

TRAPEZA TES PISTEOS:

A ATUALIDADE DO MISTÉRIO DA FÉ, EM BENJAMIN E AGAMBEN.

REGINALDO OLIVEIRA SILVA - Universidade Estadual da Paraíba
rinaldo@uol.com.br

Resumo: No ensaio O capitalismo como religião, Walter Benjamin levanta a hipótese do capitalismo como fenômeno religioso, puramente cultural, sem redenção ou objeto, o qual faz da culpa o seu principal fim. Com Trapeza tes pisteos, em grego “banco de crédito”, inscrito na fachada de um banco em Atenas, Giorgio Agamben investe numa interpretação do ensaio de Benjamin, sob a hipótese de que se o capitalismo é uma religião, trata-se de uma religião da fé, na qual o crédito substitui Deus, enquanto o banco ocupa o lugar da Igreja. Neste sentido, a presente reflexão visa examinar o fio condutor que tece a compreensão do capitalismo como religião da culpabilização universal, mas também como religião do crédito e da dívida. Nessa perspectiva, a atualidade dos mistérios da fé residiria no entendimento de que a relação entre fé e crédito melhor esclarece a ausência da redenção na religião capitalista.

Palavras-chave: Capitalismo; Religião; Fé; Dívida; Redenção.

Uma das frases mais enigmáticas do século XIX surgiu da escrita de Ludwig Feuerbach (2002, p. 18): “a pretensa era moderna é a Idade Média protestante”. Com esta, o filósofo, por um lado, denunciava a continuidade do Cristianismo nas metafísicas modernas; por outro, lançava a tarefa política associada à tarefa da transformação da filosofia, por conseguinte, da filosofia do futuro, para a qual diz ser necessária a dissolução do cristianismo. A crença de que a idade média teria sido superada pela elevação da razão à condição de rainha já aí encontra um primeiro desapontamento, o qual não cessará de motivar a escrita filosófica desse século barulhento. Assim, Feuerbach parece ecoar nos cursos proferidos por Augusto Comte (1983), quando este cientista, ao acolher a problemática da filosofia em ruína, estabelece, talvez inspirado na Filosofia da História de Hegel, um fio condutor entre a teologia, a metafísica e, no seu dizer, o espírito positivo, quando afirma ser a metafísica a conversão de seres sobrenaturais em seres abstratos. Também não escapa a Nietzsche (2005), na II Consideração intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida, ao comparar o que ele chama de cultura histórica, o valor exagerado devotado ao passado histórico, com a herança da ideia do juízo final, veiculada na Idade Média.

Não seria novidade, portanto, a suspeita de que no fundo de toda a empreitada moderna escondam-se resquícios, velados ou não, daquilo que acredita o moderno se contrapor e pretender destruir. Ou seja, entre o Cristianismo e a idade moderna, ao invés de ruptura, tem-se uma cumplicidade que os filósofos oitocentistas compreenderam como tarefa expor, ainda sob a perspectiva da maneira de pensar surgida com o Iluminismo, no século XVIII, abrindo o caminho para empreitadas outras, as quais, de diferentes modos, serão por eles elaboradas. Era necessário atravessar o árido caminho da crítica do até então vigente, que, embora caduco e em queda vertiginosa, insistia em refugiar-se no pensamento ávido de secularização. Essa foi a compreensão do jovem Marx (1993, p. 78), na Introdução à Contribuição da filosofia do direito de Hegel, ao afirmar ser a tarefa da filosofia, em face da então consumada crítica da religião, “desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas”, em que a crítica do céu teria dado lugar à crítica da terra.

No entanto, apesar dos esforços e coragem desses filósofos, mas também da crença de Marx de que estaria aberto o caminho para, enfim, a filosofia voltar o olhar

para o aquém e exercer o seu labor crítico, não mais voltado para o céu ou para o cérebro do filósofo, e sim para os enredamentos de homens de corpo e sangue nas veias; com os fragmentos póstumos de Walter Benjamin, intitulados “O capitalismo como religião”, não apenas a tarefa de Marx para a filosofia ganha nova atualidade, bem como a frase de Feuerbach teria de ser repensada. Isto é, os fragmentos de Benjamin convidam à continuidade da crítica da terra, bem como à compreensão de que, talvez, a Idade Média ainda não tenha sido de todo suprimida, de modo que a tarefa que fora lançada no século XIX, em termos de transformação da filosofia ou em termos de tarefa política, ainda teria a sua atualidade.

Segundo essa linha de raciocínio, os fragmentos de Benjamin não apenas surpreendem porque oferecem ao presente uma significativa chave de interpretação e crítica, sobretudo, porque atualizam a problemática de desconstrução do presente nas suas raízes arqueológicas, o que oportuna ao filósofo italiano Giorgio Agamben aprofundar os achados, segundo ele, do seu brilhante *Homo sacer*. Se com Benjamin a necessidade da crítica do céu transferido para a terra surge como denúncia inóspita; com Agamben, ao desdobrar as consequências do que em poucas páginas se anuncia, transforma a tarefa crítica, nele arqueológica, não apenas em compreensão do presente, um presente ainda teológico, como também permite apreender em que consiste a tarefa política para este mesmo tempo.

Nesse sentido, a presente reflexão objetiva examinar a hipótese da religião capitalista, lançada por Benjamin, quanto ao uso que dela faz Agamben, sob o fio condutor dos elementos teológicos persistentes nos manejos do capitalismo mais recente. Trapeza tes pisteos é o que de início espanta o italiano, porque sugere a apropriação da fé pelos expedientes bancários, o que modifica a compreensão de que a mitologia e os rituais cristãos estabelecem a cadência do mundo da vida nos dias que correm. Porque Agamben não para por aí, à maneira de Feuerbach no século XIX, ao afirmar que a política entrou para o lugar da Igreja e da religião, diz ele que o banco substituiu a Igreja e os seus sacerdotes – a reflexão aqui proposta perscruta, com o conceito de “profanação”, outro aspecto da hipótese de Benjamin, desta vez, com ênfase no ritual de separação e atitudes profanatórias capturadas pela religião capitalista, como o que indica a tarefa política deste século ainda nos seus inícios.

Trapeza tes pisteos e profanação constituem, pois, os dois âmbitos com os quais se pretende, aqui, examinar o alcance da religião capitalista denunciada por Benjamin quando dela se apropria Agamben. Ao tomar esse caminho, vem à luz o sentido da atualidade da fé, e, com esta, algumas hipóteses. Em primeiro lugar, indicar, na apropriação da fé pelo banco, o que denuncia o capitalismo como uma religião, a qual, porque fundada no endividamento, ou seja, na fé convertida em crédito bancário, a redenção será esvaziada do seu conteúdo anterior. Em segundo, que ao retirar dos rituais de separação a possibilidade da profanação, os indivíduos, por meio do crédito, não apenas creditam ao banco a fé, como também são privados da recuperação daquilo que foi em algum momento devotado aos deuses. Ou seja, a religião capitalista não somente se apropria da fé, mas, também, toma para si o intercuro entre homens e deuses, entre profano e divino.

De 1921, com tradução publicada, em 2013, pela Boitempo, junto a outros textos similares, “O Capitalismo como religião” levanta a hipótese expressa no título, porque o capitalismo está a serviço das mesmas preocupações, aflições e inquietações da religião. Aparentemente sombrio – pois, com o anúncio da morte de Deus, proferido por Nietzsche, em *A gaia ciência*, acreditou-se que doravante se instituiria uma sociedade de ateus ou de consumada secularização –, afirmar ser o capitalismo uma religião lança nova luz à compreensão do presente. A hipótese se baseia em três traços característicos da nova religiosidade: o capitalismo é uma “religião puramente cultual” (Benjamin, 2013, p. 21), a forma mais extrema da religião, mas sem dogmática ou teologia; nele, dá-se uma “duração permanente do culto” (Benjamin, 2013, p. 21), e investe na espera enquanto tal, sem que qualquer objeto se apresente como substância da esperança, sendo, por isto, esvaziado de sonho e de futuro; por fim, que “esse culto é culpabilizador” (Benjamin, 2013, p. 22), não visa à expiação, antes, prefere alimentar uma “monstruosa consciência de culpa”, a fim de torna-la universal e, assim, martelar a culpa nos indivíduos, o que implica no envolvimento do próprio Deus na culpa.

A expiação não poderia ser esperada nem por meio de uma reforma nem pela recusa, de modo a se opor ao que sugere a religião capitalista; antes, promove-se a intensificação do desespero, até a exaustão, a fim de neste encontrar a esperança. Desta maneira, trata-se de uma religião para a qual a “transcendência de Deus ruiu” (Benjamin, 2013, p. 22), o qual em vez de morto foi incluído no destino humano do

perecimento. E, neste sentido, aos três traços inicialmente indicados, surge um quarto aspecto: na religião capitalista “Deus precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite da sua culpabilização” (Benjamin, 2013, p. 22). Talvez seja este o sentido da afirmação de Agamben sobre Deus não estar morto, ao contrário, ele se converteu em dinheiro.

Diz Benjamin, ainda, que Freud, Marx e Nietzsche teriam parte no império sacerdotal do culto capitalista. Em Freud, o reprimido seria o “capital que rende juros para o inferno do inconsciente”; o super-humano, com o qual Nietzsche ergue o seu projeto filosófico de transvaloração da ética cristã da compaixão, será visto como o salto apocalíptico para a intensificação do arrependimento, da expiação e da penitência – o homem que despreza Deus e se autodetermina e engendra. No dizer de Benjamin, “o super-humano é o ser humano histórico que chegou lá sem conversão, que cresceu através do céu” (Benjamin, 2013, p. 23). Quanto a Marx, pesa o fato de ser o capitalismo impenitente um socialismo com juros e juros sobre juros como função da culpa.

A ambiguidade da palavra alemã Schuld, que designa tanto culpa quanto dívida, esclarece essa incidência dos juros sobre juros como mecanismo culpabilizador, conforme a genealogia de Nietzsche sobre a moral da compaixão, na segunda dissertação da Genealogia da moral, ao traçar o fio condutor que rege o caminho da dívida para com os ancestrais fundadores do estado de paz e da sociedade à culpa em relação ao Deus no céu. O juros sobre juros, acumulado desde um longínquo, resvala na intensificação da culpa, ritualizada e intensificada na religião capitalista.

Causa de espanto para Agamben, os fragmentos póstumos de Benjamin servem de mote para todo um empreendimento arqueológico, no propósito de desdobrar a hipótese esclarecedora sobre a conversão, em virtude da Reforma, do capitalismo em religião ou do cristianismo em capitalismo (Benjamin, 2013, p. 24). Embora o alcance da pesquisa de Agamben, o seu labor arqueológico iniciado com o engenhoso Homo sacer, sobre o qual diz o italiano ter oportunado a descoberta de um rico campo de investigação, origem de livros como O reino e a glória, Opus dei e Altíssima pobreza, com os quais buscou desvendar as raízes teológicas do mundo moderno; quando se trata de examinar a recepção do texto de Benjamin no pensamento de Agamben, interessam, no momento, os ensaios e entrevistas concedidas por ele, nos quais são abordados

os fragmentos. Alguns publicados pelo blog da Boitempo e o provocador “Elogio da profanação”, ensaio publicado e traduzido junto a outros sob o título Profanações. Nestes, a hipótese de Benjamin será desenvolvida nos aspectos da fé e do ritual da separação. Assim, Trapeza tes pisteos e sacralização das coisas são expressões chaves para a leitura que faz Agamben dos fragmentos de Benjamin.

De saída, a decisão, em 1971, do governo americano de suspender a conversão do dólar em ouro abre o artigo “Benjamin e o capitalismo”. O significado bíblico de “sinal dos tempos” será empregado por Agamben a fim de classificar esse evento que, embora desaperecebido, marca o início de uma nova época. Como todo sinal dos tempos, não foi captado no sentido de uma nova realidade, como algo que anuncia uma nova etapa do capitalismo. Doravante, o dinheiro perde de vez toda a referência a uma coisa, a sua substância, e, por conseguinte, torna-se autorreferenciado, ao dar-se a desmaterialização da moeda. O dinheiro apresenta-se como o “crédito que se funda unicamente em si mesmo e que corresponde a si mesmo” (Agamben, 2013a).

O efeito dessa mudança na caracterização do dinheiro, o que aí se designa como sinal dos tempos, Agamben busca pensar recorrendo aos fragmentos de Benjamin, dos traços com os quais o filósofo alemão visa sustentar a sua hipótese. O capitalismo como religião cultural, que investe na duração permanente de um culto culpabilizador. Trapeza tes pisteos, em grego, “banco de crédito”, inscrição num banco de Atenas, informação colhida de um cientista da religião, parece ao italiano esclarecedor, não apenas à compreensão da nova feição adquirida pelo dinheiro, bem como da possibilidade de ratificar o que Benjamin tão brilhantemente intui sobre o capitalismo. O exercício etimológico indica o caminho para explicitar o que se revela quando a pistis aparece na fachada de um banco, quanto ao estatuto da fé na religião capitalista. Pistis, fé, é o crédito na palavra de Deus e de que essa palavra goza junto aos fiéis quando nela se crê – por meio da fé, dá-se “crédito e realidade àquilo que ainda não existe” (Agamben, 2013a). Creditum, de credere, é aquilo em que se coloca a fé, quando se empresta a alguém dinheiro.

A desmaterialização da moeda e o novo emprego da pistis dão ao capitalismo como religião a sua razoabilidade: “o capitalismo é uma religião inteiramente fundada sobre a fé, cujos adeptos vivem sola fide (unicamente da fé)”, diz Agamben (2013a),

“uma religião na qual o culto se emancipou de todo objeto e a culpa se emancipa de todo pecado, em consequência, de toda possível redenção”. O capitalismo, do ponto de vista da fé, “crê no puro fato de crer, no puro crédito, ou seja, no dinheiro”. Neste sentido, o banco torna-se guardião da fé e substitui a Igreja, bem como, contrariando as expectativas dos apologetas do ateísmo, do séc. XIX ao atual, Deus não morreu, ele converteu-se em dinheiro, não mais é evocado nos templos da tradição cristã, sobretudo, é buscado sob a mediação dos novos sacerdotes, os gerentes de agências bancárias. A suspensão da convertibilidade do dólar em ouro marca a “passagem decisiva para a purificação e cristalização da própria fé” (Agamben, 2013a), então esvaziada da referência a um objeto. Não mais podendo-se associar ao crédito uma coisa, a fé torna-se ela mesma a coisa à qual se dá crédito.

A substância da fé, a coisa esperada, “foi aniquilada e deve sê-lo, pois o dinheiro é a essência última da coisa, a sua ousia, a substância do futuro” (Agamben, 2013a). Em virtude desse movimento, a sociedade está fadada a viver de crédito, o que sugere duas consequências. Por um lado, a intensificação da culpa – daí tratar-se, na religião capitalista, segundo o entendeu Benjamin, da recusa da redenção, cujo perigo supõe que viver de crédito, de dívida, requer o mergulho mais e mais no universo da culpa, no mesmo sentido descrito por Nietzsche na sua polêmica Genealogia do moral. No dizer de Agamben (2013a), “a religião capitalista, em coerência com a tese de Benjamin, vive de um contínuo endividamento que não pode nem deve ser extinto”. Por outro lado, o banco, como depositário da pistis, também se apropria e sequestra o futuro. Sendo a fé a guardiã das coisas esperadas e, por isto, antecipação da realidade do que se espera, com o banco a expectativa do futuro reduz-se ao mero endividamento, apresentando-se aos endividados, sejam estas pessoas ou países, como aquele que regula e tutela a esperança no vindouro (Agamben, 2013c).

Com o ensaio “Elogio da Profanação”, Agamben explora “O capitalismo como religião” dando ênfase ao ritual da separação e da sacralização das coisas, e resgata o sentido da profanação, conforme os juristas romanos a compreendiam e contavam entre as formas de restituição ao uso dos homens o que fora consagrado aos deuses. Profano é aquilo que “de sagrado ou religioso, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens”, diz Agamben, citando o jurista Trebácio. A religião subtrai as coisas da sua pertença ao mundo humano, dispondo-as numa esfera separada; por meio do sacrifício

(Agamben, 2007, p. 65), retira-as do uso humano para consagra-la aos deuses. O ritual de separação na religião melhor se esclarece com a etimologia de religio, a qual, ao contrário do que geralmente se crê, não é o que une, mas o que separa e mantém a distinção entre as duas esferas, a humana e a divina. Não deriva de religare – o que liga humano e divino –, antes, de religere, a atitude de escrúpulo e atenção às formas e fórmulas que presidem a separação entre homens e deuses, entre sagrado e profano.

À religião se opõe a negligência “diante das coisas e do uso, diante das formas de separação e o seu significado” (Agamben, 2007, p. 66). Por conseguinte, como negligência, profanar sugere “abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, dela faz um uso particular” (Agamben, 2007, p. 66). Por isto, a profanação se distingue da secularização – diferença que diz muito sobre as críticas novecentistas da secularização de conceitos religiosos em abstrações metafísicas. Na secularização de conceitos teológicos, quando se transmuta a monarquia celeste para a monarquia terrestre, ocorre apenas o deslocamento de um lugar para outro. Seria este o sentido da crítica da terra, conforme Marx pensou a tarefa crítica da filosofia. A profanação, por sua vez, neutraliza o que profana, promove a queda da aura de sagrado, restituindo ao uso o que foi ofertado aos deuses. Embora tarefas políticas, secularizar tem a ver com o poder, e o mantém mesmo que se trate de fazer descer o além para o aquém; em contrapartida, profanar desativa o dispositivo do poder e devolve “ao uso comum o espaço que [o poder] havia confiscado” (Agamben, 2007, p. 68).

Em face dos ritos de separação, Agamben pontua duas práticas da profanação, cujo efeito reside em desfazer o encanto sagrado, passagem do sagrado ao humano, no sentido da restituição da negligência, parte dos rituais, ou presentes como perspectiva da encenação religiosa ou como algo a ser vigiado seja como algo a ser evitado. São elas o contato e o jogo. No contato, trata-se de um “tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado” (Agamben, 2007, p. 66) – nos rituais de consagração uma parte da vítima sacrificial é oferecida aos deuses, enquanto o restante, pelo toque, se destina ao consumo humano. No jogo, dá-se uma profanação por meio de um uso ou reuso “totalmente incongruente do sagrado” (Agamben, 2007, p. 66). Embora semelhante às práticas divinatórias, “o jogo exerce a mesma função de separação, sem no entanto destituir o sagrado ou devolver o objeto sagrado ao uso

humano, antes, destinando-o a um uso diferente de ambas esferas” (Agamben, 2007, p. 67).

Se no ritual religioso ou ato sagrado o mito que narra a história do sacrifício conjuga-se com o rito que reproduz o sacrifício, no jogo, ou o mito é conservado sem o rito ou o rito sem o mito. Dá-se, com isto, uma quebra na continuidade entre mito e a sua atualidade no rito. Assim, “o jogo libera e destina a humanidade da esfera sagrada, mas sem a abolir simplesmente” (Agamben, 2007, p. 67). No entender do filósofo italiano, com o jogo tem-se uma nova dimensão do uso, que as crianças, quando concebem as coisas como brinquedos, deslocam-nas para uma dimensão limiar, nem profana nem sagrada (ou seja, quando separam as coisas da sua utilidade pragmatista, sem devotar aos deuses), e, também, quando os filósofos, ao desvincular a palavra do seu uso pragmático, dela fazem um uso especial.

Tanto o contato quanto o jogo, como a brincadeira das crianças, só são possíveis devido à ambiguidade do significado da profanação, observável no sentido filológico de profanare, o qual sugere, ao mesmo tempo, o tornar profano e sacrificar. Essa ambiguidade constitutiva da profanação guarda semelhança com o sacer, e deste faz-se mais compreensível quando se recorre ao homo sacer. Aqui, Agamben retoma o que ele desenvolve sobre o sacer, em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, nas figuras do soberano e do devoto, a fim de elucidar o alcance político da profanação. A transição do profano ao sagrado e do sagrado ao profano – ou seja, a possibilidade de separação e, em seguida, da restituição ao mundo humano – dá-se por conta da prevalência em todo objeto tornado sagrado de algo de profanidade, do mesmo modo que em todo objeto profanado persiste vestígios de sacralidade. Daí ser possível não só às coisas serem separadas do uso, tornando-se sagradas, como, uma vez sagradas, poderem retornar à comunidade dos humanos por meio da profanação (Agamben, 2007, p. 68).

Assim ocorre com o homo sacer, quando o substantivo sacer, o que pela *sacratio* ou *devotio* foi entregue aos deuses, converte-se em adjetivo de homo. Aqui, Agamben retoma a definição do homo sacer como o indivíduo que, porque excluído da comunidade, pode ser morto impunemente, ao passo que não mais pode ser sacrificado aos deuses. O homo sacer habita uma zona limiar, entre a comunidade humana e a esfera divina, e sendo ao mesmo tempo humano e não humano oscila entre os dois mundos, entre

profano e sagrado, sem pertencer nem a um nem a outro. Ele é “um homem sagrado, ou seja, pertencente aos deuses, [mas] sobreviveu ao rito que o separou dos homens e continuara levando uma existência aparentemente profana entre eles” (Agamben, 2007, p. 69). Nele, há um resíduo do profano e do sagrado e, por isto, na esfera humana, pode ser morto impunemente, pois está fora do alcance da lei; na esfera divina, não mais pode ser sacrificado e fica fora do culto, porque já fora sacralizado.

Essa estrutura da separação religiosa e da profanação vê-se modificada quando se trata da religião capitalista, e, neste ponto, tem lugar a leitura de Agamben dos fragmentos de Benjamin, agora, pensada não mais nos termos da pístis, sobretudo no intercuro entre separação e profanação, que envolve, ainda, a relação do mito com o rito religiosos. Diz Agamben: “a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar” (Agamben, 2007, p. 71). Na religião capitalista, tudo acaba sendo dividido e deslocado para uma “esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna diretamente impossível”, como é o caso do consumo (Agamben, 2007, p. 71). Como religião, o capitalismo esvazia a sentido da profanação, banindo a restituição ao uso, inerente ao ritual da separação; instaura, portanto, a impossibilidade de profanar.

Se de início o banco substitui a Igreja, quando não mais o dinheiro se refere a uma substância material; face aos rituais da separação e da profanação, outras instituições serão indicadas como substitutos do templo e do cumprimento da separação, a fim de fazer possível a experiência da impossibilidade de usar. Nestes termos, compreende-se as funções do Museu e o turismo, ambos como maneiras de tornar patente o não uso das coisas e do mundo, tutelados pelo ritual de separação ou consagração do capitalismo. O museu e o turismo são templos nos quais se leva a cabo a separação das coisas da esfera do uso humano, sem, no entanto, permitir o retorno ao uso; são eles forma e visibilidade da consagração das coisas na nova religiosidade. O capitalismo como religião, além de tomar para si a fé, a realidade das coisas esperadas, também toma para si a profanação, ao privar o homem de realiza-la.

São duas, portanto, as incidências, segundo a leitura que Agamben faz de “O capitalismo como religião”: a fé se atualiza como autorreferência, quando o dinheiro se converte em crédito, por conseguinte, encarna a figura de Deus, e a separação como

ritual de consagração, para a qual não há um contrarritual de reconversão. Ao retirar as coisas do uso sem deixar margem para que seja ao uso restituídas, priva as pessoas, ao mesmo tempo, do futuro e do presente. Fecha-se, de um só golpe, a fronteira entre o divino e o profano, aparentando não mais existir um resíduo profanável.

Dessa maneira, o banco, o museu e o turismo surgem como os novos templos do sagrado, sob a tutela do capitalismo. O banco porque captura a fé, elevando-a a objeto de si mesma, e tem no dinheiro a expressão de um Deus em quem se credita a fé. O museu, diz Agamben (2007, p.73), porque configura-se como a “dimensão separada para a qual se transfere o que há um tempo era percebido como verdadeiro e decisivo”; porque é a “exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiências”. Daí, em muitos museus, embora o filósofo não esteja, conforme se apressa em prevenir, referindo-se à instituição, e muito mais a um modo de relação com as coisas, a recomendação de não tocar, talvez devido ao mesmo zelo que os sacerdotes nutriam quanto aos ritos de separação, recomendação presente também em algumas lojas dos grandes centros comerciais, como prevenção do contato cujo risco seria restituir ao uso humano.

Assim, à impossibilidade de profanar corresponde a de usar, como também a de habitar, conforme o filósofo italiano percebe no turismo. Como os fiéis nos templos, comportam-se os turistas, os quais passeiam num mundo estranhado, porque transformado em museu. Os turistas, no dizer de Agamben (2007, p. 73), “celebram, sobre a sua própria pessoa, um ato sacrificial que consiste na angustiante experiência da destruição de todo possível uso”. Doravante, sem a ambiguidade do sacer, são eles, sob esta perspectiva, sem uso e sem pátria, tão somente espectadores, despossuídos e expropriados do mundo, das coisas separadas da esfera humana e tornadas sagradas. A experiência dos turistas, os passeios pelas cidades, à maneira do flaneur, pelas galerias e vitrines, estende-se da experiência com as coisas para a experiência do mundo, por eles vivenciado não mais como habitar do homem, sobretudo como estranho, porque separado do uso.

Sem a experiência do uso e sem a do habitar, o capitalismo como religião consoma o que Theodor Adorno (1985, p. 40) denuncia na Dialética do esclarecimento: “no mundo conhecido, a mitologia invadiu a esfera profana. A existência expurgada dos

demônios e de seus descendentes conceituais assume sem sua forma naturalizada o caráter numinoso que o mundo outrora atribuía aos demônios”. E noutra lugar, diz Adorno ser a tentativa de aproximar o divino do profano a transformação do imediato em numinoso, conforme o projeto de desencantamento do mundo. Nas coisas e nas cidades, o ritual da religião capitalista impossibilita o uso das coisas e das cidades, sem, no entanto, permitir a restituição, e todos assimilam na experiência do museu e do turismo o mundo estranhado como o que se consagra aos deuses, cuja única forma de esperança reside no crédito, na fé que se credita ao dinheiro.

Apesar de instituída a impossibilidade de profanar, já que se trata de pensar a atualidade dos dispositivos da religião, ante a tese do capitalismo como religião, defende Agamben que a profanação é mais astuta, pois nela não se trata apenas de devolver ao uso. Nela também se encontra, para além ou aquém, nas palavras do filósofo, a possibilidade de um uso não contaminado, o propósito de conduzir-se para a esfera dos meios puros, onde predomina um uso que não seja nem sagrado nem profano, a exemplo do jogo e da natureza como manifestações de profanação. São exemplos dessa maneira de profanar, não mais como restituição ao uso humano, antes da separação, as brincadeiras do gato com o novelo de lã e a defecação.

No entanto, acusa o filósofo, se a religião capitalista anula a profanação, e conserva o ritual da separação, também ela, tão astuta quanto a profanação, exerce um domínio sobre o meio puro, possibilidade da profanação, para a qual, mais uma vez, perscruta por todos os lados as ocasiões de destinação das coisas para um novo uso. Em conformidade com a vigilância do sacerdote, o zelo obsessivo com que este busca evitar a negligência e o contato, em face das formas e fórmulas dos rituais religiosos, a religião capitalista mantém constante vigilância na esfera dos meios puros, a fim de evita-los ou deles se apropriar.

Neste ponto, interessa pensar a tarefa política que o autor sugere para o presente, para tempos de religião capitalista. Já que profanar, assim como a secularização, possui uma dimensão política, a profanação não teria apenas a finalidade de restituir ao uso humano o que fora consagrado aos deuses, ela se propõe, também, a criar um novo uso. Precaução necessária porque a religião capitalista como domínio e controle de todas as formas de separação, o faz no propósito de sacralizar todas as coisas e conceitos. Ao

brincar com o novelo de lã, o gato simula a caça do rato e exerce a atividade predatória, mas os comportamentos são destinados para um novo uso, uma vez que a captura do rato é deslocada para o novelo. Trata-se aí de “libertar um comportamento da sua inscrição genética” (Agamben, 2007, p. 74), mantendo-o sem a finalidade natural prescrita, fazendo surgir um novo uso, o qual se designa como meio puro, ou seja, o meio libertado da finalidade.

O deslocamento da atividade predatória no jogo do gato com o novelo de lã sugere como horizonte a inoperosidade, a anulação dos usos já consolidados, que Agamben entende, numa entrevista publicada com o título “O pensamento é a coragem do desespero”, não como inércia, mas como exercício de atividades que alteram as finalidades previstas, conforme pensadas por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. À diferença dos objetos cuja excelência reside no uso daquilo para o qual foram fabricados, ao homem não foi dada de antemão qualquer finalidade, a ele não se inscreve um talento específico, o que também designa a liberdade de o homem para si inventar um talento, concepção que se arrasta até os dias atuais numa longa tradição, de Pico Della Mirandola a Foucault. Segundo o modelo da brincadeira do gato, a astúcia do profanar repousa na anulação das atividades, tornando-as inoperosas, não apenas destinando-as a um novo uso, mas desfazendo as suas finalidades.

Daí, a defecação também constituir, para o italiano, uma forma de profanação que ocorre na natureza, uma vez que se trata da separação na esfera do corpo, que dispõe, como repressão e opressão, um “campo de tensão polar entre a natureza e a cultura, privado e público” (Agamben, 2007, p. 75). É neste sentido que “profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas” (Agamben, 2007, p. 75) – ou seja, brincar com as fezes, fazendo da defecação um novo uso (como na prática do selfie, muito recorrente nas redes sociais, enquanto se defeca), diferente da opressão que se exerce, em nome da cultura e da higiene, especialmente, quando se observa as primeiras experiências das crianças com as fezes, como objeto que se separa do corpo e, de imediato, tem de ser reprimido.

Não se trata somente de restituir as coisas ao uso anterior à separação, e sim de instituir um novo uso, um meio puro, já que, na religião capitalista, a separação eleva-

se a ritual sem o contraponto da profanação. No dizer de Agamben (2007, p. 75) “a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante”. Entretanto, e eis que se delineia a tarefa política que se impõe face ao ritual de separação e recusa da profanação na religião capitalista, como religião do Improfanável, e levando em conta a fragilidade dos meios puros, também estes serão capturados pelas novas formas de rituais. O jogo acaba, o novelo de lã e o brinquedo da criança voltam ao seu lugar na ordem pragmática – o novelo de lã deixa de ser o rato com o qual brinca o gato; o objeto tomado pela criança como brinquedo deixa de ser brinquedo, perde a sua magia. Suscetíveis, novamente, nas palavras do autor, ao “mago malvado”, o sacerdote da religião capitalista, o novelo e o brinquedo são novamente disponibilizados à ordem pragmatista, conseqüentemente, são por ele capturados.

Essa fragilidade permite à religião capitalista se apropriar, e criar, não apenas dispositivos de separação, sobretudo exercer o seu domínio sobre os meios puros, segundo Agamben, conforme ocorre com a linguagem, dispositivo profanatório por excelência, quando empregada pelos meios de comunicação, mas também com a pornografia, a se observa a evolução da exposição do corpo das atrizes pornôs, as pornstars, em revistas ou filmes. Neste sentido, como religião, o capitalismo se converte num “gigantesco dispositivo de captura dos meios puros, ou seja, dos comportamentos profanatórios” (Agamben, 2007, p. 76).

Na propaganda, a linguagem é instrumento de “captura e centralização do meio puro por excelência, isto é, a linguagem que se emancipa dos seus fins comunicativos e assim se separa para um novo uso” (Agamben, 2007, p. 76). Isto é, nos meios de comunicação, a palavra foi expropriada do seu poder profanatório, porque bloqueia a possibilidade de um uso diferente da comunicação cotidiana e de uma nova experiência da palavra. Isto, no mesmo sentido do que ocorreu com a pistis, a fé, a qual foi reelaborada por Paulo, a ela atribuindo um uso diferente da realidade e atualidade do ainda não existente, o futuro. Primeiro, a Igreja dela se apropriou como meio puro, em seguida, como se viu anteriormente, o banco dela fez moeda de troca. Assim, “no sistema da religião espetacular”, diz Agamben (2007, p. 76), “o meio puro suspenso e exibido na esfera midiática, expõe o próprio vazio, diz apenas o próprio nada, como se nenhum uso novo fosse possível, como se nenhuma outra experiência da palavra fosse possível”.

Considerada por Agamben a realização mais bem sucedida do capitalismo, a pornografia também serve à produção do Improfanável, quando destina ao uso mercantil o potencial profanatório do olhar indiferente da pornstar. O modo como se exhibe para a câmera não é o mesmo da inicial expressão romântica e sonhadora, passando pela consciência de estar diante da câmera, até a indiferença estudada do olhar para lugar nenhum. Depois que a pornstar toma consciência de estar exposta à objetiva, surge um contato “despudorado e direto com o espectador”, a exemplo do cinema, quando o olhar se dirige à câmera. Esse olhar resoluto da atriz pornô, se a princípio designava um suposto desprezo ao parceiro e maior interesse pelo espectador (Agamben, 2007, p. 77), a este momento sucede outro, no qual o olhar se torna indiferente tanto ao parceiro quanto ao espectador. Com isto, ela enaltece um valor de exibição do corpo, de caráter puro, o que melhor descortina o engenho do capitalismo, ao que parece, quando simula instituir a experiência com as coisas para além do valor de uso e do valor de troca, anulando-os.

Esse olhar indiferente da atriz pornô é o que acena para o potencial profanatório da pornografia, porque revela um novo uso, quando está em jogo a capacidade humana de reinventar a sexualidade. Na evolução da exposição da pornstar, indiferente ao espectador e ao parceiro, manifesta-se “um dar a ver nada mais do que um dar a ver”, em que o rosto humano é “exibido como puro meio para além de toda necessidade concreta, [e] ele se torna disponível para um novo uso, para uma nova forma de comunicação erótica” (Agamben, 2007, p. 78), já que “em vez de simular prazer [a pornstar] simula e exhibe a mais absoluta indiferença” (Agamben, 2007, p. 78). No entanto, se essa indiferença do rosto da pornstar, comparável ao das manequins nas lojas, suspende, ou melhor, profana a utilidade inicial da pornografia: exhibir o prazer proporcionado pelo parceiro, a indústria pornográfica, no mesmo sentido dos meios de comunicação em relação à palavra, anula esse potencial profanatório.

Daí, para Agamben, não ser reprovável o comportamento da pornstar, podendo-se dizer, inclusive, que ela serviria a uma “finalidade” revolucionária, como forma de contestação da ordem capitalista e os seus rituais de separação. Se a pornografia estimula o prazer para com este obter lucros, o olhar indiferente da atriz permite pensar a pornografia num horizonte diverso do pragmático. Porque é um desvio do uso comum da pornografia, promove a criação de um meio puro, quanto à indiferença seja ao prazer

do parceiro seja ao deleite do espectador. O que deve ser denunciado, por conseguinte, é o dispositivo da pornografia como captura do meio puro, uma vez que a indústria da pornografia faz uso do rosto indiferente das atrizes para incentivar a pornografia, impedindo-a de exercer o seu potencial profanatório.

Assim, a religião capitalista captura tudo o que pode acenar para a profanação, inclusive quando se trata da finalidade de em vez de restituir o antigo uso promover a criação do meio puro, suspensão das finalidades inscritas seja no comportamento genético seja na pragmática cotidiana do uso das coisas. A instituição do Improfanável, cara à religião capitalista, se daria, portanto, não somente por meio do museu, que instaura a incapacidade de usar ou por meio do turismo que faz da experiência do outro, experiência da incapacidade de habitar. Também ela se apropria do aspecto da profanação voltado para o meio puro, a exemplo da propaganda em relação à palavra e da pornografia em relação à exposição do corpo. O valor de exposição, assim pensado, não sem levar em conta o que Benjamin dele fala sobre a obra de arte na época das técnicas de reprodução, conduziria a uma expectativa para além do valor de uso e do valor de troca, seria ele a instituição de um meio puro, o qual não se vê nem no uso nem na troca mercantil.

Porque tanto nos dispositivos midiáticos quanto no dispositivo pornográfico (pode-se também dizer nos dispositivos bancários do endividamento, como meio de sequestrar a fé e a esperança) está em questão a captura dos meios puros, conseqüentemente, da capacidade humana de profanar; porque o Improfanável da pornografia, bem como qualquer outro Improfanável, baseia-se no “aprisionamento e na distração de uma intenção anteriormente profanatória” (Agamben, 2007, p. 79); na religião capitalista a profanação não pode constituir-se como restituição do uso comum, tampouco a criação do meio puro, pois num e noutro caso restaria malograda a contrapartida ao capitalismo, uma vez que ambos fazem parte da astúcia da nova religião e religiosidade. Trata-se, portanto, diz Agamben, de profanar o Improfanável, ou seja, profanar a captura do meio puro e do inoperoso, como tarefa política para a atualidade.

Nada mais atual a sentença de Feuerbach quanto a ser a era moderna a Idade Média protestante, face a qual a filosofia do futuro deveria ser opor, bem como uma

interpretação que abriga uma tarefa política; nada mais atual que a tarefa que Marx vislumbra para a filosofia: fazer a crítica da terra. O texto de Benjamin não apenas designa a atualidade da suspeita de Feuerbach como ainda previne quanto à crença de Marx de que a crítica da religião já teria sido feita. No entanto, o que se encontra em Benjamin é a não dissociação da crítica do céu da crítica da terra, uma vez que, afirmar ser o capitalismo uma religião, que a Reforma foi a conversão do cristianismo em capitalismo, sugere afirmar, diretamente, que os deuses desceram à terra. Essa descida implicou no tornar divino o profano e profano o divino, algo que se cristaliza nos novos templos religiosos: o banco, o museu e o turismo, nos quais os rituais caros à religião são desprovidos de qualquer conteúdo ou substância.

A crítica da religião capitalista, como crítica do céu na terra, nesses termos, torna-se mais urgente, uma vez que não se apresenta, nas suas práticas e rituais, na relação dos fieis da nova religião com a fé, com a separação e com a contrapartida da profanação, não se apresenta como religião. Ao contrário, mantém o caráter de profanidade e secularização, instaura, pois, uma religiosidade aparentemente não religiosa. Talvez seja este o sentido da purificação da fé, da intensificação da culpa e da ausência da redenção. Esta que nem sequer viria com a engenhosa profanação, maneira de relação dos homens com os deuses, na qual restava, ainda, uma perspectiva de retomada daquilo que do mundo humano aos deuses foi consagrado. Se Deus se tornou dinheiro, conforme afirma Agamben, e se a hipótese da religião capitalista se sustenta, não somente ao dinheiro se credita a fé no futuro; sobretudo é ao dinheiro que a separação serve, é ao dinheiro que as coisas são separadas do uso humano; e porque o Deus da religião capitalista está ocultado – este teria sido o efeito da morte de Deus –, também a profanação perde o seu sentido e lugar no rito religioso, e isto se faz com a captura das formas de profanação. Daí, para Agamben, ser a tarefa política do tempo presente, profanar o Improfanável.

Referência:

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. Profanações. Tradução Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua. Tradução Henrico Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Deus não morreu, ele tornou-se dinheiro: entrevista com Giorgio Agamben. <http://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/>, 2012.

_____. Benjamin e o capitalismo.

<http://blogdaboitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>, 2013a.

_____. Cristianismo como religião: a vocação messiânica. <http://blogdaboitempo.com.br/2013/07/16/cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica/>, 2013b.

_____. Quando a religião do dinheiro engole o futuro. <http://blogdaboitempo.com.br/2013/02/21/quando-a-religiao-do-dinheiro-devora-o-futuro/>, 2013c.

Benjamin, Walter. A obra de arte na era das suas técnicas de reprodução, In.: Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. O capitalismo como religião. Tradução Nélio Schineider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

COMTE, Augusto. Curso de filosofia positiva. Tradução José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FEUERBACH, Ludwig. Princípios da filosofia do futuro. Tradução Artur Morão. Lisboa: 70, 2002.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel, In.: Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução Artur Morão. Lisboa: 70, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. II consideração intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida, In.: Escritos sobre história. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Loyola, 2005.