

O CULTO AO CAPITALISMO E SUA (NECESSÁRIA) PROFANAÇÃO: DE WALTER BENJAMIN A GIORGIO AGAMBEN

Alfredo Copetti Neto¹

Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth²

José Ricardo Maciel Nerling³

Resumo

O artigo realiza uma abordagem acerca do capitalismo como religião, estabelecendo um diálogo entre a obra de Walter Benjamin e Giorgio Agamben. O problema que orienta a investigação pode ser assim sintetizado: em que medida o capitalismo, por meio de aparatos muito semelhantes aos da religião, tem se apresentado, na atualidade, de modo a ultrapassar o seu caráter meramente econômico para afetar, de forma direta, a maneira com a qual as pessoas se relacionam entre si e com os objetos ao seu redor? Para responder ao problema de pesquisa, o artigo, perspectivado pelo método fenomenológico, apresenta as principais características dessa “religião cultural”, como forma de explicar a sociedade atual e apresentar os presentes aparatos estéticos como resquícios de períodos míticos anteriores, mas que ainda ocupam espaço importante nas estruturas modernas e pós-modernas. Apresenta-se, por fim, a tarefa política da profanação – tal qual delineada pela filosofia agambeniana – como grande desafio da contemporaneidade.

Palavras-chave: Capitalismo; Religião; Consumo; Biopolítica; Profanação.

¹ Pós-doutorado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS/PDJ-CNPQ, 2014. Editor da Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica (1678-1864). Membro pesquisador do grupo Estado e Constituição, do Cnpq; professor Visitante na Università di Roma (La Sapienza). Professor Adjunto de Teoria do Direito da Universidade Estadual do Paraná (UNIOESTE). E-mail: alfredo.neto@unijui.edu.br

² Doutor em Direito Público pela UNISINOS. Professor do Mestrado em Direitos Humanos da UNIJUI. Professor dos Cursos de Graduação em Direito da UNIJUI e UNISINOS. E-mail: madwermuth@gmail.com

³ Mestrando em Direito no Programa de Mestrado em Direitos Humanos da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUI, beneficiário de Taxa Integral CAPES. E-mail: zejusers@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

O capitalismo, que um dia representou a transição dos sistemas de produção feudal para o industrial, tendo sido teorizado por diversos autores e escolas de economia, nasceu no século XVIII como um precursor de boas novas: a individuação dos sujeitos, a separação (ou a superação) da igreja (ou da religião) com os poderes terrenos, a limitação da atuação do Estado no campo econômico, entre outros. Quase quatro séculos depois de sua inauguração e expansão, é possível observar uma certa hipertrofia do capitalismo (neoliberalismo), que deixa de se limitar somente às relações de produção de riquezas, e passa a atingir praticamente todas as questões do mundo moderno⁴.

Os sujeitos, que com a modernidade abriam suas janelas para as subjetividades, são colonizados por completo pelo consumo; a religião, que passaria a ocupar um aspecto estritamente privado e de segundo plano, é cooptada (mais uma vez) pelas esferas (e discursos) de poder, descaracterizando-se por completo; e o Estado, que antes seria regulado e separado das esferas individuais, religiosas, econômicas e morais, adota os estigmas das velhas estruturas e, com o neoliberalismo, sufoca nações inteiras ao sabor dos desígnios do Império – valendo-se, aqui, do conceito na obra de Hardt e Negri (2001).

Em outras palavras, o capitalismo se mostrou uma ideologia (ou uma força) tão potente, a ponto de se tornar, na expressão de Bauman (2010), um parasita habitando em todas as esferas da vida humana. Mais do que isso, ele se converteu em uma verdadeira religião, de culto extremado e totalitário, dominando por completo a existência dos homens.

Nesse sentido, o problema que orienta a presente investigação – perspectivada a partir do método fenomenológico – pode ser assim sintetizado: em que medida o capitalismo, por meio de aparatos muito semelhantes aos da religião, tem se apresentado, na atualidade, de modo a ultrapassar o seu caráter meramente econômico para afetar, de forma direta, a maneira com que as pessoas se relacionam entre si e com os objetos ao seu redor?

Para responder à pergunta central são apresentadas as principais características dessa “religião cultural”, como forma de explicar a sociedade atual e apresentar os presentes aparatos estéticos como resquícios de períodos míticos anteriores, mas que ainda ocupam espaço importante nas estruturas modernas e pós-modernas. A partir do aporte teórico das obras de Walter Benjamin e Giorgio Agamben, busca-se detalhar as formas com que o capitalismo se apresenta na estética contemporânea com atributos da religião, viabilizando, por fim, a sugestão

⁴ Uma abordagem acerca dessa hipertrofia do capitalismo na contemporaneidade pode ser encontrada na obra de Bauman (2010), na qual o sociólogo polonês utiliza-se do adjetivo “parasitário” para demonstrar como os inúmeros atores do capitalismo incitam e facilitam o consumo desenfreado.

de formas de profaná-lo.

WALTER BENJAMIN E O CAPITALISMO COMO RELIGÃO

A estética ocupa um espaço de grande importância no estudo do direito, especialmente quando se fala do direito no período pós-moderno, em que há, de certa maneira, o abandono dos fundamentos jusnaturalistas, restando apenas um conjunto de estruturas fundadas em tradições que não apresentam mais justificações para além de seus atributos oculares. É por isso que o debate em torno do direito contemporâneo – ou mesmo da sociologia – é necessariamente um debate jurídico/teológico, tendo em vista que, conforme as palavras de Walter Benjamin (2013, p. 128), assim como o direito, “a teologia armou a sua tenda nas proximidades de um dos seus objetos mais queridos, a saber, a aparência”.

Enquanto que na modernidade, como berço do Estado constitucional tal qual o conhecemos, a humanidade presenciou o nascimento do capitalismo – especialmente a partir dos contornos principiológicos liberais e da revolução industrial –, na pós-modernidade o amor pelo dinheiro, pelo consumo e pela economia de livre-mercado assumiu contornos religiosos, reproduzindo paradigmas muito semelhantes às antigas teocracias, encontrando espaço na alma das pessoas e refletindo sua ordem na vigência da vida humana em sociedade.

Walter Benjamin (2013, p. 21) é o filósofo que levanta a proposta de que o capitalismo emerge, em um contexto tal, como religião, devendo ser compreendido – e, para tanto, estudado – dessa maneira. Sua principal justificativa para tal afirmação encontra amparo no fato de que o capitalismo “está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta”. Assim, o sistema vigente no que tange às relações econômicas também passa a atingir outras esferas sociais, inclusive a esfera religiosa (propriamente dita).

Para confirmar essa hipótese (de identificar o surgimento de uma religião), é preciso ter, como ponto de partida, a ideia de que nenhuma religião surge de um sentido metafísico, ela não é dada, mas é uma construção meramente humana, que pertence ao campo das linguagens. É por isso que o capitalismo, nesse contexto, pode ser considerado uma religião, porque representa um conjunto de valores (ou hábitos) que emanam de um determinado período da humanidade. Foucault (2002, p. 14-15), baseando-se na filosofia de Nietzsche, afirma que

em um determinado ponto do tempo e em um determinado lugar do universo, animais inteligentes inventaram o conhecimento. [...] Quando fala de invenção, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra origem. [...] Nietzsche diz que Schopenhauer cometeu o erro de procurar a origem [...] da religião em um sentimento metafísico, que estaria presente em todos os homens e conteria, por antecipação, o núcleo de toda religião, seu modelo ao mesmo tempo verdadeiro e essencial. Nietzsche afirma: eis uma

análise da história da religião que é totalmente falsa, pois admitir que a religião tem origem em um sentimento metafísico significa, pura e simplesmente, que a religião já estava dada, ao menos em estado implícito, envolta nesse sentido metafísico. [...] a história não é isso, não é dessa maneira que se faz história, não é dessa maneira que as coisas passaram. Pois a religião não tem origem, [...] ela foi inventada [...]. Em um dado momento, algo aconteceu que fez aparecer a religião. A religião foi fabricada. Ela não existia anteriormente.

Sendo assim, o capitalismo (como religião) deve ser encarado como uma criação humana, que se funda na modernidade, mas que se universaliza em termos de adeptos em período mais recente. A religião capitalista – enquanto uma religião universal em expansão – também se utiliza dos discursos das religiões tradicionais e dos processos de globalização para aumentar seu poderio sobre as pessoas, conquistando formas de vida por meio da naturalização do consumo e da desigualdade. É um processo que Jacques Chevallier (2009, p. 13) chama de “glocalização” (que seria uma conjugação entre as palavras globalização e localização), tendo em vista que “entre a transposição mimética e a rejeição deliberada das inovações institucionais percebidas como estrangeiras às culturas locais, encontra-se toda uma gama de procedimentos de reapropriação e reinterpretação”, o que afeta inclusive paradigmas historicamente apropriados por um povo.

No caso do continente americano, esse processo de reapropriação e reinterpretação das religiões desde o neoliberalismo é perfeitamente observável a partir das tendências sincréticas da “religião capitalismo” com vertentes religiosas identificadas às culturas locais, nesse caso, especialmente o cristianismo, que também foi parte de um conjunto de tendências coloniais impostas aos nativos. Com relação a esse fenômeno, cujo desenvolvimento é plenamente perceptível, Boaventura de Sousa Santos (2013, p. 65) chama a atenção para o crescimento dos movimentos intitulados “pentecostais, neopentecostais, renovaristas e carismáticos”, que adotam posturas de defesa às hegemonias neoliberais e a tendências conservadoras (machismo, homofobia, racismo, intervenção “moral”, institucionalização da lei mosaica, etc), contrariando inclusive ensinamentos fundamentais da filosofia de Jesus Cristo. A fonte desse movimento, intitulado “a Nova Direita Cristã”, reemergiu dos anos 1980, nos Estados Unidos da América, tendo se espalhado até mesmo pela América Latina, afetando de forma direta eleições, dificultando os avanços nos direitos das mulheres e da população LGBTQT e na efetivação dos princípios democráticos. Esses movimentos, se não são novas religiões, são a nova religião (capitalista) em si.

Confirmando essa tese, Benjamin (2013) descreve que o capitalismo surgiu no ocidente como um “parasita do cristianismo”, de maneira muito especial a partir das teorias de Calvino (s.d., p. 58), que defendeu a tese de que, uma vez que Deus governa o mundo, é Ele quem escolhe a quem dar as riquezas.

Sendo assim, nas palavras do próprio Calvino (s.d., p. 58), enquanto teórico da predestinação, Deus, “em virtude de sua bênção, faz próspera a vida dos bons, os socorre em suas necessidades, os alivia e os mitiga em suas dores, os atenua em suas adversidades e em tudo os encaminha à salvação”. Chama a atenção a utilização do termo “bons”, carregando a forte presença do maniqueísmo “bem e mal”, sem o qual as igrejas pós-modernas –

adeptas sem qualquer constrangimento da “teologia da prosperidade” – não sobreviveriam, tendo em vista que se alimentam da ideia de “batalha espiritual”, que fortalece a divisão entre os “homens de Deus” (que alcançarão a vitória) e os “homens do mundo” (que têm sua derrota decretada).

Paralelamente a isso, desconstruindo por completo as doutrinas das igrejas cristãs fundadas na pós-modernidade, vale trazer a mensagem “profana” de Jesus com relação às riquezas. Quando questionado por um jovem rico sobre como alcançar a perfeição, Jesus lhe sugere vender todos os seus bens e dar aos pobres, pois seria “mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus”. Naquele contexto, a cultura de que os ricos são ricos porque são abençoados já estava impregnada no discurso das pessoas, sendo reproduzida até mesmo pelos discípulos, que, ao ouvirem aquela palavra, ficaram admirados, e perguntaram a Jesus “quem, então, poderá se salvar, se não aqueles que já têm os sinais das bênçãos de Deus?”, ao que Jesus responde que “muitos primeiros serão os derradeiros, e muitos derradeiros serão os primeiros”, derrubando por completo o que até então se acreditava (BÍBLIA ONLINE, Mateus 19).

O que de fato se vê, é que, abrindo mão dos ensinamentos de Cristo – que dizia ser impossível servir ao mesmo tempo a Deus e ao dinheiro (BÍBLIA ONLINE, Mateus 6:24) –, “na época da reforma, o cristianismo não favoreceu o surgimento do capitalismo, mas se transformou no capitalismo” (BENJAMIN, 2013, p. 24). Sendo assim, o lugar que antes era ocupado por Deus, passa a ser ocupado pelas riquezas, e o “Bezerro de ouro” voltou a ser adorado (BÍBLIA ONLINE, Êxodo, 32), conforme predito por Davi ao dizer que “os ídolos deles são prata e ouro, obra das mãos dos homens” (BÍBLIA ONLINE, Atos 17:29) e reafirmando o predito por Paulo de Tarso no período pós-messiânico, quando o mesmo adverte aos primitivistas: “não havemos de cuidar que a divindade seja semelhante ao ouro, ou à prata, ou à pedra esculpida por artifício e imaginação dos homens” (BÍBLIA ONLINE, Salmos 115:4). Em termos de metodologia, reforçando a hipótese dessa ruptura, Benjamin (2013, p. 24) sugere que “seria preciso investigar quais foram as ligações que o dinheiro estabeleceu com o mito no decorrer da história, até ser extraído do cristianismo a quantidade suficiente de elementos míticos para constituir o seu próprio mito”.

Essa tendência, na contemporaneidade, atinge os padrões de vida social e econômico, inclusive por meio de expressões estéticas. A fé no capitalismo criou seus ídolos, nas roupas, nos deuses (que oferecem benefícios em troca de reverência), nas leis, nas imagens de santos em repartições públicas e privadas e, de forma muito especial, na referência existente às divindades nas cédulas de dinheiro (BENJAMIN, 2013). Sendo assim, no Brasil, até mesmo nas moedas de real, enquanto “partículas da divindade” venerada no capitalismo, é possível observar a frase “Deus seja louvado”, bem como o rosto de uma mulher, que seria a representação de Marianne, símbolo da Revolução Francesa, dos valores de liberdade e da Maçonaria. De acordo com Löwy (2005), “o dinheiro, em forma de papel-moeda, seria assim o objeto de um culto análogo ao dos santos das religiões ‘comuns’”.

De acordo com Zygmunt Bauman (2010, p. 6), esse sincretismo em torno do capitalismo (que abraça o amor pelas riquezas e as imagens sacras) ocorre porque ele se apresenta na contemporaneidade como um parasita, que se instala em todas as formas de cultura, doutrina e comunidade. O capitalismo é, sobretudo, um sistema parasitário, e, nesse contexto, tem possibilidades de prosperar em certo período, tendo como condição apenas encontrar um organismo que ainda não foi explorado e que possa lhe fornecer alimento. Porém, vale frisar, esse parasita “não pode fazer isso sem prejudicar o hospedeiro, destruindo assim, cedo ou tarde, as condições de sua prosperidade ou mesmo de sua sobrevivência”. Sendo assim, onde o capitalismo se instala, destrói por completo a vida autônoma do hospedeiro, tirando-lhe toda a seiva e acabando com todo e qualquer significado e estrutura original. A partir da hipótese metafórica de Bauman, é possível compreender a perda dos significados do cristianismo tradicional em relação ao cristianismo contemporâneo, conforme brevemente demonstrado nos parágrafos acima, tendo em vista sua transição para um fenômeno meramente mercadológico.

A abertura do capitalismo para todas as culturas, religiões, filosofias e formas de viver é um processo natural e que exige poucas rupturas, uma vez que, de acordo com Benjamin (2013, p. 24-25), “para o capitalismo, a religião não possui interesse moral e mais elevado, e sim um interesse prático, imediato, objetivo. Por isso a importância do mito e sua relação com o dinheiro e o poder”. Qualquer tipo de relação de poder ou liberdade interessa ao capitalismo, e é ali que ele funda a sua “igreja”.

Esse “acordo ecumênico” – mais que isso, sincrético ao absoluto – da religião do capitalismo com quaisquer tendências doutrinárias dispostas a aumentar seu poder político/econômico, se explica pelo fato de que “o capitalismo é uma religião puramente cultural e desprovida de dogma” (BENJAMIN, 2013, p. 24), ou seja, é uma religião que não se assume como tal, mas se utiliza de todas as formas tradicionais – liberais ou não – de manutenção de micro e macro poderes. É por isso que Foucault expressa que os “os procedimentos de poder colocados em prática nas sociedades modernas são bem mais numerosos, diversos e ricos”, pois, além de criar novas formas de dominação e de acesso a informações, o capitalismo não abriu mão das velhas estruturas de diferenciação. A religião capitalismo não se importa em firmar até mesmo no Estado e nos movimentos não-hegemônicos as suas práticas “disciplinares”, aproximando-se, conforme ensina Foucault (1979, p. 92), da ideia (estética) de Panóptico:

A monarquia administrativa de Luis XIV e Luis XV, tão fortemente centralizada, foi certamente um primeiro modelo. Foi na França de Luís XV que se inventou a polícia. Não tenho de forma alguma a intenção de diminuir a importância e a eficácia do poder de Estado. Creio simplesmente que de tanto se insistir em seu papel, e em seu papel exclusivo, corre-se o risco de não dar conta de todos os mecanismos e efeitos de poder que não passam diretamente pelo aparelho de Estado, que muitas vezes o sustentam, o reproduzem, elevam sua eficácia ao máximo. A sociedade soviética é um exemplo de aparelho de Estado que mudou de mãos e que mantém as hierarquias sociais, a vida familiar, a sexualidade, o corpo quase como eram em uma sociedade de tipo capitalista.

Nesse sentido, é possível concluir que o capitalismo é uma religião que não toma para si um sentido de exclusividade, podendo facilmente conviver com tradições que não lhe são diretamente pertinentes (liberais). Sendo assim, o capitalismo é uma religião que facilmente se adapta às culturas e às nações, não exigindo nada além do que sua consagração, seja em um país europeu, onde há liberdade estética e igualdade em direitos, seja em um país islâmico, onde há repressão e diferença de gêneros. Assim sendo, é possível dizer que, assim como um presidente eleito de forma direta por seu povo conforme as regras ocidentais (mesmo se dizendo ateu), também um sheik árabe (de religião muçulmana), com suas riquezas em petróleo e poder absoluto e irrestrito, adoram ao mesmo deus e compartilham da mesma fé: a fé no capitalismo.

É importante parafrasear que a perda de espaço das religiões tradicionais para o capitalismo tem início no Iluminismo, quando a religião institucionalizada, para que possa sobreviver, paga um preço extremamente caro: a privatização. Porém, conforme visto no parágrafo acima, “a separação entre o poder espiritual da Igreja e o poder temporal do Estado assumiu diferentes formas em diferentes países, religiões do mundo e períodos históricos” (SANTOS, 2013, p. 92). Em dados gerais, a religião, na modernidade, foi banida do sistema político e ficou como uma ligação pré-moderna na vida das pessoas, e é justamente essa ligação entre as duas esferas que as religiões radicais utilizam, na atualidade, para reclamar a esfera pública e buscar o controle das hierarquias políticas e sociais. Por isso que, “capitalizado na crise de legitimidade do Estado e na sua consequente crise dos valores republicanos, as teologias políticas conservadoras são simultaneamente a causa e a consequência da crise do projeto histórico da secularização” (SANTOS, 2013, p. 96).

As tendências de tomada do poder por parte das religiões (viés político/religioso), mesmo não sendo da natureza hegemônica do capitalismo (que tem por base a concepção ocidental de liberdade religiosa), na maioria das vezes não representam nenhum tipo de risco para a continuidade do culto capitalista. Mais do que isso, por vezes acabam exercendo o papel de justificação e fundamentação a esse *status*. São os casos dos Estados teocráticos, países com religião oficial e dos países livres em que existem movimentos fundamentalistas que agem sob o manto da laicidade. Nas palavras de Santos (2013, p. 32-33),

uma atuação social que proponha a substituição do Estado secular pelo Estado religioso seguindo uma só religião não faz hoje certamente parte das estruturas hegemônicas de dominação e dos seus entendimentos liberais ou neoliberais, mas nem por isso é contra-hegemônico no sentido aqui entendido, uma vez que o seu propósito é substituir um determinado padrão de relações desiguais de poder por outro (eventualmente mais autoritário e injusto) e não lutar por relações de autoridade partilhada tanto numa perspectiva secular como numa perspectiva religiosa. Do mesmo modo, as teologias políticas que rejeitam a distinção entre a esfera pública e a privada e atribuem a uma determinada religião o monopólio da organização da vida social e política podem ser consideradas não hegemônicas, mas não contra-hegemônicas, no sentido aqui proposto, porque em lugar de confrontarem o capitalismo, o colonialismo e o sexismo, lhes atribuem frequentemente uma justificação divina.

Sendo assim, vê-se que o capitalismo é uma religião perfeitamente cultuável em diferentes regimes políticos e culturais, tendo um poderio material e simbólico à sua disposição. Isso acontece porque o capitalismo é uma religião desprovida de dogma (BENJAMIN, 2013), sendo que a liberdade é seu princípio fundamental, mas não necessariamente absoluto. Nesta religião, as preocupações são a doença do espírito de sua época, e as “situações sem saída” (pobreza, vadiagem, mendicância...) são extremamente culpabilizadoras. Elas são, fundamentalmente, “maldições” no âmbito de uma religião na qual as preocupações não mostram saída pelo viés comunitário e, ao mesmo tempo, na qual a culpa atinge diretamente os indivíduos (BENJAMIN, 2013, p. 34). Como profaná-la? É com o que se ocupa o tópico a seguir.

GIORGIO AGAMBEN E A TAREFA POLÍTICA DA GERAÇÃO QUE VEM: COMO PROFANAR O IMPROFANÁVEL?

O filósofo italiano Giorgio Agamben conceitua de maneira muito interessante a ideia de culpa proposta por Benjamin. Para Agamben (2007, p. 70), o capitalismo impõe de forma natural esse sentimento “porque tende com todas as suas forças não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero”. É por isso que ele abraça toda e qualquer identidade, incorporando todas as tradições estéticas e as naturalizando no mundo atual. Sobre esse fenômeno, o autor (2007, p. 71) expressa que

onde o sacrifício marcava a passagem do profano ao sagrado e do sagrado ao profano está agora um único, multiforme e incessante processo de separação, que investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma e é totalmente indiferente à cisão sagrado/profano, divino/humano. Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma de separação, sem mais nada a separar. Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral. E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma ideia separada que já não define nenhuma visão substancial e na qual todo uso se torna duramente impossível. Esta esfera é o consumo.

Walter Benjamin (2013, p. 21), identificando e conceituando esse novo movimento “teológico”, dispõe o que considera como os principais traços da religião capitalista. Segundo o autor, a primeira característica reside no fato de que “o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu”. Uma vez que não existe uma preocupação fática com relação a dogmáticas ou teologias, todos os significados são construídos exclusivamente através do culto. Não é mais possível identificar o que é sagrado e o que é profano, pois todo vazio é uma consagração a essa religião. Não existem ideias a serem vividas ou ensinadas, a não ser o mero “viver pelo/para o sistema”, “correndo atrás da máquina”, aceitando uma disputa intrínseca à mera vida. De

acordo com Löwy (2005), “as práticas utilitárias do capitalismo - investimento do capital, especulações, operações financeiras, manobras bolsistas, compra e venda de mercadorias - são equivalentes a um culto religioso”, de modo que “o capitalismo não exige a adesão a um credo, a uma doutrina ou a uma ‘teologia’; o que conta são as ações, que representam, por sua dinâmica social, práticas cultuais.”

E é nisso que reside a segunda característica dessa religião. Nas palavras de Benjamin (2013, p. 21-22), “o capitalismo é a celebração de um culto sem trégua e sem piedade”, no qual não existem dias normais. Todos prestam culto o tempo inteiro, um culto sem duração, de forma permanente, consciente ou não. Há uma preocupação exagerada com as formas, com a maneira de vestir e portar, porque “todos estão olhando” e sendo perscrutados ao mesmo tempo. É por isso que “não é possível distinguir entre dias de festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto” (AGAMBEN, 2007, p. 70). O ambiente de trabalho, as ruas das cidades, as instituições de ensino, os órgãos de Estado, os lugares de lazer, são todos ambientes de culto contínuo, e “não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador” (BENJAMIN, 2013, p. 22). Na expressão de Löwy (2005), na religião capitalista, “cada dia vê a mobilização da ‘pompa sagrada’, isto é, os rituais na bolsa ou na fábrica, enquanto os adoradores seguem, com angústia e uma “extrema tensão”, a subida ou a descida das cotações das ações.”

Ratificando a concepção benjaminiana, Agamben (2012) assevera que “o capitalismo é uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro.” Na ótica de Agamben (2012), o Banco assume, na contemporaneidade, com seus cinzentos funcionários e especialistas, o lugar da Igreja e dos padres e, ao governar o crédito, até mesmo dos Estados, manipula e gere a fé que a contemporaneidade ainda traz consigo. A partir do título de uma reportagem publicada em um jornal italiano (“Salvar o euro a qualquer preço”), o autor aduz que é possível evidenciar o caráter religioso do capitalismo, já que “salvar” é um termo religioso. No entanto, a expressão “a qualquer preço” significaria, inclusive, o sacrifício de vidas humanas? Daí a conclusão de que “só numa perspectiva religiosa (ou melhor, pseudo-religiosa) podem ser feitas afirmações tão evidentemente absurdas e desumanas.”

Segundo Agamben (2012),

a nova ordem do poder mundial funda-se sobre um modelo de governamentalidade que se define como democrática, mas que nada tem a ver com o que este termo significava em Atenas. E que este modelo seja, do ponto de vista do poder, mais econômico e funcional é provado pelo fato de que foi adotado também por aqueles regimes que até poucos anos atrás eram ditaduras. É mais simples manipular a opinião das pessoas através da mídia e da televisão do que dever impor em cada oportunidade as próprias decisões com a violência. As formas da política por nós conhecidas – o Estado nacional, a soberania, a participação democrática, os partidos políticos, o direito internacional – já chegaram ao fim da sua

história. Elas continuam vivas como formas vazias, mas a política tem hoje a forma de uma “economia”, a saber, de um governo das coisas e dos seres humanos.

A terceira marca desse sistema religioso está no fato de que o culto ao capitalismo não se trata de um culto expiatório, como todos os outros, mas se trata de um culto culpabilizador. Ele se desenha como um movimento monstruoso, que constrói a culpa e busca martelá-la na consciência de todos, mesmo que para isso envolva “o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação” (BENJAMIN, 2013, p. 22). A religião capitalista abre mão de qualquer premissa moral, não se atém em formas de melhorar o homem e seu convívio com o outro e o mundo, ela está desinteressada com qualquer utopia. No capitalismo, “a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento” (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Nas palavras de Agamben (2007), de forma marcante, o capitalismo, enquanto religião, não tem por objetivo a transformação do mundo, mas a sua destruição. Na perspectiva do italiano (2012), as expressões “crise” e “economia” não são utilizadas na contemporaneidade como conceitos, mas sim como “palavras de ordem, que servem para impor e para fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar.” A expressão “crise”, nesse sentido, “significa simplesmente ‘você deve obedecer!’.” Segundo o autor, isso decorre da constatação de que é “evidente para todos que a chamada ‘crise’ já dura decênios e nada mais é senão o modo normal como funciona o capitalismo em nosso tempo. E se trata de um funcionamento que nada tem de racional.”

O homem que passa a orbitar em torno de si mesmo, cumprindo conscientemente a religião capitalista, é o que Benjamin (2013, p. 23) chama de super-humano, que sequer precisa passar por uma “conversão”. Esse culto a si mesmo se dá especialmente pelo consumo e pela moda. Svendsen (2010, p. 83-84), ao tratar desse ambos, aborda o conceito de “tragédia da cultura”, criado por Simmel, expressando o seguinte:

O que é criado por sujeitos e para sujeitos transforma-se em objetos que se dissociam de sua origem e passam a seguir uma lógica própria. A cultura moderna é um resultado inevitável do desenvolvimento da cultura, em que mercadorias, conhecimento e tecnologia passam a predominar sobre a humanidade. [...] o homem é suplantado por um espírito objetivo que ele mesmo criou. Uma reação a isto é que os indivíduos tentam se afirmar como algo especial. Os indivíduos “são cada vez mais compostos de conteúdo impessoal e ofertas que buscam suplantar as entonações e características pessoais – de modo que, se a vida desejar agora preservar o que tem de mais pessoal, precisa fazer um esforço supremo no sentido de se tornar distinta e especial”. O paradoxal é que tentamos fazer isso consumindo objetos com um valor simbólico particular. Procuramos nossa identidade no que nos cerca no presente, nos valores simbólicos que nos são acessíveis. Como um último recurso, sem nada de coletivo a que recorrer, vamos em busca de grandes marcas na tentativa de nos individualizar. Por mais contraditório que seja, buscamos entidades extremamente abstratas e impessoais para mostrar quem somos como indivíduos únicos.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o sujeito pós-moderno, no capitalismo como religião, se aproxima muito do que Agamben (2010, p. 52-53) chama de “espectro”. Isso porque um espectro é feito “de signos, ou melhor, mais precisamente de marcas, isto é desses signos, nomes cifrados ou monogramas que o tempo risca

sobre as coisas. Um espectro traz sempre consigo uma data, e é, assim, um ser intimamente histórico”. Esse espectro é puramente o resultado de seu tempo, e sua data se confunde à validade (moda) dos materiais de suas vestes e objetos (pra não dizer que seja ainda anterior a esta), mais que isso, é um morto que vaga nas ruas das cidades. Na expressão de Löwy (2005), na medida em que a culpa dos humanos, o seu endividamento para com o capital, é perpétua e sempre crescente, nenhuma esperança de expiação é permitida, razão pela qual “o capitalista deve constantemente aumentar e ampliar seu capital, sob pena de desaparecer diante de seus concorrentes, e o pobre deve emprestar dinheiro para pagar suas dívidas.”

Isso remete, na perspectiva agambeniana, ao fato de que o biopoder contemporâneo não se incumbe mais de fazer viver, nem de fazer morrer, mas fundamentalmente de fazer *sobreviver*. Como assevera Pelbart (2016, p. 27), “a condição de sobrevivente é um efeito generalizado do biopoder contemporâneo”, que não se restringe “aos regimes totalitários e inclui plenamente a democracia ocidental, a sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência, em suma, a abordagem biológica da vida numa escala ampliada.” Esse modelo gera verdadeiros “ciberzumbis, pastando mansamente entre serviços e mercadorias.” (PELBART, 2016, p. 30).

A quarta característica do capitalismo como religião reside na constatação de que o Deus do capitalismo precisa ser ocultado, somente podendo ser invocado no auge de sua culpa. No capitalismo, ninguém expressa sua adoração a esse ser/ente sagrado: as pessoas apenas a cultuam, especialmente pelo consumo, pela preocupação com a propriedade, porque “o culto é celebrado diante de uma divindade imatura; toda representação dela e toda ideia sobre ela viola o mistério da sua maturidade” (BENJAMIN, 2013, p. 22). Agamben (2007, p. 72), a propósito, expõe que

nas coisas que são objetos de consumo [...], como o alimento, as roupas, etc., não pode haver um uso diferente daquele da propriedade, porque o mesmo se define integralmente no ato do seu consumo, ou seja, da sua destruição. O consumo que destrói necessariamente a coisa, não é senão a impossibilidade ou a negação do uso, que pressupõe que a substância da coisa permaneça intacta. Não só isso: um simples uso de fato, distinto da propriedade, não existe naturalmente, não é, de modo algum, algo que se possa “ter”. “O próprio ato do uso não existe naturalmente nem antes de o exercer, nem durante o tempo que se exerce, nem sequer depois de tê-lo exercido. O consumo, mesmo no ato do seu exercício, sempre é já passado ou futuro e, como tal, não se pode dizer que exista naturalmente, mas apenas na memória ou na expectativa. Portanto, ele não pode ter sido a não ser no instante do seu desaparecimento.

O autor aponta que a infelicidade presente na sociedade dos consumidores em massa não reside apenas no fato de as pessoas incorporarem a não-usabilidade dos objetos que comprem, mas especialmente porque acreditam que exercem um direito de propriedade sobre eles, o que os torna incapazes de profaná-los (AGAMBEN, 2007, p. 72-72).

É justamente na profanação que Agamben propõe uma saída. Para o filósofo, é necessário haver um movimento no sentido de profanar o que é posto como sagrado na nova religião, não simplesmente abolindo e

cancelando as separações (entre propriedade e posse), mas aprendendo a utilizá-las de nova maneira, “brincando com elas”. A profanação “desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.” (AGAMBEN, 2007, p. 68). Em outras palavras, “usando do mundo”, sem se importar com os aspectos da materialidade, do ter, da compra (AGAMBEN, 2007, p. 72-73).

Na perspectiva agambeniana (2007, p. 66-67), profanar não significa apenas a abolição das separações, mas, sobretudo, aprender a fazer delas um novo uso, brincar com elas. Desse modo, a profanação pode assumir a forma de um jogo, que nada mais é que um uso totalmente incongruente do sagrado, uma vez que “a maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo.” Dessa forma, “o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista.” Nessa ótica, “da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade.”

A saída não seria abrir mão dos objetos de consumo, mas encará-los de forma mais livre, utilizando-os para o fim humano, abdicando de uma prática meramente hedonista e ostentatória. Como comparação, Agamben (2007, p. 75) se utiliza da ideia de sociedade sem classes, que, segundo ele, não se trata de “uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classes, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros”.

Num diálogo com Bauman, seria possível elencar uma quinta característica do capitalismo como religião: da mesma forma que todas as outras religiões dogmáticas, o capitalismo também se utiliza do medo para ampliar seu campo e introduzir mais “fiéis” ao seu culto. Porém, nesse caso não se trata de um medo relacionado ao que advém com a morte, mas um “medo de vida”, e que aparece com as mais diversas características e formas, medos que são diferentes entre si e que alimentando uns aos outros. Nesse contexto, os templos dessa religião capitalista, o que Bauman (2008, p. 87) chama de “templos do consumo”, ao se referir aos *shopping centers*, são ambientes “bem supervisionado[s], apropriadamente vigiado[s] e guardado[s], [são] uma ilha de ordem, livre de mendigos, desocupados, assaltantes e traficantes”, ou seja, não são lugares onde há socialização, mas há uma confluência de interesses privados, que configuram um culto contínuo e inexplicável. Nas palavras do sociólogo (2010, p. 29),

a combinação desses medos cria um estado na mente e nos sentimentos que só pode ser descrito como ambiente de insegurança. Nós nos sentimos inseguros, ameaçados, e não sabemos exatamente de onde vem esta ansiedade nem como proceder. Os medos não têm raiz. Essa característica líquida do medo faz com que ele seja explorado política e comercialmente. Os políticos e os vendedores de bens de consumo acabam transformando esse aspecto em um mercado lucrativo. O comum é tentar reagir, fazer alguma coisa, buscar

desvendar as causas da ansiedade e lutar contra as ameaças invisíveis. Isso é conveniente do ponto de vista político ou comercial. Tal atitude não vai curar a ansiedade, mas alimentar essa indústria do medo. Adquirir bens para obter segurança só alivia uma parte da tensão e mesmo assim, por um breve tempo. Para os governos e o mercado, é interessante manter acesos esses medos e, se possível, até estimular o aumento da insegurança. Como a fonte das ansiedades parece distante e indefinida, é como se dependêssemos dos especialistas, das pessoas que entendem do assunto, para mostrar onde estão as causas do sofrimento e como lutar contra ele. Não temos como testar a verdade que nos contam. Só nos resta então acreditar no que dizem.

Assim, os detentores do poder agem como verdadeiros sacerdotes da religião capitalista, disseminando “mistérios” e reafirmando a crença de que a submissão ao seu pastorado é segura e pacífica, livre de medos ou preocupações. Não há interesse na verdade, na libertação e na desmistificação. Pelo contrário, preza-se pela ignorância, pelo desconhecimento, pela perda da identidade e da individualidade, pela completa escuridão e obediência.

O que chama a atenção é o fato de que muitas vezes os próprios agentes do Estado acabam incorporando essa postura, sendo mensageiros de um *status quo* “sagrado”, reafirmando a salvação plena existente na religião capitalismo e disseminando a naturalização das desigualdades por meio do discurso (linguagens, estética, vestuário...), num processo que dá a entender que as sociedades ocidentais, “acordaram de um sonho secularista”. De outro lado, é possível entender esse processo como resultado de uma cada vez maior dificuldade de a religião tradicional definir seu espaço no mundo, pois não vê mais contentamento na estabilização de opressões e medos do espaço privado.

No caso do poder público, essa mistura entre o secular e o sagrado acontece porque, de acordo com a teoria de Carl Schmitt, “todos os conceitos do poder do Estado eram versões secularizadas de conceitos teológicos” (SANTOS, 2013, p. 93), os quais foram readaptados, de forma definitiva, a partir do Tratado de Westphália, em 1648, com o fim das guerras religiosas (Guerra dos 30 anos), em que há de forma oficial a transferência da religião para o espaço privado. Nesse sentido, Marramao (1994, p. 23) explica que,

para o Iluminismo, a religião foi considerada um anacronismo, sendo a sua remissão para o espaço privado entendida como uma fase de transição para o seu total desaparecimento, por outro lado, o poder do Estado moderno constituiu-se através de um complexo jogo de espelhos com o poder sagrado da Igreja, assumindo muitas de suas características sacramentais e rituais.

Além disso, é importante lembrar que tanto a religião como a ideia de secularismo – ambas cada vez mais evidentes no capitalismo – fizeram parte de um mesmo “pacote colonial”, sendo métodos de “imposição da monocultura do conhecimento científico ocidental, através do qual tanto epistemicídio (supressão de conhecimentos indígenas, locais, camponeses e outros conhecimentos rivais não ocidentais) foi cometido” (SANTOS, 2013, p. 93).

Por fim, é inevitável, a partir das reflexões de Boaventura de Sousa Santos (2013, p. 105), destacar o

século XX, enquanto período de maior fortalecimento da religião capitalista, como um século extremamente anti-humanista, muito embora tenha exercido uma “crítica progressista ao humanismo abstrato iluminista, o qual contribuiu para trivializar e silenciar tanta degradação humana causada pela dominação capitalista e por outras formas de dominação coniventes com ela, como sejam o sexismo e o racismo”.

Contudo, para além disso, o autor destaca como fonte central de anti-humanismo no século XX (como resquícios cada vez mais fortalecidos no século XXI) o que chama de “morte de Deus”, demonstrando o quanto a modernidade tornou Deus supérfluo, especialmente por conta do entendimento de que a capacidade humana é capaz de transformar todas as realidades. Nessa linha, Santos (2013, p. 105-106) expressa, a partir das reflexões de Pascal, que as capacidades humanas também podem ser potencialmente destrutivas sem Deus, isso porque, segundo ele, “o pensamento de Deus é a forma mais elevada do pensamento humano”.

Assim, invertendo a lógica positivista da modernidade, o sociólogo lusitano (2013, p. 105-106) questiona a própria representação de Nietzsche que encaminhou Deus do supérfluo à total inexistência nesse período, expressando que “ao contrário do projeto moderno, [...] a morte de Deus em Nietzsche, em vez de significar o triunfo final dos seres humanos, representa a sua decadência final”, isso porque a desconstrução da ideia de Deus – enquanto artifício (mais sublime da) moral – pode ser vista como uma desconexão do humano com o conceito mais complexo de bem e plenitude, expresso pela capacidade do homem em criar significados.

Sendo assim, a profanação do que se considera improfanável é vista por Agamben (2007, p. 79) como “a tarefa política da geração que vem”, e é onde reside a importância de retirar de todos os dispositivos “a possibilidade de uso que os mesmos capturaram”. Estando o improfanável baseado “no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória”, quem sabe a profanação à religião capitalista resida na própria resignificação do homem e de Deus.

CONCLUSÃO

O presente artigo, que faz parte de um conjunto de outros escritos, não é um trabalho terminado e nem com plenas conclusões. Contudo, é importante destacar que, conforme as leituras desenvolvidas, o capitalismo, enquanto um sistema de significados de dominação, demonstra na atualidade as mesmas características que as religiões, ocupando ou coabitando seus espaços. De acordo com os autores estudados, o capitalismo se utiliza das diversas esferas de poderes tradicionais para, assim, ampliar seu espaço de culto, não se importando com suas simbologias, tendo em vista que nenhuma delas lhe é ‘pagã’ e, para além dessa negação, servem de alguma maneira aos interesses relacionados à manutenção das diferenciações sociais e econômicas.

Sendo assim, especialmente diante da crise de significados da pós-modernidade, em que até mesmo o

Estado se vê com dificuldades em encontrar seu lugar, abrem-se caminhos para que o capitalismo, com seu vazio dogmático, ocupe os espaços comunitários, especialmente através de atributos estéticos, preferencialmente o consumo como se configura na atualidade, se utilizando de qualquer molde histórico (da religião, dos sujeitos, dos objetos...). Esse conjunto de fatores desiguais em termos locais, acaba se uniformizando ao redor de um valor global (no caso, o capitalismo), dando amparo ao culto do capitalismo, especialmente pelo contingenciamento de demandas e desejos, além da monoculturalização.

Como forma de fugir da religião capitalista, cada vez mais forte e estruturada, arraigada nas estruturas pré-modernas, Agamben propõe a criação de novos significados para o uso do mundo, convidando para a transformação de conceitos como a arte, a estética, a fé, os ritos e a economia. Dessa maneira, incentiva a superação dessa situação por meio da “profanação” do que, segundo ele, se tornou “improfanável”, ou seja, dar novos significados aos conceitos do sagrado, especialmente no capitalismo, no qual sua essência se limita (e se justifica) ao que se vê.

THE CULT OF CAPITALISM AND ITS (NECESSARY) DESECRATION: FROM WALTER BENJAMIN TO GIORGIO AGAMBEN

Abstract

The article approaches the capitalism as a religion, establishing a dialogue between the work of Walter Benjamin and Giorgio Agamben. The problem that guides the investigation can be thus summarized: to what extent capitalism, by means of apparatuses very similar to those of religion, has presented, in the present time, in order to surpass its merely economic character to affect, in a direct way, the way people relate to each other and to the objects around them? In order to respond to the research problem, the article presents the main features of this "cultic religion" as a way of explaining the present society and presenting the present aesthetic apparatuses as remnants of previous mythical periods that still occupy space important in modern and postmodern structures. Finally, the political task of desecration - as outlined by Agamben's philosophy - is presented as a major contemporary challenge.

Keywords: Capitalism; Religion; Consumption; Biopolitics; Desecration.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'água, 2010.

_____. **Profanações**. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. "Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro". Entrevista com Giorgio Agamben. **Instituto Humanitas UNISINOS**. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 31 maio 2018

BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. **Vida para consumo**: A transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BÍBLIA ONLINE. **Bíblia**. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/>>. Acesso em: 11 dez. 2017.

CALVINO, João. **As institutas: tratado da religião cristã**. Disponível em: <http://www.protestantismo.com.br/institutas/joao_calvino_institutas1.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2017.

CHEVALLIER, Jacques. **O Estado pós-moderno**. Tradução: Marçal Justen Filho. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. **Microfísica do Poder**. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LÖWY, Michel. O capitalismo como religião. **Folha de São Paulo**. 18 de setembro de 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200508.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2018.

MARRAMAO, Giacomo. **Cielo e terra**. Genealogia dela secolarizzazione. Roma: Bari, 1994.

PELBART, Peter Pál. **O avesso do niilismo**: cartografias do esgotamento. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2016, p. 27.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

SVENDSEN, Lars. **Moda**: uma filosofia. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

Trabalho enviado em 03 de junho de 2018

Aceito em 03 de setembro de 2018