

# A AXIOLOGIA DA MOEDA E A POLITIZAÇÃO DA VIDA NUA

Fernando Rodrigues de Almeida <sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho busca uma abordagem o método axiológico de interpretação da moeda e sua necessidade de estabilidade como conceito não-simbólico por meio da alienação pelo trabalho. A manutenção estável do capital como conceito mantém o sujeito de direito em condições axiológicas de dependência da moeda para significação, logo, a retirada do corpo do modo de vida centralizado pela moeda o devolveria à vida nua. A metodologia é apresentada pelo método hipotético dedutivo, por meio de pesquisas bibliográficas.

Palavras-chaves: Filosofia do direito, fetiche do capital, vida nua.

**Abstract:** This study aims the approach of the axiological interpretation of the capital and its necessity for stability as a non-symbolic concept through the disposal by the work alienation. The stability of capital as a concept remains the citizen in axiological conditions of dependence on currency for meaning, so the removal of the body for the economic system would take it to bare life. The methodology is presented by the hypothetical deductive method, through literature searches.

Keywords: Philosophy of Right, fetish capital, bare life.

## I. INTRODUÇÃO

A democracia liberal depende das instituições liberais para sua existência. Em contrapartida, os interesses do capital são centralizados, o que é natural em uma sociedade que adota o modelo capitalista para seu desenvolvimento.

Entretanto, ao sairmos das prisões e refletirmos sobre o anonimato e a indignância de corpos que, à margem da sociedade, tem sua morte legitimada, vem o questionamento de que seu enquadramento social deriva de seu posicionamento econômico.

Em tempos em que a moeda possui axiologia própria e, por si, tem um valor que é variável, mesmo em razão de seu valor ficto, observamos a necessidade da democracia liberal de estabilidade cultural para que mantenha a moeda em um patamar garantidor da estabilidade social.

Inevitável o questionamento que o fato da moeda reger a posição social entra em conflito com o fato da ideologia e a cultura serem conceitos diversos. Todavia, pelo modelo em que vivemos as duas se confundem, o que demonstra um aparelho muito bem elaborado dos instrumentos ideológicos do Estado.

---

<sup>1</sup> Fernando Rodrigues de Almeida – Mestrando do Programa de Mestrado em Direito do Centro Universitário Eurípides de Marília, Bolsista CAPES/PROSUP, orientado pelo Professor Dr. Oswaldo Giacoia Jr. Membro do Grupo de Pesquisa BIOÉTICA/UNIVEM e secretário do Grupo de Pesquisa Rede Internacional de Estudos Schmittianos (RIES/UNIVEM).

A fim de entender a legitimação da morte em razão do posicionamento social e a consequente função do capital como influencia de cultura social, o presente estudo investigará a relação da ideologia, cultura e politização da vida, por meio de pesquisa bibliográfica e análise crítica dos textos, utilizaremos o método hipotético-dedutivo de investigação teórica.

## **II. A “HUMANIZAÇÃO” DO SIMBÓLICO SER HUMANO SOB A IDEOLOGIA E O BIOPDER : A VIDA NUA**

A estrutura democrática liberal fundada na representação, consequentemente na inerente identificação, com a classe burguesa necessita da formação ideológica cultural para sua existência.

Dessa forma, com a conversão do capital em fetiche e a consequente mercantilização da própria moeda o modelo axiológico passa a centralizar como função de cultura a valoração de todo conceito simbólico mensurado no plano do conhecimento legitimado. Nesse sentido, o trabalho humano é necessariamente, já como previa Marx, valorado e dimensionado, de forma que o trabalho socialmente necessário aparece como uma medida econômica do produto de venda daqueles que não tem o que vender senão seu próprio corpo e, de fato, essa é a manifestação maior da liberdade, porém somente é como ideologia cultural da simbologia atribuída ao conceito aceito de humanidade.

Porém o sistema político, insistimos, é de categoria liberal e fundado nos interesses liberais, de modo que ha necessidade de redução de riscos de desvalorização da moeda. Moeda essa que tem função de paradigma de valor como fundamento de uma sociedade capitalista.

O produto da capacidade humana é valorizado por moeda, assim como qualquer simbologia de conhecimento inserida em um modelo de capitalismo. Vemos isso na meritocracia, nas capacitações, na possibilidade de provação da força de trabalho em troca da maior valoração da capacidade humana de labor – em todo caso relacionado ao proletariado -em determinado sistema de produção de lucro e conversão de capital em fetiche.

Ora, como percebe-se a condição humana, livre, é reduzida em valor, liberal, sendo sua estrutura como símbolo de humanidade e sua posição estrutural no sistema social determinado pela sua condição de trabalho. O elemento axiológico da função social humana está na estrutura de capital. A normalidade, a função geral do

ente social se mede por meio de sua posição na sociedade, medida por meio de sua função dentro da estrutura social e, por conseguinte, pelo modo como é valorado economicamente, do contrário, fora da régula social, nada resta ao homem senão a condição de *homo sacer*<sup>2</sup>.

A função do símbolo atribuído pelo conhecimento do conceito de ser humano integrado na sociedade, portanto, trata-se da força da capacidade humana, intrínseca a existência do ser, definido, conseqüentemente, em razão de sua posição como incluso na sociedade – inicialmente como proletariado – e aparente em sua função intrasistêmica, que, por razão da complexidade da estrutura social se estabiliza em determinada posição social e então se relaciona e se comunica – por conseguinte se entende pelo norte da ideologia da cultura - de acordo com sua função e característica simbólica. De toda forma, essa condição irrestritamente humana é traduzida como estrutura política, ou seja, os instrumentos ideológicos necessitam da posição do ser humano como cultura baseada em sua posição social (o valor econômico de sua função) para reduzir os riscos da falência do liberalismo. Tal estrutura pode ser entendida por Biopoder que Fonseca<sup>3</sup> traduz “como o conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana constitui seus traços biológicos fundamentais vai poder entrar no interior de uma política, de uma estratégia política, de uma estratégia geral de poder. Em relação à tecnologia disciplinar, esse conjunto de mecanismos (em que se constitui o biopoder) define um outro modo de agenciamento do espaço, especifica uma forma diferente da normalização e singulariza um novo “corpo” enquanto objeto e sujeito da estratégia de poder representada pela biopolítica”.

Veja-se que o que permite que a situação do ente social visualizado por meio de valor econômico como justificativa da manutenção da democracia liberal em função de determinada classe representada é justamente o biopoder.

A cultura ideológica legitimada que simboliza o conhecimento das coisas, o que inclui o conhecimento de ser humano, só resiste a sociedade graças aos

---

<sup>2</sup>Nas notas do tradutor constantes na obra “Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua I”, Henrique Burigo explica: “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chado de sacro.” (BURIGO in AGAMBEN, 2007, p.196)

<sup>3</sup>FONSECA, Marcio Alves da. Michel Foucault e o direito. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 207

aparelhos políticos que interferem diretamente no corpo. Corpo esse livre da cultura do conhecimento, porém apenas como receptor de sua existência dentro do plano ideológico, exercido por meio da política e do poder.

Este bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torna-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizados por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam.<sup>4</sup>

A necessidade da capacidade do objeto de conhecimento humana de trabalho para a autopsie do que é político ignora, por sua vez, o conceito de vida para o ser humano. Pouco importa o que representa para a existência do ser, o importante é sua função no sistema social em que se inseriu.

Em termos objetivos é fácil visualizar essa condição no proletariado. Das condições precárias de trabalho até as jornadas – instrumento básico que por média serve para o cálculo do trabalho socialmente necessário – que representam em conceito de conhecimento tempo parte da existência do ser humano.

Em troca de sua posição disposta no sistema político, o ser humano troca a própria existência por conta da remuneração, que em suma, se trata apenas de investimento necessário para a existência das instituições liberais.

A vida, ou melhor, a existência do corpo é condicionada à necessidade de troca pela cultura ideológica da democracia liberal. Por assim, a morte do corpo nada mais é que o resultado da troca do conceito ideológico do ser humano, isso legitimado pela cultura que entende a troca da existência como função necessária da distribuição do conceito valorativo do ser humano no plano social.

Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte. (...) A preocupação que se tem em esquivar a morte está menos ligado a uma

---

<sup>4</sup>FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 132-133.

nova angustia que, por acaso, a torne insuportável para as nossas sociedades, docon que ao fato de os procedimentos do poder não cansarem de se afastar dela<sup>5</sup>.

O corpo, portanto, integrado no sistema político e sujeito ao biopoder enfrenta sua relativização. Sua existência é apenas ficção ideológica e sua morte é absorvida como legítima estrutura da sistematização da sociedade.

Como se observa, o biopoder, como aparelho ideológico, é meio necessário para a existência da democracia liberal. A implementação da cultura do símbolo humano é, por sua vez, a legitimização da possibilidade do fetiche do capital. Mais uma vez o conceito biopolítico se concentra no valor em razão de interesses de uma classe de interesses ideológicos, que com o desenvolvimento histórico passou a considerar como elemento axiológico o valor representativo da moeda, que tem a capacidade de valorar abstratamente em si mesma, definindo, por esse raciocínio, o ente social como valoração baseada na estrutura capital, o que reflete inevitavelmente no corpo.

A humanização – pela produção de verdade ideológica do que significa o ser humano – definida como a reestruturação do corpo a sua condição pura leva o ente social a posição de corpo sem significado dentro do sistema social.

Dizemos humanização partindo da própria produção ideológica do conceito de ser humano, ou seja, o consenso (abstrato) que sua morte não pode ser relativizada, tampouco sua vida (existência).

Porém, retirada sua condição valorativa sujeita ao biopoder, o que resta ao corpo é apenas o corpo, uma objetivação biológica livre de abstração ideológica. E, da mesma forma, retirado seu conceito de humanidade, nada resta ao corpo do que a vida nua.

Para isso, pela visão de Giorgio Agamben, reduz-se o conceito do corpo apenas aquilo que ele é, livre da intervenção do poder e, conseqüentemente, livre de sua razão cultural ideológica, assim, o que nos resta é um corpo sem legitimidade da estrutura política.

Agamben revela aquilo que, disseminando-se por seus textos posteriores, permitiria esquadrihar o pano de fundo de sua filosofia: o projeto de uma filosofia da vida como uma filosofia que vem. Na base de seu projeto, encontra-se a problematização, desde logo política, da vida como objeto do poder – da operação de poder que, a fim de engendrar uma produção da vida humana e politicamente predicada (*bios*), toma por ponto de inflexão o vivente a fim de aplicar-se sobre ele, excluindo de seu âmbito a

---

<sup>5</sup>*Ibid*, p.130.

vida animal (*zoé*). Tal conceito encontra-se presente em textos como *L'immanenza assoluta* (2005) e *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2007). Eis o desenvolvimento que Agamben, passando por Foucault, retoma da fundação aristotélica da pólis grega.<sup>6</sup>

Pois bem, reduzido em sua *bios* e reestruturado em sua função de *zoé*, o corpo passa a não ser mais parte do sistema social, afinal, conquanto tenha se afastado do aparelho ideológico agora não tem mais função útil no biopoder.

À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade, etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica<sup>7</sup>

A decisão portanto da existência da vida nua cabe exclusivamente ao poder soberano, uma vez que é este quem tem legitimidade para ser Estado e, portanto, nada mais tem que o controle dos aparelhos ideológicos e da forma de cultura. Desta forma, o conceito de vida nua está diretamente ligada ao conceito da função que o Estado dá àquele corpo, independentemente de sua existência simbólica.

Como se sabe, por uma interpretação schmittiana, o que define a soberania é justamente a capacidade do Estado definir sobre o Estado de Exceção. Estado esse que é legítimo na sociedade internacional – por uma visão kelseniana. Por conseguinte a redução da condição ideológica humana e de relativização de existência do corpo sob os efeitos da biopolítica resta ao corpo uma condição de estado de exceção, ou seja, a morte política e social, resta ao corpo a condição de *homo sacer*<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup>CORRÊA, Murilo Duarte Costa in *Captura Crítica: direito política, atualidade*. Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito. – n.2., v.2. (jan/jun. 2010) – Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010., p. 337

<sup>7</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 126

<sup>8</sup> Para Agamben (2007, p.80) “em que consiste, então a sacralidade do homem sacro, o que significa a expressão *sacer esto*, que figura muitas vezes nas leis reais e que aparece já na inscrição arcaica sobre o cipo retangular do fórum, se ela implica ao mesmo tempo o *impune occidi* e a exclusão do sacrifício? Que esta expressão resultasse obscura até mesmo para os romanos é provado além de qualquer dúvida um trecho das *Saturnais* (III, 7, 3-8) no qual Macróbio, depois de ter definido *sacrum* como aquilo que é destinado aos deuses, acrescenta: “Neste ponto não parece fora de lugar tratar da condição daqueles homens que a lei comanda serem sagrados a uma determinada divindade, pois que não ignoro que a alguns pareça estranho (*mirium videri*) que, enquanto é vetado violar qualquer coisa sacra, seja em vez disso lícito matar o homem sacro.” Qualquer que seja o valor da interpretação que Macróbio acredita dever fornecer neste ponto, é certo que a sacralidade parecia aos seus olhos bastante problemática, a ponto de ter necessidade de uma explicação.”

O que significa dizer que a relação da vida nua com o biopoder está devidamente homogeneizado, ou melhor, a relação do corpo com o conceito ideológico de ser humano tornou-se propriedade do poder que se concentra como soberano.

### **III. A VIDA NUA COMO POLÍTICA DE LEGITIMAÇÃO IDEOLÓGICA DO ESTADO**

A liberdade como preceito político é necessidade da redução da complexidade social como garantia de soberania. A garantia da liberdade individual diminui a necessidade de discussões a respeito do significado de bem comum e se concentra na possibilidade capilar de divisão de poder, ou melhor, da manutenção de poder.

Redução de complexidade somada a baixa necessidade de discussão resulta em manutenção de estabilidade de poder. Estabilidade essa que vai contrariamente ao desenvolvimento paulatino da cultura formada pela convivência em sociedade.

Por sua vez, a manutenção dos baixos riscos de mudança no que concerne ao desenvolvimento de discussões políticas só é possível com o desenvolvimento ideológico de determinados conceitos. Conforme vimos, a democracia burguesa baseada no pensamento liberal é fonte ideológica de manutenção de poder. Conforme se torna insustentável a manutenção estável de tal ideologia novos mecanismos ideológicos surgem na tentativa de tornar perene a verdade que, sem consenso, tornou-se necessária para a manutenção do poder.

A meritocracia do proletariado é um grande exemplo de tal afirmação. O controle do ideal do ideal de proletariado e sua conversão de simples não possuidor de objeto de troca senão seu próprio corpo para aquele que, por meio de seu trabalho, pode garantir meios de ascensão econômica e maior detenção de moeda, tira a característica da troca injusta por meio de ideologia e passa a ser objetivo de construção de dignidade baseada no prêmio da moeda.

A subversão ideológica do conceito de ser humano sobre o corpo é uma necessidade básica para a manutenção do capital como fonte de poder, para isso, a

---

politização sobre os corpos é instrumento de facilitação de manutenção do Estado como soberano sobre o corpo<sup>9</sup> através dos mecanismos de poder ideológico.

Portanto, baseando-se na necessidade de politização do corpo como função de dominação do conceito ideológico de ser humano o poder soberano concentra-se na culturalização daquilo que é necessário para a garantia dos interesses que são necessários para a manutenção de seu caráter de superioridade abstrata.

O corpo, politizado como instrumento do poder soberano, se concentra em seu conceito de passividade de regulação. A interferência do Estado e seus aparelhos ideológicos no conceito abstrato que dará somente importa no sentido de humanidade de modo a interferir na cultura e, conseqüentemente, reduzir a possibilidade de mudanças que coloquem em risco os interesses.

No caso da necessidade liberal de axiologia da moeda, o corpo recebe a interferência ideológica no sentido de ser regulado em seu esquema social de acordo com sua característica econômica. A posição econômica do corpo dentro de uma estrutura social que faz parte da análise do poder diante de seu risco de interferência na manutenção de estabilidade.

Nesse sentido, o ser, em si, não é visto em sua forma de *bíos*, uma vez que, sua estrutura conceitual humana só importa na politização de sua vida no sentido de implementação de ideologia na cultura, dessa forma, o corpo politizado, só importa como vida nua no que concerne ao interesse ideológico do Estado.

Que justamente o *habeas corpus*, entre os vários procedimentos jurisdicionais voltados à proteção da liberdade individual, recebesse forma de lei e tornasse, assim, inseparável da história da democracia ocidental,

---

<sup>9</sup> Para Agamben (2007, p.129) “O primeiro registro da vida nua como novo sujeito político já está implícito no documento que é unicamente colocado à base da democracia moderna: o *writ* de *Habeas corpus* de 1679. Seja qual for a origem da fórmula, que é encontrada já no século XIII para assegurar a presença física de uma pessoa diante de uma corte de justiça, é singular que em seu centro não esteja nem o velho sujeito das relações e das liberdades feudais, nem o futuro *citoyen*, mas o puro e simples *corpus*. Quando, em 1215, João Sem-Terra concede a seus súditos a “Grande carta das liberdades”, ele se dirige “aos arcebispos, aos bispos, abades, condes, barões, viscondes, prepostos, oficiais e bailios”, “às cidades, aos burgos e aldeias” e, mais em geral, “aos homens livres de nosso reino”, para que gozem “de suas antigas liberdades e livres costumes” e daquelas que ele então especificamente reconhece. O art. 29, que tem a função de garantir a liberdade física dos súditos, declara: “que nenhum homem livre (*homo liber*) seja detido, aprisionado, despojado de seus bens, nem posto fora da lei (*utlagetur*) ou molestado de modo algum; nós não poremos nem faremos pôr as mãos nele (*nec supere um ibimis, nec super eum mittibus*), a não ser após um juízo legal de seus pares e segundo a lei do país”. Analogamente, um *writ* que precede o *Habeas corpus* e era destinado a assegurar a presença do imputado em um processo, leva a rubrica de *homine replegiando* (ou *repiogliando*).

seguramente deve-se a circunstancias acidentais; mas é também certo que, deste modo, a nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato, apanhada, como tal, no *bando* soberano (ainda nas formulações modernas do *writ: the body of being taken... by whatsoever name he may be called there in*).<sup>10</sup>

A sujeição, conquanto latente, é necessária para a manutenção de poder, a vida nua é, nesse sentido, inseparável do ponto de vista político. A condição humana não é o ato de liberdade que permite a decisão do enquadramento na estrutura do Estado, porém, é a vida nua que define que o estado tem o domínio do corpo e, conseqüentemente, define a ideologia simbólica aplicada ao corpo.

A definição da influência do soberano sobre o corpo e, mais necessariamente, a indiscutível relação necessária da sujeição da vida nua e a conseqüente exposição ao conceito regular abstrato atribuído ao corpo não pode ser desviado do conceito de sujeição predicado por Nietzsche:

Quando alguém se sujeita sob condições a um outro mais poderosos, o caso de uma cidade sitiada, por exemplo, a condição que opõe a isso é poder destruir a si mesmo, incendiar a cidade, causando assim ao poderoso uma grande perda. Por isso ocorre uma espécie de *paridade*, com base na qual se podem estabelecer direitos. O inimigo enxerga vantagem na conservação. – Nesse sentido há também direitos entre escravos e senhores, isto é, exatamente na medida em que a posse do escravo é útil e importante para o seu senhor. O *direito* vai originalmente *até onde* um *parece* ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Daí o famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia vale* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder] (ou, mais precisamente: *quantum potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder]).<sup>11</sup>

Ajustamos, portanto, o caráter ideológico meritocrático aplicado ao conceito subjetivo que incide sobre o corpo. A validade do corpo na sociedade, porém, é regida pelo discurso de dignidade que, por sua vez, acompanha o discurso das necessidades básicas. Acoplado a esse discurso, o pecado capital moderno do conforto é diretamente relacionado a posição social referente ao uso e detenção de capital, porém não na posição de detentor de força de trabalho ou de produção de matéria prima, porém na antiga condição de proletariado, que agora tem como luta a ascensão econômica justificada pela dignidade.

---

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 130

<sup>11</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 66

O corpo é munido da ideologia de dignidade econômica, por conseguinte, manutenção do Estado sem mudança cultural que afete a estabilidade do que é tido por moeda. A moeda, por sua vez, toma o patamar central da redução de complexidade social. a função do corpo em sociedade é mostrada por seu caráter social econômico e sua posição de possibilidade de crescimento econômico por via da troca de sua força de trabalho que, se realmente eficaz, por mérito, chega a remuneração que o coloca em um patamar ficto de superioridade social, porém com inferioridade ao preexistente conceito de poder soberano. Portanto, o corpo se insere ao produto como fonte de sua legitimidade como ser humano, e na visão de Pasukanis (1972, p. 113) “e a coisa domina economicamente (sic) o homem, visto que coisifica, a título de mercadoria, uma relação social que não está subordinada ao homem, em contrapartida, o homem reina juridicamente sobre a coisa porquanto, ele próprio, na qualidade de possuidor e de proprietário não é senão uma simples encarnação do sujeito abstracto, impessoal, um puro produto das relações sociais”.

A necessidade do corpo ser retoricamente possuído pela régula econômica faz dele um instrumento de persuasão social. a existência das batalhas de poder microfísicas estimulam a necessidade de enquadramento econômico da função humana. A ideologia humana por seu caráter econômico necessita do poder microfísico para que se mantenha socialmente aceito como verdade. Nesse sentido, não se faz irreal considerar que a incapacidade do Estado de interferir diretamente nas relações sociais necessite da confusão entre ideologia econômica e cultura para que seja possível a politização do corpo como vida nua.

As camadas de poder interno na sociedade são os alicerces da manutenção da humanização econômica. O reflexo do Estado, por meio de seus aparelhos ideológicos, estimulam a proliferação da ideia de corporificação econômica como definição de dignidade em um corpo observado sociologicamente.

Não penso, portanto, que se possa admitir pura e simplesmente a análise tradicionalmente marxista que supõe que, sendo o trabalho a essência concreta do homem, o sistema capitalista é quem transforma este trabalhador em lucro, em sobre-lucro ou em mais-valia. Com efeito, o sistema capitalista penetra muito mais profundamente em nossa existência. Tal como foi instaurado no século XIX, esse regime foi obrigado a elaborar um conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, pelo qual o homem se encontra ligado a algo como trabalho, um conjunto de técnicas pelo qual o corpo e o tempo dos homens se tornam tempo de trabalho e força de trabalho e podem ser efetivamente utilizados para se transformar em sobre-lucro. Mas para haver sobre-lucro é preciso haver sub-poder. É preciso que, ao nível mesmo da existência do homem, uma trama de poder político microscópico, capilar, se tenha estabelecido fixando os homens ao aparelho de produção, fazendo deles agentes da produção, trabalhadores.

A ligação do homem ao trabalho é sintética, política; é uma ligação operada pelo poder. Não há sobre-lucro sem sub-poder pois se trata do poder que descrevi há pouco e não do que é chamado tradicionalmente de poder político; não se trata de um aparelho de Estado, nem da classe no poder; mas do conjunto de pequenos poderes, de pequenas instituições situadas em um nível mais baixo. O que pretendi fazer foi a análise do sub-poder como condição de possibilidade do sobre-lucro.<sup>12</sup>

Derrotado o antigo ideal humano e implementada a condição econômica de estrutura social resta ao Estado deixar que os aparelhos ideológicos mantenham estáveis as camadas sociais e fomentem a batalha de poder. Ao poder soberano resta a procrastinação de decisões que possam interferir na cultura.

Nesse ponto, podemos perceber claramente a distinção entre ideologia e cultura. O interesse de manutenção da estabilidade em função de interesses perenes só pode ser trabalhado por meio da ideologia, de forma que a cultura depende das batalhas microfísicas de poder. A inserção da ideologia como forma de controle de cultura é o que baseia a estrutura de estabilidade do aparelho estatal.

Democracia burguesa, portanto, necessita da dilação de compromissos representativos. A representatividade procrastinatória é ambígua no sentido de que ao garantir a estabilidade ideológica da democracia liberal não consegue garantir um *Nómossoberano* estável.

As decisões de compromissos dilatórios garantem, por si, a implementação da ideologia na cultura, porém, o que existe, é a politização do corpo que se sobressai, restando ao ordenamento uma estrutura falha, com riscos à finalidade basilar do Estado. Contudo, do ponto de vista da democracia liberal, que tem a garantia da estabilidade do capital econômico como escopo, não há que se falar em furto de finalidade. O problema se dá ao entender o Estado como garantidor de direitos, como ocorre na maioria dos Estados que adotam, na prática, a representatividade com força de interesses burgueses de desenvolvimento, baseando-se na axiologia da moeda.

A função do *Reichstag* em matéria política era a de articular a possibilidade de persuasão ou do conhecimento político. Esta é uma função essencial para pensar a política em regimes compatíveis com as liberdades, e que, portanto, revela-se essencial tanto a uma cultura liberal quanto, por vias inversas, necessariamente centrais para a consecução do ataque schmittiano e da cultura autoritária. Orientando-se em congruência lógica com seus princípios, o jurista de Plattenberg é um absoluto refratário ao diálogo e a toda um a classe já denominada discutidora por Donoso Cortés

---

<sup>12</sup>FOUCAULT, Michel, *op. Cit.*, p. 124-125.

no século XIX. Com isto mantém uma densa carga pejorativa aos homens (e suas ações) ocupados em manter o sistema de indecisão, travando-o com a carga que esta indecisão supõe. Este perfil institucional do parlamentarismo era reputado por Schmitt como incapaz de gerar uma ordenação política estável para o Estado alemão e, em ultimo caso, desde o ponto de vista teórico, para qualquer outra organização e política.<sup>13</sup>

Dessa forma, como foco central do interesse valorativo da moeda, como função de fetiche do capital, ou seja, a necessidade da implementação cultural da ideologia do fator de troca como fato social, observamos que o corpo sofre diretamente a necessidade de enquadramento no modelo social implantado no conteúdo de troca, porém, tal conteúdo é fundado na centralização do valor do dinheiro ficto, não como simples escambo substituído, mas como ajuste de régua social.

Logo, a politização do corpo para que se enquadre como cultura em uma produção de verdade ideológica, faz com que a vida nua se torne a característica dada àquele corpo que não se enquadra no meio sociológico financeiro.

Isso se observa na justificação da vida nua fora dos pontos de exclusão do corpo por meio de sanção estatal, porém a margem social formada por aqueles que desprovidos de meios financeiros vivem à mercê da própria sociedade, sem que, em momento algum tenham cometido qualquer ato que permita com que o Estado o coloque em posição de exceção.

A vida fora de sociedade não se aplica somente a vontade direta do Estado, porém também àqueles que não podem se enquadrar no meio econômico como fato social, que tornam-se fantasmas sociais, com identidade irrelevante, uma vez que seu enquadramento social em razão do módulo econômico os excluem.

O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrario, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, torna-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converteram-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>BUENO, Roberto *in* BUENO, Roberto (org.). Filosofia & política: tensões entre liberdade, poder e democracia. Madrid: Dykinson, S.L., 2014.p. 140.

<sup>14</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Op. Cit.* P. 127.

Mais que anônimos, os que vivem aquém da régula econômica podem se tornar indigentes. Excluídos sem punição ou sem ato que justifique sua exceção, apenas a dissimulação de sua condição humana sobre o corpo, que os fazem distantes da ideologia liberal que enquadra a função ficta sobre o corpo.

## **Conclusão**

Há necessidade de manutenção de estabilidade em uma democracia liberal. As instituições burguesas necessitam de uma segurança no desenvolvimento da cultura para que possam ter segurança quanto a estrutura econômica e a razão de sua finalidade, a saber, o lucro.

Entretanto, a cultura, em sua função de desenvolvimento paulatino, coloca em risco a estabilidade da função de troca da moeda, necessitando, portanto, de um instrumento ideológico que garanta a rigidez da moeda.

Para isso, faz-se necessário a culturalização da axiologia do valor ficto de troca. O capital financeiro, por sua vez, deve ser implementado como régula social para que a cultura seja interferida diretamente pela ideologia.

A moeda, passa a ter valor em si mesma, nesse sentido caminha o fetiche do capital, que necessita da condição subjetiva de valoração daquilo que, outrora era a própria valoração simbólica de objetos que eram fonte de valoração social.

Gradativamente, a força de trabalho, objeto de troca daqueles que não tinham bens físicos de troca que pudessem vender, torna-se objeto da moeda, agora com sua axiologia própria. Para combater o mal estar de tal situação, as instituições ideológicas iniciam um trabalho de valorização meritocrática da força de trabalho, colocando mais uma vez a moeda como função central da vida social.

Ao percebermos isso vem a tona que, conquanto a necessidade das instituições liberais seja de centralização da moeda, a politização da vida nua é elemento necessário para que isso aconteça.

A possível exceção do corpo em função de seu desenquadramento econômico é uma forma ideológica de manter latente o trabalho dos aparelhos ideológicos de se inserirem na cultura, por sua vez, a meritocracia proletária auxilia para que aquele que vende seu trabalho realize seu conforto e reduza sua complexidade na estrutura social, do contrario estaria a mercê do *homo sacer*.

A manutenção dessa situação é visada de modo que a democracia liberal tem como característica a dilação de compromissos decisórios, mantendo os Direitos Humanos por meio de discurso, entretanto, as decisões de sua finalidade

amenizadas e a centralização do capital vigente, atingindo ao mesmo tempo o corpo submetido a ideologia liberal e a instrumentalização dos baixos riscos culturais que influenciem na estabilidade da moeda axiologicamente potencializada.

Ao sairmos das prisões e das condições de sanção do Estado, encontramos ainda o anonimato e a indigência, punições legalizadas sem sanção que a permita, apenas a politização do corpo e a legalização da morte em função da estabilidade do interesse econômico.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2007

BUENO, Roberto (org.). **Filosofia & política: tensões entre liberdade, poder e democracia**. Madrid: Dykinson, S.L., 2014.

CHEMIATÉNKOV, Vladímir. **O enigma do capital: ponto de vista marxista**. Moscovo: Edições Progresso, 1985

CORRÊA, Murilo Duarte Costa in *Captura Críptica: direito política, atualidade*. **Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito. – n.2., v.2.** (jan/jun. 2010) – Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FONSECA, Marcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Max Limonad, 2002.

LUKE, Tim; PICCONE, Paul; SIEGEL, Fred; TAVES, Michael (org.). **TELOS**, number 71 – the crisis in higher education: intellectuals and the Academy. New York: Telos Press, 1987.

MARX, Carl. **O Capital** – edição resumida por Julian Borchardt. Tradução de Ronaldo do Alves Schmidt. 7ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PASUKANIS, Evgeny Bronislavovic. **A teoria geral do direito e o marxismo**. Coimbra: Perspectiva Jurídica, 1972.

POULANTZAS, Nicos. **O Estado, o poder, o socialismo**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Versión española de Francisco Ayala. 2ed. Madrid: Alianza Editorial, 1996.