
O “CAPITALISMO COMO RELIGIÃO” E UMA REFLEXÃO ÉTICA A PARTIR DE AGAMBEN

Bruno Anderson Souza da Silva

Resumo:

O presente estudo tem como tema a análise de como, nos dias de hoje, o capitalismo pode ser considerado uma *religião*. Essa religião capitalista, diferentemente das demais religiões conhecidas, não visa à salvação, mas, sim, à destruição. Pois, por meio dos diversos mecanismos que a servem, faz com que as pessoas se sintam culpadas, tornando-as cada vez mais individualistas, egocêntricas e consumistas. Ao concentrar o capital nas mãos de alguns poucos, condenando muitos outros à morte ou à criminalidade, o capitalismo age como uma epidemia religiosa sistêmica, impondo a seus “fíéis” a ausência de percepção dessa condição. Esse domínio é exercido por meio da disciplina e do controle, obtido a partir dos mais diversos dispositivos de controle, imperando um *Estado de Exceção*. Por fim, o trabalho apresenta a proposta de Agamben, que sugere que uma *comunidade de singularidades* pode reverter essa religião capitalista, ou, ao menos, minimizar seus efeitos a médio prazo, contribuindo para que as pessoas voltem a fazer política, fugindo, assim, da biopolítica e, conseqüentemente, do capitalismo.

Palavras-chave: Capitalismo, Religião, Consumo, Política, Biopolítica.

Abstract:

The present paper has as theme the analysis about the capitalism can be considered a religion nowadays. Unlike other known religions, this capitalist religion is not for salvation, but it is for destruction. Through various mechanisms that serve it, the capitalism makes people feel guilty, making them increasingly individualistic, egocentric, and consumerist. By concentrating capital in the hands of a few people, condemning many others to death or crime, the capitalism acts as a systemic religious epidemic, because it imposes the absence of perception of this condition on its "faithful". This domain is exercised through discipline and control, obtained from the most diverse control devices, ruling a State of Exception. Finally, the paper presents Agamben's proposal, which suggests that a community of singularities can reverse this capitalist religion, or at least minimize its effects in the medium term, helping people to return from biopolitics to politics, and, consequently, they also escape capitalism.

Keywords: Capitalism, Religion, Consumption, Politics, Biopolitics.

Introdução

No começo do século XX, Max Weber escreve seu ensaio denominado *Ética protestante e o espírito do capitalismo*¹. Nesse escrito, Weber relaciona a religião protestante ou o puritanismo (principalmente o calvinismo²) com o surgimento do que ele denominava “espírito capitalista” e, conseqüentemente, com o capitalismo. Dessa forma, demonstra como o capitalismo tem suas origens na religião, podendo-se até mesmo dizer que o mesmo se comporta como uma religião. Para o autor, o texto de Benjamin Franklin³, de 1748, resume esse “espírito capitalista”. Franklin diz:

Lembra-te de que *tempo é dinheiro*; aquele que, com seu trabalho, pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis *pence* para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade, gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais. Lembra-te de que *crédito é dinheiro*. Se alguém me deixa ficar com seu dinheiro depois da data do vencimento, está me entregando os juros ou tudo quanto nesse intervalo de tempo ele tiver rendido para mim. Isso atinge uma soma considerável se a pessoa tem bom crédito e dele faz bom uso. Lembra-te de que o dinheiro é *procriador por natureza e fértil*. O dinheiro pode gerar dinheiro, e seus rebentos podem gerar ainda mais, e assim por diante. Cinco xelins investidos são seis, reinvestidos são sete xelins e três *pence*, e assim por diante, até se tornarem cem libras esterlinas. Quanto mais dinheiro houver, mais produzirá ao ser investido, de sorte que os lucros crescem cada vez mais rápido. Quem mata uma porca prenhe destrói sua prole até a milésima geração. Quem estraga uma moeda de cinco xelins, *assassina* (!) tudo o que com ela poderia ser produzido: pilhas inteiras de libras esterlinas. [...] (FRANKLIN, 1748, p. 87, apud WEBER, 2004, p. 42-44).

Nesse fragmento, pode-se observar claramente como Franklin mercantiliza o tempo, propondo uma ética que visa à acumulação de dinheiro, buscando mais dinheiro, dando início a ideias que ainda hoje existem, como o pensamento da “poupança” (guardar dinheiro), ou de sempre investir para buscar mais lucros (ações, títulos, etc.). Weber nota uma relação entre os primeiros países capitalistas (EUA, Inglaterra,

¹ O ensaio foi publicado pela primeira vez entre os anos de 1904 e 1905, na revista *Archiv für Sozialwissenschaft*, contando com uma segunda edição aprimorada e revisada, que veio a ser publicada em 1920, mesmo ano da morte de Weber.

² O calvinismo é uma doutrina criada pelos seguidores de John Calvino e defende que a salvação espiritual do ser humano acontece somente para aqueles que já foram predestinados. Logo os seguidores do calvinismo já possuíam a convicção de que eram predestinados e, por isso, seriam salvos. Para eles, o destino (se vamos para o céu ou inferno, se seremos salvos ou não) já está predestinado.

³ Em referida obra de Weber, o texto aparece sob o título *Time is money* (“Tempo é dinheiro”), contudo, também pode ser encontrado sob o título *Advice to a young tradesman, written by an old one* (“Conselho a um jovem negociante, escrito por um velho negociante”).

Holanda, etc.). Segundo ele, todos, ou grande parte deles, eram protestantes calvinistas. Sendo assim, a tese de Weber é que o protestantismo cria o “espírito do capitalismo”, que, por sua vez, contribui para o avanço do capitalismo. Dessa maneira, como saber se se é predestinado para ir para o céu ou para o inferno? Essa resposta, de acordo com alguns pensadores calvinistas, era obtida através do sucesso no trabalho e da resistência ao pecado, ou seja, se a pessoa tivesse sucesso no trabalho e resistisse ao pecado, seria um sinal de que a mesma seria uma das predestinadas de Deus, tendo, então, sua vaga garantida no paraíso. Segundo essa doutrina, só cabia aos fiéis levar uma vida correta, pois, se os mesmos dessem um passo “fora da linha”, perderiam seu privilégio e deixariam de ser predestinados, sendo, então, condenados, não mais obtendo a tão esperada salvação. Logo o fato de serem predestinados não se confirmaria, seja pelo fato de eles não terem seguido a doutrina calvinista à risca, ou pelo fato de terem pecado, provando que os mesmos não possuíam a predestinação. Desse modo, para garantir sua salvação, um calvinista vai investir e reinvestir seu dinheiro, valorizando o trabalho (ao contrário da antiga nobreza que valorizava o ócio), evitando gastar com festas, música, teatro, etc., pois isso pode ser considerado pecado, e buscando sucesso no trabalho, assim descobrindo/provando que é um dos escolhidos de Deus. Portanto, cabe a quem acredita nesses valores, a acumulação de dinheiro e a extrema valorização do trabalho, excedendo suas necessidades e gerando lucro.

Ao contrário de outras religiões, que separavam o trabalho e o espiritual, o calvinismo acreditava na vocação, ou seja, que o trabalho ajudava as pessoas a prosperarem. O trabalho seria como uma forma de glorificação a Deus, ou uma extensão do que elas faziam como obra de Deus. Para os protestantes, não bastava apenas o fato de ir à igreja todo domingo; os membros dessa religião deveriam ter atitudes diárias de retidão para com Deus, sendo extremamente rígidos com seus costumes. Essa religião, que indicava que, através do trabalho, do sucesso e, principalmente, do lucro, seus seguidores seriam dignos da salvação divina, chegando a mencionar que o ganho de dinheiro se daria a partir de uma vocação ou do desempenho do fiel, e desde que esse ganho fosse de forma lícita não haveria problema. “Pois, se Deus, que o puritano vê operando em todas as circunstâncias da vida, indica a um dos seus uma oportunidade de lucro, é que ele tem lá suas intenções ao fazer isso.”

(WEBER, 2004, p. 147-148). Nesse contexto, fica clara a semelhança do calvinismo com o capitalismo, mostrando uma relação entre capitalismo e religião.

Nos dias de hoje, o capitalismo moderno tem seus pilares firmados no consumo e no lucro pelo lucro, bem diferente dos primórdios sugeridos por Weber, que se dariam no protestantismo. Este fazia os indivíduos agirem de forma controlada e até extrema com seu dinheiro, gerando uma nova cultura capitalista que veio a evoluir para o capitalismo financeiro contemporâneo; porém, essa nova forma de capitalismo ainda conserva em si algumas características de cunho religioso, que são importantes para demonstrar como o capitalismo pode ser considerado uma religião, embora a transferência de uma esfera a outra não impregne explicitamente o capital de religiosidade, mas apenas da sua potência.

1. O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

Em 1921, o filósofo Walter Benjamin escreve um fragmento que viria a ser descoberto apenas alguns anos após sua morte. Esse fragmento intitulava-se *O capitalismo como religião* e ficou oculto por vários anos, vindo a ser publicado somente em 1985⁴. O texto é pequeno, mas muito denso. São poucas páginas que contêm “[...] anotações e referências bibliográficas; denso, paradoxal, às vezes hermético, o texto não se deixa decifrar facilmente. Como não se destinava à publicação, o autor não tinha qualquer necessidade de torná-lo legível e compreensível...” (LÖWY, 2007, p. 177). Ainda segundo Löwy (2007, p. 177), “[o] título do fragmento é diretamente emprestado do livro de Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la revolution [Thomas Münzer als Theologe der Revolution]*, publicado em 1921”. Importa destacar que, à época em que Benjamin escreveu esse fragmento, ele ainda não havia tido contato com o marxismo; ele “estava bem mais próximo do socialismo romântico e libertário de um Gustav Landauer – ou de um Georges Sorel – do que de Karl Marx e Friedrich Engels” (LÖWY, 2007, p. 188). Portanto, a visão exposta no fragmento não possui influências diretas do marxismo. Essa influência aconteceu alguns anos depois; na *Passagenwerk*, em que ele irá inspirar-se em Marx para criticar o culto fetichista da mercadoria e

⁴ No volume XI de *Gesammelte Schriften* (Suhrkamp Verlag), organizado por Ralph Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. (LÖWY, 2007, p. 177).

analisar as passagens parisienses como "templos do capital mercantil" (LÖWY, 2007, p. 188). Vale lembrar que Benjamin não foi o único a fazer tal associação: nos anos 1970, um importante grupo ligado à Teologia da Libertação, conhecido como “Escola do DEI⁵”, também sugeriu hipóteses semelhantes à do capitalismo como religião, sem ter nenhuma referência dos escritos de Benjamin, que vieram a público mais de uma década depois (1980).

Benjamin começa o fragmento *O capitalismo como religião* dizendo que o capitalismo deve ser considerado uma religião, pois “está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Porém, para ele, “o capitalismo não representa apenas, como em Weber, uma secularização da fé protestante, mas ele próprio é, essencialmente, um fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo” (AGAMBEN, 2007, p. 70).

Benjamin segue seu texto dividindo a religião capitalista em três principais características. Para ele, o capitalismo seria puramente cultural, teria duração permanente e seria uma religião culpabilizante. “Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Pois, conforme dito por Agamben, “tudo nela tem significado unicamente com referência ao cumprimento de um culto, e não com respeito a um dogma ou a uma ideia” (AGAMBEN, 2007, p. 70). Desse modo, Löwy (2007, p. 179) pode afirmar que “o capitalismo não pede a adesão a um credo, uma doutrina ou uma ‘teologia’; o que conta são as ações, que revelam, por sua dinâmica social, práticas culturais”. Como exemplo disso, tem-se que “investimento de capital, especulações, operações financeiras, manobras de bolsa, compra e venda de mercadorias – são o equivalente de um culto religioso” (LÖWY, 2007, p. 179).

Benjamin não deixa muito claro em seu texto de que forma é possível realizar a aproximação de tais práticas econômicas a um culto, mas ele se utiliza da palavra “adorador”; e de acordo com Löwy (2007, p. 179), “pode-se, por conseguinte, considerar que o culto capitalista comporta determinadas divindades, que são o objeto de adoração”. Exemplo disso seria a comparação de cédulas com imagens de santos, ou

⁵ Departamento Ecumênico de Investigações (DEI), que era formado por teólogos referenciados. Entre seus membros estavam Hugo Assmann, Pablo Richard, Franz Hinkelammert e Jung Mo Sung.

mesmo as inscrições “Deus seja louvado”, em notas de real, e *In God we trust* – “Em Deus nós acreditamos” –, em notas de dólar, ou frases equivalentes em outras moedas. “O dinheiro, na forma de papel-moeda, seria, nesse caso, o objeto de um culto análogo àquele dos santos das religiões ‘ordinárias’. (LÖWY, 2007 p. 179). Ou seja, o dinheiro seria uma espécie de ídolo, que é louvado pelos fiéis do culto capitalista, como, outrora, as imagens e totens dos deuses eram venerados.

O segundo traço destacado por Benjamin sobre o capitalismo como religião encontra-se diretamente interligado com a concreção do culto do primeiro traço; tal traço seria a duração permanente do culto. Benjamin diz: “O Capitalismo é a celebração de um culto sans trêve et sans merci [sem trégua e sem piedade]. Para ele, não existem “dias normais”, 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. 21-22).

Nesse segundo ponto, notam-se claramente as semelhanças com a análise de Weber sobre o comportamento dos calvinistas. Enquanto, em outras religiões (como no catolicismo, por exemplo), as pessoas realizam suas atividades normalmente ao longo da semana e se reúnem para as celebrações festivas e religiosas aos domingos, feriados e datas específicas, na “religião capitalista”, assim como na calvinista, “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). Isso dado que, tanto os capitalistas quanto os puritanos repudiam e desprezam o ócio e, portanto, odeiam feriados. Por esses motivos, no capitalismo, o culto é realizado ininterruptamente, todos os dias, nas fábricas, nos bancos, nos *shoppings* e em todos os seus templos que se encontram espalhados por toda parte, atendendo aos apelos do consumo que, contemporaneamente, assume a posição de um dever de gozar, como se a todos fosse necessária uma devoção permanente ao gozo. Stimilli, em seus estudos a respeito do capitalismo, desenvolve o termo “imperativo do gozo”, que, em tese, significa o gozo ininterrupto, o qual cumpre a parcela de louvor do ser humano comum ao capitalismo como fiel. As próprias igrejas, que solicitam dízimos como “chantagens” acerca dos ganhos de seus seguidores *neste mundo*, mostram como a sutileza da religião do capitalismo substitui até a transcendência. Deixam de importar a quem paga o dízimo as benesses do “outro mundo”: desde que gozem de prosperidade material e bons lucros, os frutos do dízimo pago já estarão sendo recebidos ainda neste. A religião

capitalista não conhece pausa e controla a vida das pessoas vinte e quatro horas por dia, sete dias por semana, em todas as estações do ano, desde a sua juventude até a sua morte. Ela indica, através do trabalho, do sucesso e do lucro, o caminho que devem percorrer seus seguidores.

Para finalizar, o terceiro traço do capitalismo como religião seria seu caráter culpabilizador:

O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Diferentemente das religiões convencionais, o capitalismo não visa à salvação da humanidade, mas, sim, aspira à sua destruição. “Precisamente porque tende, com todas as suas forças, não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo” (AGAMBEN, 2007, p. 70). Logo não pretende redimir as pessoas, mas, sim, levá-las ao desespero total. Segundo Löwy (2007), nesse ponto, o argumento de Benjamin seria mais geral, ou seja, não só os capitalistas seriam culpáveis por se encontrarem em dívida, mas também “os pobres são culpados porque fracassaram em fazer dinheiro e se endividaram: se o sucesso econômico é, para o calvinista, sinal de eleição e de salvação da alma (cf. M. Weber), o pobre é, por definição, um condenado” (LÖWY, 2007, p. 182). Isso faz todo sentido se observarmos o quão a leitura sobre ricos e pobres é atrelada ao poder de endividamento e como a dívida pode ser comparada ao “pecado original”: nascemos endividados; somos “culpados” pelo simples ato de nascer. Já o fato de Deus estar envolvido nessa “culpa” seria devido a que Ele também está envolvido no trabalho, no destino das pessoas – e isso leva novamente ao Calvinismo. Em outras linhas, você precisa ser bem-sucedido para ser querido por Deus e, sendo querido por Deus, obtém o progresso. Contudo, quando esse progresso não acontece, logo o primeiro a ser culpado é Deus, e, por isso, Ele acaba compartilhando da culpa pelo fracasso no mundo capitalista. Löwy corrobora:

se os pobres são culpados e excluídos da graça, e se, no capitalismo, eles estão condenados à exclusão social é porque “é a vontade de Deus” ou, o que é seu equivalente na religião capitalista, a vontade dos mercados. Bem entendido, se nos situarmos no ponto de vista

desses pobres e endividados, é Deus que é o culpado, e com ele o capitalismo. Em qualquer dos casos, Deus está inextricavelmente associado ao processo de culpabilização universal (LÖWY, 2005, p. 5).⁶

Essa culpa seria tão universal que se transmitiria através das gerações. Nesse sentido, pode-se observar uma relação com as últimas páginas do livro de Weber, nas quais o autor verifica que o capitalismo molda, com uma força que ele designa como irresistível, o modo de vida das pessoas nascidas dentro dessa estrutura.

Analisando esses três pontos apresentados por Benjamin e baseando-se nas explicações propostas por Michael Löwy acerca deles, pode-se chegar a algumas constatações e explicações para entender melhor como o capitalismo pode ser considerado uma religião e, a partir disso, como essa religião causa desespero. “O sistema reduz a grande maioria da humanidade a ‘condenados da terra’, que não podem esperar sua salvação de Deus, estando ele mesmo implicado na exclusão dos mesmos da graça” (LÖWY, 2007, p. 184). Segundo a doutrina capitalista, a única maneira de obter salvação é expandindo o sistema capitalista, produzindo e acumulando cada vez mais dinheiro, mercadorias e demais bens de consumo. Porém, ao fazer isso, a culpa ou o endividamento só se agravam, tornando o desespero um estado religioso do mundo – um desespero gerado pela falta de saída em que o indivíduo se encontra frente às dívidas e demais obstáculos impostos pelo capital. “O Deus da religião capitalista, o Dinheiro, não tem piedade alguma por aqueles que não têm dinheiro” (LÖWY, 2007, p. 184). Sendo assim, “o que o capitalismo tem de historicamente inédito é que a religião não é mais reforma, mas a ruína do ser” (LÖWY, 2005, p. 5). Isso gera um sistema sem trégua, sem descanso, que pode ser designado pela palavra alemã *Shuld*, que significa culpa/dívida. Nesse contexto, pode-se afirmar que, no capitalismo, somos todos culpados, pois estamos todos devendo.

⁶ Esse texto é uma versão editada da conferência de Michael Löwy, na USP, no dia 29 de setembro de 2004. Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. Publicado na Folha de São Paulo, Caderno Mais em 18 de setembro de 2005. Disponível em: <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/33501-43270-1-PB.pdf>.

2. FÉ, CRÉDITO E SACRIFÍCIOS

Em um artigo denominado *Benjamin e o capitalismo*, Agamben aprofunda aspectos da teoria de Benjamin sobre o capitalismo como religião, levantando questionamentos como: “Se o capitalismo é uma religião, como podemos defini-lo em termos de fé? Em que crê o capitalismo?” (AGAMBEN, 2013). E cita como resposta os estudos de David Flüsser sobre a palavra *pistis*. *Pistis* seria um termo grego utilizado por Jesus e seus apóstolos e corresponderia à palavra *fé*. Agamben expõe:

Naquele dia, achava-se por acaso numa praça de Atenas e, a uma certa altura, erguendo os olhos, viu escrito em caracteres cubitais diante de si “*Trapeza tes pisteos*”. Estupefato pela coincidência, olhou melhor e, após alguns segundos, se deu conta de se encontrar simplesmente na frente de um banco: *trapeza tes pisteos* significa em grego “banco de crédito”. Eis o sentido da palavra *pistis* – fé –, é simplesmente o crédito de que gozamos junto a Deus e de que a palavra de Deus goza junto de nós, a partir do momento em que cremos nela (AGAMBEN, 2013)

Desse modo, a fé nada mais seria que “aquilo que dá crédito e realidade àquilo que ainda não existe, mas em que cremos e temos confiança, em que colocamos em jogo o nosso crédito e a nossa palavra” (AGAMBEN, 2013). Partindo desse ponto, a hipótese de Benjamin de o capitalismo ser uma religião ganha força, por se tratar de uma religião constituída na fé. Agamben confirma:

o capitalismo é uma religião inteiramente fundada sobre a fé, é uma religião cujos adeptos vivem *sola fide* (unicamente da fé). E se, segundo Benjamin, o capitalismo é uma religião na qual o culto se emancipou de todo objeto e a culpa se emancipou de todo pecado e, portanto, de toda possível redenção, então, do ponto de vista da fé, o capitalismo não tem nenhum objeto: crê no puro fato de crer, no puro crédito (*believes on the pure belief*), ou seja, no dinheiro. O capitalismo é, pois, uma religião em que a fé – o crédito – ocupa o lugar de Deus; dito de outra maneira, pelo fato de o dinheiro ser a forma pura do crédito, é uma religião em que Deus é o dinheiro (AGAMBEN, 2013).

Então, o banco substituiria a igreja, agindo como uma máquina de gerir crédito (fé), e o dinheiro passaria a ser o novo Deus. Agamben diz ainda que: “Uma sociedade cuja religião é o crédito, que crê apenas no crédito, está condenada a viver de crédito” (AGAMBEN, 2013). O filósofo finaliza o artigo fazendo uma análise do capital e do crédito das empresas para continuarem a produzir e a lucrar. Para que isso aconteça, as mesmas hipotecam suas produções e, conseqüentemente, seus trabalhadores, ou sua força de trabalho, para ser mais específico, pois só dessa forma essas empresas obtêm e mantêm seu “crédito” perante os bancos. Assim, pode-se dizer que:

O capital produtor de mercadorias alimenta-se ficticiamente do próprio futuro. A religião capitalista, em coerência com a tese de Benjamin, vive de um contínuo endividamento que não pode nem deve ser extinto. Mas não são apenas as empresas que vivem, nesse sentido, *sola fide*, a crédito (ou a débito). Também os indivíduos e as famílias, que recorrem a isso de modo crescente, estão, da mesma forma, religiosamente envolvidos nesse contínuo e generalizado ato de fé sobre o futuro. E o Banco é o sumo sacerdote que ministra aos fiéis o único sacramento da religião capitalista: o crédito-débito (AGAMBEN, 2013).

O mercado, então, seria como uma divindade que define a vida das pessoas, exigindo sacrifícios⁷. Adam Heinrich Müller faz uma excelente analogia de como o sistema capitalista funciona para produzir dinheiro e mais dinheiro. Ele diz:

Assim como, segundo Burke, nas ruínas se encontra salitre pra fazer pólvora e com a pólvora se fazem ruínas para produzir mais pólvora e assim infinitamente, pela divisão do trabalho se gera o dinheiro e, mediante o dinheiro, o trabalho é novamente dividido para ganhar dinheiro e assim por diante: portanto, vamos dividir e continuar a dividir, privatizar e desmembrar! (MÜLLER, 1839, v. I, p. 77 apud BENJAMIN, 2013, p. 108-109)

A partir dessa ideia, reina uma orfandade ética – a vida se torna pautada por uma racionalidade instrumental, e não valorativa. Isso gera um esfacelamento na política, pois, se não pode ser diferente, não há mais escolha. Assim, o capitalismo desqualifica a política (pois a política é o lugar de escolhas, mas só há o capitalismo como opção), tornando-a dependente do capital e mesmo submetida a ele. Nesse caso, não há escolha política que não dependa do aval capitalista, e o capitalismo se torna até mais forte que uma religião, constituindo-se quase em uma entidade dotada de personalidade e força e que gera controle biopolítico e totalitário sobre os indivíduos.

A religião capitalista eleva ao extremo as tendências existentes no cristianismo, generalizando e tornando absoluta a separação que define a religião. “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 [...]” (AGAMBEN, 2007, p. 70). Agora, essa cisão entre “sagrado/profano, divino/humano” é totalmente indiferente. Pois, para que essa separação de coisas comuns, “profanas”, aconteça, é preciso um “dispositivo”. Segundo Agamben (2009), atualmente se vive uma enorme acumulação e multiplicação de dispositivos que é propiciada pelo capitalismo em sua fase avançada.

⁷ Mais sobre isso pode ser encontrado nos teólogos da libertação e na análise de Marx sobre o fetichismo, na qual ele se aproxima da ideia de capitalismo como religião.

Esse aumento desenfreado de dispositivos gera e permite como consequência, e também de forma desenfreada, a proliferação da subjetivação dos indivíduos, dando a impressão de que essa categoria da subjetividade tenha perdido consistência. Mas, para Agamben (2009), não se trata de uma anulação ou perda, e sim, de uma disseminação que mascara o que acompanha desde sempre a identidade pessoal do vivente como será visto agora.

3. DISPOSITIVOS, DISPOSITIVOS DE CONTROLE E SUBJETIVAÇÃO

O termo dispositivo foi muito utilizado pelo filósofo francês Michael Foucault ao longo de sua obra. Foucault passou a se utilizar desse termo a partir de 1970, mais especificamente, em seus estudos sobre a relação saber-poder. Primeiramente, Foucault utiliza o termo positividade, este, emprestado de seu mestre Jean Hyppolite. Essa palavra, ao longo de seus estudos, será substituída por dispositivo. Hyppolite utilizava o termo positividade em seus estudos e interpretações de Hegel, como explica Valerio:

Hyppolite se utiliza do termo em suas interpretações de Hegel, da fase de Berna e Frankfurt (1795-1796) para apresentar a distinção hegeliana entre religião natural e religião positiva, e que irá se desdobrar na dialética entre liberdade e constrangimento, razão e história, isto é, a todo elemento histórico que se inscreve na alma do vivente por meio da coerção. Positividade seria então, ainda em Hegel, toda sorte de poder histórico e cultural externo e, adiante, interiorizado pelo indivíduo que concorre para sua coerção. Ora, positividade, conforme demonstra Agamben, tem sua raiz terminológica no termo *dispositio*, que era a tradução latina de *oikonomia* (administração da casa) usada pelos padres nos primeiros séculos da era cristã e que, como sabemos, o *oikos*, para os antigos, era lugar de dominação. (VALERIO, 2014 p. 110).

Foucault definiu dispositivo como sendo “um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguística e não linguística no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc.” (AGAMBEN, 2009, p. 30). Foucault atribui em sua pesquisa ao termo dispositivo principalmente o controle desenvolvido pelas sociedades disciplinares que, por meio da articulação dos dispositivos e de práticas discursivas, de saberes e de exercícios, visam criar o que o autor denominava como "corpos dóceis", ou seja, "um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado" (FOUCAULT, 1987, p. 118). Esta articulação de fatores como saberes, discursos, e dispositivos cria uma espécie de rede e com isso uma relação de poder, que através de um dispositivo de controle gera as assim chamadas instituições disciplinares, agindo de

forma a docilizar os corpos dando-lhes a sensação de não estarem sendo controlados, espionados e, principalmente, manipulados por elas. E assim, através dessa abordagem, discreta, conseguem de forma minuciosa o controle das operações sobre os corpos, fazendo com que dessa forma se realize uma “sujeição constante”, impondo-lhes uma forma de relação de “docilidade-utilidade”, que leva ao que Foucault chamava de ‘disciplinas’.

Hoje, as assim denominadas “instituições disciplinares” podem ser entendidas como praticamente todas as instituições existentes, desde fábricas, prisões e asilos, até hospitais e escolas. Essas instituições seriam tudo que captura e regula um ser humano, principalmente por meio da disciplina e da docilização. Foucault:

Na época atual, todas estas instituições – fábrica, escola, hospital psiquiátrico, hospital, prisão – têm por finalidade não excluir, mas, ao contrário, fixar os indivíduos. A fábrica não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos; mesmo fechando-os, ela fixa-os a um aparelho de transmissão de saber. O hospital psiquiátrico não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de correção, a um aparelho de normalização dos indivíduos. O mesmo acontece com a casa de correção ou com a prisão (FOUCAULT, 1999, p. 114).

Por esse motivo, Foucault, também denominava essas instituições disciplinares de “instituições de sequestro”, já que as mesmas não tinham a finalidade de excluir os indivíduos, mas sim, a de resgatá-los, consertá-los e, após isso, restituí-los ao convívio em comunidade. Logo, seu principal objetivo é o de incluir ou restituir o homem ao sistema de normalização que vigora na sociedade atual.

Agamben, em suas pesquisas e definições de dispositivo, busca remontar o significado da palavra, desde sua raiz na teologia, como era apresentada por Hyppolite, e a elevando ao nível do sujeito, subjetivação. Agamben diz:

O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos” de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou a essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito (AGAMBEN, 2009, p. 38).

Nesse ponto, pode-se perceber que Agamben absorve e amplia o sentido dado por Michael Foucault ao termo dispositivo, e demonstra que a palavra tem relação com a administração do mundo de forma divina – relação essa que é melhor explicada por

Veiga (2016, p. 413): “os processos de subjetivação cumprem duas tarefas: (a) esclarecer que efeito possui um dispositivo e (b) adentrar em um resgate da teologia cristã logo após o fim do império romano”. Esse resgate teria por objetivo pesquisar “como foi o estabelecimento de uma política e de uma administração do poder no Ocidente” (VEIGA, 2016, p. 413), e percorre todo o cenário da *oikonomia* na teologia cristã, esclarecendo o que são e quais as funções dos dispositivos e, conseqüentemente, como acontece o processo de subjetivação. Veiga diz ainda:

O recuo para a época dos primeiros cristãos é parte de um esforço de pesquisa terminológica do termo “dispositivo”. Ele mostra que, no uso do termo “dispositivo” está contida uma origem latina derivada do uso grego da palavra. Na origem grega, o termo se refere à administração da lide doméstica: ao *oikos*, e também à *oikonomia*. Contudo, na situação do mundo dos primeiros cristãos, após a queda do império romano, o termo assume a dimensão temporal ou doméstica de uma tarefa do poder divino na terra, ou seja, uma tarefa daqueles que são os cristãos: administrar não mais a casa, mas o mundo. Essa administração do mundo, compreendido como o reino de Deus na terra, significava uma preocupação com o mundo temporal dos Reis e o mundo humano em geral. Assim, tal administração, na perspectiva do divino, era algo “doméstico” objeto de uma *oikonomia*. (VEIGA, 2016, p. 413)

Como visto no trecho acima, em sua origem, no grego, o termo *oikos*, era referente à administração da casa doméstica, mas também da *oikonomia*. Porém, com a queda do império romano, a mesma ganha maior importância e destaque e é elevada a algo maior, algo divino, assumindo assim o significado de administração do reino de Deus na Terra pelos cristãos, demonstrando todo o poder das raízes teológicas da palavra que deu origem ao que hoje entendemos por ‘dispositivo’ e, conseqüentemente, do que conhecemos por economia atualmente. Portanto, pode-se dizer que a partir dessas revelações, Agamben eleva o conceito de dispositivo para outro nível, que é o âmbito do sujeito (subjetivação), separando tudo que existe em duas classes/categorias: a dos vivos (ou as substâncias) e a dos dispositivos. “E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo-a-corpo entre os vivos e os dispositivos” (AGAMBEN, 2009, p. 41).

Agamben segue sua abordagem sobre as raízes do termo dispositivo (*dipositio*), comparando os antigos dispositivos com os atuais. Para fazer esse comparativo o autor apresenta o dispositivo da penitência, o qual, através do cumprimento de uma série de ações, rezas, punições ou privações, transformava o “eu pecador” em um outro “eu”, um eu redimido, renovando a pessoa que foi submetida a esse processo de subjetivação.

O exemplo da confissão é aqui iluminador: a formação da subjetividade ocidental, ao mesmo tempo cindida e, no entanto, dona e segura de si, é inseparável da ação plurissecular do dispositivo penitencial, no qual um novo Eu se constitui por meio da negação e, ao mesmo tempo, assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, nesse sentido, produtora de um novo sujeito que encontrava a própria verdade na não-verdade do Eu pecador repudiado. Considerações análogas podem ser feitas para o dispositivo prisional, que produz como consequência mais ou menos imprevista a constituição de um sujeito e de um *milieu* delinquente, que se torna o sujeito de novas – e, desta vez, perfeitamente calculadas – técnicas de governo. (AGAMBEN, 2009, p. 46-47).

Como visto no trecho citado, Agamben compara a penitência ao dispositivo prisional, que em tese teria o mesmo papel da penitência, já que, como dito pelo próprio Agamben, “o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo” (AGAMBEN, 2009, p. 46). Esse exemplo do dispositivo prisional até pode ser semelhante em sua forma de agir com o da penitência, porém os demais dispositivos, desenvolvidos e propiciados pela fase capitalista atual, não agem dessa mesma forma. A principal diferença é que, enquanto no dispositivo da penitência ou no prisional, o sujeito passa por um processo de dessubjetivação (quando é punido), para logo após, através de uma nova subjetivação (cumprimento da penitência/pena) ser “reconstruído”, renovando, assim, o antigo eu e criando um novo (eu). Nos dispositivos atuais, regidos pelo sistema capitalista, a subjetivação acontece de forma precária e ineficiente, não se realizando por completo, criando assim um sujeito incompleto, um sujeito definido por Agamben como “larvar” e “espectral”, conforme mencionado no trecho a seguir:

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que os processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade. Aquele que se deixa capturar no dispositivo “telefone celular”, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número pelo qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão apenas a recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do zappeur ou a inclusão nos cálculos de um índice de audiência (AGAMBEN, 2009, p. 47-48).

Pode-se dizer que os dispositivos vieram para facilitar a vida das pessoas, porém ao mesmo passo que eles agilizam e ajudam em tarefas cotidianas, eles as isolam em suas bolhas, tornando “sistematicamente impossível haver um momento de

compensação ou pausa, dedicado a preocupações ou projetos coletivos” (CRARY, 2014, p. 53). Além de, como mencionado por Agamben, não realizarem mais a tarefa de constituir sujeitos como outrora faziam, mas sim, fazê-lo de forma parcial e precária, uma forma “larvar” ou “espectral”. Assim, como dito por Veiga: “Os dispositivos atuais revestidos pela tecnologia e elaborados tecnologicamente, não realizam exatamente o mesmo processo de subjetivação das épocas anteriores” (VEIGA, 2016, p. 419). Mas sim, tudo isso gera, mesmo que de uma forma talvez imperceptível para muitos, uma grande rede de controle e de manipulação, que é alimentada pelos próprios usuários, através de dispositivos que podemos denominar de *dispositivos de controle*. Pode-se dizer que a internet e os sistemas mobile são na atualidade os principais dispositivos do topo dessa lista, pois, na mesma medida que eles servem para facilitar a vida e as comunicações das pessoas, trazendo mais agilidade, economia e comodidade, os mesmos também trazem consigo uma falsa sensação de liberdade e segurança, mas ao passo que fazem isso estão se alimentando dos dados dos usuários, traçando “perfis” psicológicos e de consumo desses usuários. Esses perfis servem para incentivar e tornar ainda mais eficiente o consumo, uma vez que as sugestões de compra para esse cliente são baseadas agora em seus gostos e hábitos. Costa (2004) complementa:

Estamos falando aqui da importância da construção do perfil do usuário, termo que com o advento da web passou a ter um significado e uso mais amplo do que o atribuído pelos departamentos de RH. Na Internet, não temos uma identidade, mas um perfil. Com a explosão da web, no início dos anos 90, muitos foram os sites que começaram a utilizar a declaração do perfil de cada usuário para uma série de operações: oferta de produtos, de notícias, de programação nos veículos de mídia, endereçamento de perguntas, encontro de parceiros, etc. Já na virada do milênio, o desenvolvimento da tecnologia de agentes inteligentes permitia mapear os perfis de usuários da web de maneira dinâmica, acompanhando suas atividades e aprendendo sobre seus hábitos. Essas novas ferramentas trabalham hoje não apenas orientadas por palavras-chave, mas também relacionando as consultas realizadas por todos os usuários em sua base de dados. Isso é feito com a finalidade de se encontrar padrões que possam auxiliar o próprio sistema na sua relação com os usuários, antecipando a oferta de produtos e serviços. (COSTA, 2004, p.164-165)

Cria-se assim uma espécie de Panopticon⁸ gigantesco ou, ainda, como o termo utilizado por Agamben, um enorme campo de concentração. O Panopticon era uma estrutura arquitetônica gerida por uma incrível racionalidade disciplinar que deveria ser utilizada de modelo para as instituições disciplinares. Segue a descrição feita por Foucault sobre ele:

8 Modelo idealizado pelo filósofo inglês Jeremy Bentham

O Panopticon era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semi-cerrados de modo a poder ver tudo sem que ninguém ao contrário pudesse vê-lo. (FOUCAULT, 1982. p. 87)

Desse modo, as instituições disciplinadoras mantinham seus detentos sob controle. Pois o Panopticon age de tal forma que o sujeito vigiado se transforma em seu próprio vigia e, conseqüentemente, com o passar do tempo, transforma-se em vigia dos demais colegas de cárcere, transmitindo toda e qualquer alteração na normalidade da instituição para os gestores da mesma. Porém, essa nova forma de Panopticon que se encontra instaurada, não está mais focada em apenas fazer com que colegas de cárcere se vigiem e se denunciem, mas sim, em que todas as pessoas se vigiem e sejam vigiadas. Cria-se assim um enorme dispositivo de vigilância e controle sobre as pessoas. Como mencionado por Agamben (2009): “Certamente, desde que apareceu o homo sapiens havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo” (AGAMBEN, 2009, p. 41). Partindo-se dessa afirmação, como é possível se posicionar diante de tal realidade, onde cada vez mais dispositivos e empresas estão capturando informações de maneira desautorizada e, conseqüentemente, podem também estar manipulando e moldando os comportamentos e atitudes das pessoas, sem nem, ao menos, que as mesmas percebam ou tenham consciência disso? Para que isso possa ser possível algum dia, a questão não é nem destruir nem reagir a esses dispositivos, mas sim, a de primeiramente reconhecê-los e não se deixar manipular por eles, fato que não é fácil de se conseguir. Mas é de vital importância para que possamos superar a religião capitalista instaurada. Segundo Agamben, é preciso que a reversão dessa forma de política ineficiente na qual o sistema a todos insere comece pela singularidade. Isso será possível por meio da desativação dos dispositivos de controle existentes – que hoje se estendem às mais inimagináveis e inocentes maneiras. Para que essa desativação aconteça, por sua vez, é necessária a união de diversas formas de vida rebeldes, tornando-se insurgentes, fazendo com que outros também despertem e se tornem membros dessa revolução. E essa, segundo o autor é uma tarefa da geração que vem.

4. A SINGULARIDADE NA COMUNIDADE

A *Comunidade que vem* é também o título de uma das primeiras obras publicadas por Giorgio Agamben. Essa obra pode ser considerada como a matriz a partir da qual foram desenvolvidas as principais ideias para a série de livros denominada *Homo Sacer*. No livro Agamben define o que viria a ser essa comunidade. Ao contrário do que possa parecer em uma primeira análise, essa comunidade a que se refere o autor não seria exatamente uma comunidade no seu sentido absoluto, de coletividade, comunitarismo ou comunismo. E “que vem” não seria no sentido de futuro, mas, sim, no sentido de inoperante, impolítica. Ou seja, algo que está sempre na promessa de que chegará, em meio a uma coletividade, e é pelo fato de nunca chegar de forma íntegra que ela resiste à coletividade e aos indivíduos. Para chegar a essa compreensão, Agamben, primeiro, apresenta o que seria uma “comunidade sem pressupostos”. Como ele faz isso? Através da fundamentação de suas ideias e no conceito “*Qualunque*”, traduzido do latim *quodlibet* e que pode ser traduzido para o português como “qualquer um indiferentemente”; porém, “*quodlibet* não é o ser, qualquer ser, mas o ser que, seja como for, não é indiferente; ele contém, desde logo, algo que remete para a vontade (*libet*), o ser qual-quer estabelece uma relação original com o desejo” (AGAMBEN, 2013, p. 11). Ainda no primeiro tópico do livro, o autor afirma que “[o] ser que vem é o ser qualquer” (2013, p. 11). Afirmção essa um tanto quanto emblemática, pois com ela Agamben consegue fugir tanto do universalismo como do individualismo ao retomar o significado da palavra *quodlibet*. Pode-se, pois, dizer que praticamente toda a obra é uma tentativa de articulação entre o pensamento de comunidade com base no termo *qualquer (quodlibet)*.

Em “qualquer”, existe uma singularidade genuína que não pode ser determinada por qualidades corriqueiras que significam a adesão a uma determinada classe, como, por exemplo, negro, francês, muçulmano, entre outras. Isto é, existem características individuais, mas que não podem ser aplicadas universalmente. Nesse contexto, Agamben define o singular na intenção de exemplificar, dado que o exemplo não é determinado por nenhuma propriedade, sendo possível um exemplo representar todos os casos de um gênero semelhante, mas não sendo, necessariamente, nem particular nem universal, e sim uma singularidade que se apresenta como tal, ou seja, manifestando sua

singularidade. Essa política da singularidade qualquer seria, então, uma comunidade que não se encontra mediada por nenhuma categoria de pertença do ser, menos ainda pela simples ausência de condições, mas, sim, pela pertença como si só. Logo a singularidade qualquer anseia apoderar-se da própria pertença, do seu próprio ser-na-linguagem e, sendo assim, desvaloriza toda a identificação pessoal e toda a condição de pertença, tornando-se, assim, o principal e mais perigoso inimigo do Estado.

É importante dividir a atual questão política da seguinte forma. De um lado, há o estado com sua violência característica, que gera tensão, e, do outro, a singularidade qualquer que deseja apropriar-se de sua própria pertença enquanto tal e enquanto seu próprio ser na linguagem. Mas cabe ressaltar que as considerações de Agamben sobre as singularidades dificilmente podem ser aceitas como uma posição política sólida, dado que o próprio autor afirma que as singularidades não possuem força para compor nenhuma sociedade, pois não havendo uma determinada identidade (como os vermelhos, os franceses, os comunistas, etc.), não é possível existir um laço de pertencimento a ser reconhecido. Agamben diz:

As singularidades quaisquer não podem formar uma *societas* porque não dispõem de nenhuma identidade para fazer valer, de nenhuma ligação de pertença para darem a reconhecer. [...] Por isso, relevante não é nunca a singularidade como tal, mas apenas a sua inclusão numa identidade qualquer (mas que o próprio qualquer seja recuperado sem uma identidade – eis uma ameaça com que o Estado não está disposto a chegar a acordo) (AGAMBEN, 2013, p. 78-79).

Por esse motivo, uma pessoa que é despojada de seus direitos, de toda a sua identidade representável, torna-se absolutamente insignificante para o Estado; esse é o caso dos Judeus durante o período da segunda grande guerra e também o caso dos imigrantes ilegais ou refugiados nos dias de hoje. Então, pode-se dizer que o principal problema dos refugiados nos dias de hoje é o de não possuírem identidade representativa; sem possuírem poder de voto, eles tornam-se inúteis para os que governam, podendo ser descartados e impedidos de entrar no território sob governo. De certa forma, pode-se dizer que o estado faz isso para se proteger, pois essas pessoas sem identidade representativa, se unidas, possuiriam grande poder, podendo inclusive derrubar governos, mas, para que isso aconteça, primeiro elas precisam se unir, para, assim, poderem ter voz e força para se organizarem buscando seus direitos, formando o que Agamben define como o não-estado, “a política que vem é que já não será uma luta pela conquista ou o controle do estado, mas uma luta entre o Estado e o não-Estado (a

Humanidade), a disjunção insuperável entre a singularidade qualquer e a organização estatal” (AGAMBEN, 2013, p. 78). Portanto, a comunidade que vem deve ser impolítica, não cabendo nas categorias tradicionalmente conhecidas da política contemporânea, quais sejam, Estado, Nação, Partidos, etc. Portanto, para Agamben, essa comunidade que vem deve criar formas de vidas revolucionárias e ter o comum como partido, fugindo, assim, da biopolítica.

Considerações Finais

Benjamin no primeiro parágrafo de seu já mencionado fragmento denominado *O capitalismo como religião*, alude que “não temos como puxar a rede dentro da qual nos encontramos. Mais tarde, porém, teremos uma visão geral disso” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Após todos os tópicos apresentados nessa trabalho podemos, ao menos, ter um vislumbre sobre o que Benjamin intencionou dizer com essas palavras. Se na época em que o fragmento foi escrito, o autor já sentia o quão poderoso estava se tornando o capitalismo – a ponto de sugerir que o mesmo havia se tornado uma religião, – hoje, após todos os avanços das tecnologias, dispositivos e, principalmente, do aumento da desigualdade e exploração (sob os mais variados aspectos), certamente ele endossaria seu texto. Pois o capitalismo eleva ao máximo o egocentrismo, o individualismo e, principalmente, a competição entre as pessoas. Por meio dos mais diversos dispositivos de captura e de controle sobre os viventes, nas mais variadas culturas e populações, em toda parte em que o sistema capitalista se infiltrou, ele continua a iludir e gerar a adesão mecânica das pessoas, uma vez que é um esquema que as precede e sucede, sem dar possibilidade, na maioria das vezes, para que alguma reflexão seja feita por parte dos sujeitos.

Hoje, pode-se dizer que o capitalismo tem seus pilares firmados no consumo e no mero lucro pelo lucro. Porém, essa nova forma de capitalismo conservou consigo algumas características de cunho religioso, muito importantes para demonstrar como ele, ainda hoje, pode ser considerado como uma religião, embora a transferência de uma esfera a outra não impregne, explicitamente, o capital de religiosidade, mas apenas de sua potência. Para que se consiga manter essa potência da religião capitalista são necessários diversos dispositivos, como já comentado, que controlam e moldam as mais

diversas atitudes dos viventes, fazendo com que os mesmos ajam de maneira a consumir, trabalhar, se entreter, sem se questionarem sobre o porquê das coisas: por que precisam de crédito; por que um nome “limpo na praça” é tão importante e valioso; por que valorizam marcas e as ideias que elas vendem, entre tantas outras. São pessoas a quem não ocorre pensar que possam ser meros fantoches nas mãos de governantes, de rituais, de protocolos sociais. Servem ao “Deus dinheiro” sem sequer perceber sua devoção cega, alimentada a cada sonho de consumo. Vive-se uma era em que é necessário ser cliente de um banco e adquirem-se créditos sem, ao menos, que esses clientes tenham curiosidade em saber o real preço a que estão se voluntariando. A maior parte dos cidadãos e cidadãs não exerce, de fato, a cidadania; a considerando plena somente quando são capazes de desfilar nos corredores do consumo, atravessando suas vidas em imensas dívidas que, inapelavelmente, gerarão insatisfação, além dos famigerados juros sobre juros, Mas, ao mesmo tempo, todas essas grandes massas são, de certo modo, conformadas, uma vez que estão encaixadas nos padrões impostos e aceitos pelo capitalismo e trilhando o caminho também proposto pelo capitalismo para eles. E todos esses processos são “detalhes”, imanentemente associados à religião do capital, pois uma vez que se aposta em seres humanos que estão sempre em dívida (mas convencidos de que estão construindo a sua felicidade), assegura-se também um novo tipo de controle – pois a dívida também estabelece um controle sobre as pessoas.

Após todas essas artimanhas do capitalismo, a política se transmuta em biopolítica, que nada mais é que a administração da vida em seus pormenores, possuindo o corpo como principal elemento dos seus cálculos, e com o objetivo de controlar os indivíduos enquanto população. E, diferentemente de outros tempos, em que o lema do soberano era o de “Fazer morrer, deixar viver”, a biopolítica trabalha com o lema “Deixar viver, Fazer morrer”, agindo de forma a controlar a vida, transformando-a em seu principal triunfo pra continuar a existir. Ao invés de excluir os corpos rebeldes, como era feito no passado, as novas formas de governo utilizam-se de meios de correção, que tem como objetivo consertar e devolver ao convívio os membros que cometeram algum delito, a biopolítica não visa à exclusão ou eliminação das pessoas, mas sim, à sua restauração e à sua restituição ao convívio em sociedade. Portanto, o objetivo do biopoder é o de transformar os indivíduos por meio das tecnologias disciplinares, fazendo com que seus comportamentos virem parte integrante

de seu ser e permitindo com isso que o governo controle essas pessoas e as normatize, definindo os mais diversos padrões em todos os campos da vida cotidiana.

Por fim, após toda essa reflexão, como pode-se pensar uma forma capaz de puxar essa “rede dentro da qual nos encontramos” a qual se refere Benjamin? Quais alternativas podem ser pensadas para tentar reverter essa religião capitalista que agrega mais e mais fiéis a cada dia? Essas, com certeza, são questões muito difíceis de serem resolvidas, e não cabe a esse trabalho a resolução das mesmas, dado o incrível grau de complexibilidade dos questionamentos. Os mesmos envolvem diversos campos e, conseqüentemente, uma cadeia de elementos interligados. Mas, cabe ao autor dessa exploração trazer essas questões para o debate para que talvez a médio prazo possa-se chegar a alternativas eficientes que talvez possam surtir algum efeito, ajudando na resolução da problemática, buscando devolver o verdadeiro sentido da política que através do controle dos corpos por meio de dispositivos dos mais diversos de se converteu em biopolítica, e minimizar ou extirpar o que se caracteriza hoje enquanto capitalismo como religião, para que então, talvez, um dia, possa-se ter a esperança de voltar a se fazer, de fato, política.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. A comunidade que vem. Lisboa. Presença. 1993;

_____. Profanações: Arqueologia do. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007;

_____. O que é o contemporâneo? E outros ensaios. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Santa Catarina: Argos, 2009;

_____. Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010;

_____. Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro. | Entrevista com Giorgio Agamben. Blog da Boitempo, São Paulo, 31 de Ago. 2012. Entrevista. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/>> Acesso em: 05 de Set. 2016;

_____. A Comunidade que vem. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. Benjamin e o capitalismo. Trad. Selvino Assmann. Blog da Boitempo, São Paulo, 05 de Ago. 2013. Disponível em:

<<https://blogdaboitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>>.
Acesso em: 01 de set. 2016;

_____. Meios sem fim: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa Carneiro, Belo Horizonte: Autêntica, 2015;

_____. Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Zahar, 2008;

BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. O capitalismo como religião. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013;

BITTENCOURT, Renato Nunes. Os dispositivos existenciais do consumismo. Revista Espaço Acadêmico, Maringá, v. 10, n. 118, p. 103-113, mar. 2011. Disponível em:
<<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/10182/6708>>. Acesso em: 20 out. 2016.

COELHO, Allan da Silva. Capitalismo como Religião: Uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos. 2014. 281f. Tese (Doutorado em Religião, Sociedade e Cultura). – Universidade Metodista de São Paulo – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2014.

COSTA, Rogério da. Sociedade de controle. São Paulo Perspec., São Paulo, v. 18, n. 1, p. 161-167, Mar. 2004. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392004000100019&lng=en&nrm=iso acesso em: 24/07/2018.

CRARY, J. 24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono. Tradução de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. In: FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. Vigiar e Punir: nascimento da prisão: Tradução de Raquel Ramalhete. 25ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. História da sexualidade I: A vontade de saber Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LÖWY, M. O Capitalismo como religião: Walter Benjamin e Max Weber, in: JINKINGS, I. & PESCHANSKI (org.). As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo, 2007, pp.177-190.

_____. O capitalismo como religião. Folha de São Paulo On-line, São Paulo, 18 de Set. de 2005. Caderno Mais. Disponível em:

<<http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/33501-43270-1-PB.pdf>>.
Acesso em: 03 de Mar. 2017.

PEZZELLA, Mario. La Teologia del denaro di Walter Benjamin: il debito. Consecutio Rerum, Roma, 22 de Out. 2013. <Disponível em: <<http://www.consecutio.org/2013/10/la-teologia-del-denaro-di-walter-benjamin-il-debito/>>. Acesso em: 04 de Out. 2016.

STIMILLI, Elettra. La religione del debito. In: Debito e colpa. Roma: Ediesse, 2015, pp. 107-148 (capítulo quarto). Tradução provisória para o português de Selvino Assmann (manuscrito).

_____. Tra teologia politica e teologia economica. In: Debito e colpa. Roma: Ediesse, 2015, pp. 77-106 (capítulo terceiro). Tradução provisória para o português de Selvino Assmann (manuscrito)

WEBER, Max. A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.