitas situações da política do mundo atual. Assim, sempre que é a vida e o corpo que se apresentam como alvo da decisão da soberania política, estamos perante novos *homo sacer*, constantemente expostos à condição simultânea de sagrados e de sacrificáveis pelo poder político. Eis algumas das reatualizações mais mediatizadas do *homo sacer* nos nossos dias, mencionadas em obras de Giorgio Agamben e de Roberto Esposito e que se referem a casos bem conhecidos por todos nós sem que talvez tenhamos percebido neles a nossa própria exposição à condição de *homo sacer*, cuja pele todos estamos sujeitos a vestir simbolicamente.

Desde logo nos Estados Unidos dos anos 20, “Oitocentos detidos nas prisões (...) foram infetados com plasmódio de malária, na tentativa de encontrar um antídoto para o paludismo.”¹⁸

Segundo Giorgio Agamben, “(...) foram verificados casos ainda mais clamorosos de experiências maciçamente realizadas em cidadãos americanos sem estes

¹⁷ G. Agamben, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, Lisboa, Editorial Presença, 1998, p.146.

¹⁸ *Ibidem*, p. 149.

ANA ISABEL FIGUEIREDO

o saberem; por exemplo para o estudo dos efeitos das radiações nucleares”¹⁹ e acrescenta “Se, na verdade, era teoricamente compreensível que tais experiências não levantassem problemas éticos nos investigadores e nos funcionários no interior de um regime totalitário, que se movia num horizonte declaradamente biopolítico, como era possível que experiências em certa medida semelhantes tivessem podido ser realizadas num país democrático?”²⁰

Fora dos Estados Unidos, o mesmo autor refere que em Manila as primeiras investigações com cultura do bacilo do beribéri foram realizadas em condenados à morte, sendo que os protocolos das experiências não mencionavam se os mesmos o tinham feito voluntariamente ou não.

Na introdução da sua obra *Bios*, Roberto Esposito faz referência a outros casos onde podemos ler novas formas de recategorização do *homo sacer*, alguns deles bem mais recentes e publicamente conhecidos como, por exemplo, o tão mediaticamente caso passado na “*China, Fevereiro de 2003*. A imprensa ocidental divulga a notícia, que o governo chinês manteve rigorosamente em segredo, de que só na província de Henan há mais de milhão e meio de seropositivos, com percentagens nalgumas aldeias, como a de Dhongu, que chegam a oitenta por cento da população. Ao contrário do que se passa noutros países do terceiro mundo, o contágio não tem causas naturais ou socioculturais mas diretamente económico-políticas. Na sua origem não estão relações sexuais sem proteção, nem sequer um sórdido uso de drogas, mas sim o comércio de sangue em grande escala estimulado e gerido pelo governo central. O sangue, extraído de gente do campo precisada de dinheiro, é centrifugado em grandes contentores que separam o plasma dos glóbulos vermelhos. Enquanto o primeiro se destina a compradores ricos, os glóbulos vermelhos são de novo injetados nos dadores para evitar a anemia e levá-los a repetir de imediato a operação. Mas basta que só um dos dadores esteja infetado para contagiar toda a reserva de sangue sem plasma que se encontra nesses enormes caldeirões.”²¹

E finalmente o caso mais conhecido de todos, também mencionado por Roberto Esposito na introdução da sua obra *Bios* e que é relativo aos históricos acontecimentos registados com o genocídio ruandês e que Roberto Esposito descreve nos seguintes termos: “*Ruanda, Abril de 2004*. Um relatório da ONU informa-nos que cerca de dez mil crianças da mesma idade constituem o fruto biológico das violações étnicas levadas a cabo há dez anos no decurso do genocídio consumado pelos Hutus nos confrontos com os Tutsis (...) no ato da violação étnica é, no entanto, a vida que procede da morte, da violência, do terror de mulheres tornadas grávidas ainda inconscientes em resultado dos golpes recebidos ou imobilizadas por uma faca no pescoço.”²²

¹⁹*Ibidem*, p. 151.

²⁰*Ibidem*, p. 151.

²¹R. Esposito, *Op. Cit.*, p.20.

²²*Ibidem*, p.21.

Eis em que em diversos cenários geográficos e sociopolíticos se recategoriza permanentemente o paradigma do *campo* e o *homo sacer*. Apesar de todas as diferenças, em todas estas situações houve vidas e corpos sujeitos à exposição e ao extermínio pelo poder político. Assim a categoria do *homo sacer* não se extinguiu no campo de concentração, antes se renova incessantemente sempre que estamos perante uma massa de extermináveis que, segundo Giorgio Agamben, se tornam no verdadeiro símbolo da entrada da vida natural dos gregos, a *zôê*, na esfera de gestão do poder político enquanto “vida nua” e inteiramente sujeita a ele.

Somos assim levados a concluir que, afinal, de uma forma ou de outra, todos vestimos simbolicamente a pele do *homo sacer*, a mítica figura da vida simultaneamente sagrada e paradoxalmente sacrificável porque inteiramente sujeita ao poder soberano. São muitos os cenários, ainda que grande parte deles passem despercebidos, que na cena jurídica reatualizam permanentemente o *homo sacer* e em que o próprio Estado passa a ter capacidade de aniquilação praticamente impune da vida que seja qualificada como sendo destituída de relevância jurídica e que, precisamente por isso, a sua extinção nem sequer constitui homicídio. Esperemos que esta reatualização do campo e do *homo sacer* no mundo atual nunca mais seja reconfigurada nos moldes do que realmente aconteceu no campo de concentração, e que nunca mais na História da Humanidade e sob a égide de nenhum regime político sejamos desumanizados ao ponto de, como diz Hannah Arendt, termos de “morrer juntos: jovens e velhos, fracos e fortes, doentes ou saudáveis; de morrer não na qualidade de indivíduos, quer dizer, de homens e de mulheres, de crianças ou de adultos, de rapazes ou de raparigas, bons ou maus, bonitos ou feios, mas reduzidos ao menor denominador comum da vida orgânica, mergulhados no abismo mais sombrio e mais profundo da igualdade primeira (...)”²³ Desta forma, há que repensar um novo sentido para “(...) o campo como espaço biopolítico puro, absoluto e insuperado (...), que surge como o paradigma escondido no espaço político da modernidade, do qual temos de aprender a reconhecer as metamorfoses e as transformações.”²⁴ Cabe-nos a todos reconhecer essas metamorfoses e estar vigilantes para com os limites do poder político sobre a vida.

Referências bibliográficas

- R. Esposito, *Bios*, Lisboa, Edições 70, 2010.
K. Popper, *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos I*, Lisboa, Editorial Fragmentos, 1993.
J. Le Goff e N. Truong, *Uma História do Corpo na Idade Média*, Lisboa, Editorial Teorema, 2005.
R. Descartes, *La Description du Corps Humain*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1987.
K. Schmitt, “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, *Staat, Gofraum, Nomos*, p. 141;
Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, pp. 48-49.
J. La Mettrie, *L’Homme Machine*, Paris, Nord-Sud, 1948.

²³ H. Arendt, *Compreensão e Política e Outros Ensaio*, Lisboa, Relógio D’Água, 2001, p. 117.

²⁴ G. Agamben, *Op. Cit.*, p. 118.

ANA ISABEL FIGUEIREDO

- T. Hobbes, *Leviatã*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1999.
M. Foucault, *Estratégias de Poder*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1999.
M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Ed. Seuil / Gallimard, 2004.
G. Agamben, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*, Lisboa, Editorial Presença, 1998.
H. Arendt, *Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, Lisboa, Relógio D'Água, 2001.