

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**CAPITALISMO COMO RELIGIÃO:
Uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos.**

Allan da Silva Coelho

São Bernardo do Campo/SP - 2014

ALLAN DA SILVA COELHO

**CAPITALISMO COMO RELIGIÃO:
Uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos.**

Tese de doutorado apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo – Faculdade de Humanidades e Direito, para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Profº. Dr. Jung Mo Sung.

São Bernardo do Campo/SP - 2014

A tese de doutorado intitulada “**CAPITALISMO COMO RELIGIÃO: UMA CRÍTICA A SEUS FUNDAMENTOS MÍTICO-TEOLÓGICOS**”, elaborada por ALLAN DA SILVA COELHO, foi apresentada e aprovada em 03 de novembro de 2014, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Jung Mo Sung (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito (Titular/PUC-SP), Prof. Dr. Michael Löwy (Titular/CNRS), Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Décio Azevedo Marques de Saes (Titular/UMESP).

Prof. Dr. Jung Mo Sung
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Linha de Pesquisa: Religião e dinâmicas socioculturais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a **Jung Mo Sung**,
Por ajudar a ver, por partilhar o saber e a esperança.

Agradeço a **Michael Löwy**,
Pela acolhida calorosamente fraterna e por indicar o horizonte.

Agradeço a **Fernanda Malafatti S. Coelho**,
A **Maria Clara** e a **Pedro Caetano**, pela cumplicidade.

Agradeço ao programa de **Pós-graduação em Ciências da Religião**,
Pela resistência crítica e pela contribuição tão valorosa em minha formação humana e acadêmica.

Agradeço à **CAPES** e ao **IEPG**,
Pelo apoio financeiro indispensável e pela possibilidade do Estágio de Pesquisa.

“Não podeis servir a Deus e a Mamom.”
Mateus 6,24.

“Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência.”
Walter Benjamin

RESUMO

Seria possível compreender o capitalismo como religião? Nos marcos categoriais da Modernidade, baseada na racionalização e na secularização, relacionar economia e religião é um contrassenso. O capitalismo é sistema econômico secular, portanto sem relação com religião. Entretanto, se a crítica do “capitalismo como religião” não se reduz a uma simples metáfora, é necessário encontrar conceitos alternativos que captem a força teórica desta articulação. Que tipo de quadro analítico desvela os limites da razão instrumental em explicitar o funcionamento religioso do capitalismo? A profundidade crítica de “capitalismo como religião” advém justamente da junção intrigante entre a análise racional do funcionamento estrutural do capitalismo (fetiche) com a dimensão subjetiva que o impulsiona como motivação (espírito). Mesmo sendo um sistema racional e não-religioso, que submete a vida humana a suas leis internas desprovidas de qualquer sentido humano, o capitalismo desenvolve não-intencionalmente na interação humana uma estrutura de funcionamento com fundamento mítico-religioso sacrificial. As relações humanas são mediadas pelas mercadorias, em que o consumo adquire um aspecto central na significação da vida e na reprodução simbólica da sociedade. Na produção e distribuição de mercadorias, o processo de violência que explora, exclui e mata é o mesmo que gera fascínio e adesão. A expressão visível deste espírito não está mais nas tradicionais instituições religiosas, mas no próprio capitalismo. Benjamin afirma que o capitalismo substitui a religião. É uma crítica de um sistema de culpabilização das vítimas e dos próprios capitalistas, na medida em que estes nunca acumulam de modo infinito e pleno. É uma denúncia dos elementos míticos que geram legitimação religiosa para o fascínio que oculta a barbárie. Os teólogos da Escola do DEI também articulam sua teoria com finalidade crítica, numa abordagem teológica que procura discernir e criticar a idolatria no mundo de hoje. Buscam entender os mecanismos de produção de morte com a culpabilização das vítimas como sacrifício necessário em nome da esperança de redenção. O discernimento teológico de idolatria do capital supõe um tipo de razão teológica de caráter não-confessional que, superando os limites da epistemologia moderna, explicita a contradição dos pressupostos da civilização moderna ocidental. Revela o papel do pensamento mítico-teológico na ocultação do caráter sacrificial e sedutor do espírito do capitalismo. Ao mesmo tempo, enfatiza a necessária superação da interpretação positivista da religião ao criticar o reducionismo da epistemologia moderna na identificação da razão instrumental com a racionalidade humana. Renova o instrumental analítico da “configuração espiritual” do Capitalismo e vislumbra as brechas de sua superação.

Palavras-Chave: Espírito do Capitalismo; Fetichismo; Paradigma da Modernidade; Crítica à razão mítica; Teologia secular.

ABSTRACT

Would be possible to understand capitalism as religion? In categorical landmarks of modernity, based on rationalization and secularization, relate economics and religion is a nonsense. The capitalism is a secular system economic, so unrelated with religion. However, if critique of "capitalism as religion" not reduced to a simple metaphor, is necessary to find alternative concepts that capture the theoretical strength of this articulation. What kind of analytical framework reveals the limits of instrumental reason in make explicit the religious functioning of capitalism? The critical depth of "capitalism as religion" comes precisely from the intriguing junction between rational analyses of the structural functioning of capitalism (fetish) with the subjective dimension that drives as motivation (spirit). Even being a rational and non-religious system, which submits the human life to domestic laws destitute of any human sense, the capitalism develops not intentionally in the human interaction an operating structure based on sacrificial mythical-religious. The Human relationships are mediated by merchandise where the consumption takes on a central aspect in the meaning of the life and the symbolic reproduction of society. In the production and distribution of goods, the violence process, which explores, excludes and kills, is the same that generates fascination and adhesion. The visible expression of this spirit is no longer in traditional religious institutions, but in capitalism itself. Benjamin asserts that capitalism replaces the religion. Is a critique of a system of blaming the victims and the capitalists themselves, in that it never accumulate infinite and fully. Is a complaint of mythical elements that generate religious legitimacy to the fascination that hidden the barbarism. The theologians of DEI School also articulate his theory with critical purpose, in a theological approach that search to discern and criticize the idolatry in the world today. Looking for to understand the producing mechanisms of death placing the blame the victims as necessary sacrifice in the name of the hope of redemption. The theological discernment of capital idolatry supposes a kind of theological reason of non-confessional character, which surpassing the limits of modern epistemology, explains the contradiction of the presuppositions of modern western civilization. Reveals the role of the mythical-theological thinking in the hiding of the sacrificial character and seductive of the capitalism spirit. At the same time, emphasizes the necessary overcoming of positivistic interpretation of religion by criticizing reductionism of modern epistemology in the identification of instrumental reason with the human rationality. Renews the analytical tools from the "spiritual setting" of Capitalism and sees the loopholes of its overcoming.

Keywords: spirit of Capitalism; Fetishism; Modernity; Critique of mythical reason; Secular Theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p.08
CAPITULO I – FASCÍNIO E VIOLÊNCIA DO CAPITALISMO: AURA RELIGIOSA?	p.19
1.1 PENSAR O CAPITALISMO E SUA RELAÇÃO COM A RELIGIÃO	p.21
1.2 A DINÂMICA CAPITALISTA DE PRODUÇÃO DE VÍTIMAS E DE FASCÍNIO	p.25
1.2.1 Na Perspectiva das Vítimas	p.26
1.2.2 Violência, mas Fascínio.....	p.33
1.2.3. Crise, Austeridade e Fé	p.41
1.3 CONTRADIÇÃO ENTRE DISTINÇÃO-ARTICULAÇÃO DA ECONOMIA E RELIGIÃO	p.49
CAPITULO II – CAPITALISMO COMO RELIGIÃO E SEU POTENCIAL CRÍTICO DA MODERNIDADE	p.52
2.1 CRÍTICA DO CAPITALISMO NO QUADRO TEÓRICO DA MODERNIDADE	p.52
2.2. A IDEOLOGIA SECULAR DA MODERNIDADE	p.62
2.2.1 A Constituição e Crítica do Paradigma da Secularização	p.63
2.2.2 Problemática do Desencantamento e o Paradoxo da Modernidade Religiosa	p.75
2.2.3 Relações entre Modernidade, Utopia e Religião	p.86
CAPÍTULO III – RAZÃO MODERNA, OCULTAÇÃO DO REAL E DOS MITOS	p.100
3.1 RAZÃO MODERNA E A NEGAÇÃO DA RACIONALIDADE MÍTICO-TEOLÓGICA.....	p.105
3.2 A OCULTAÇÃO DO MITO COMO PRESSUPOSTO MODERNO	p.119
3.3 A OCULTAÇÃO DO TEOLÓGICO E DO RELIGIOSO COMO ESTRATÉGIA	p.127
3.4 A RAZÃO MÍTICA ANTECEDENTE DA RAZÃO INSTRUMENTAL MODERNA	p.131
CAPÍTULO IV – POSSIBILIDADES DE RELACIONAR CAPITALISMO E RELIGIÃO	p.145
4.1 A PERSPECTIVA CRÍTICA DO CONCEITO MODERNO DE RELIGIÃO.....	p.149
4.2 A POLÊMICA DEFINIÇÃO DE RELIGIÃO E OS LIMITES METODOLÓGICOS.....	p.154

4.3 O CONCEITO DE SAGRADO E O SACRIFÍCIO COMO NECESSÁRIO.....	p.175
4.4 TIPOS DE ABORDAGEM DA RELAÇÃO ENTRE CAPITALISMO E RELIGIÃO	p.182
4.5 ABORDAGEM DIALÉTICA DO CAPITALISMO COMO RELIGIÃO	p.190
CAPITULO V - FUNDAMENTOS DA CRÍTICA DO CAPITALISMO COMO RELIGIÃO	p.201
5.1 O ESPÍRITO DO CAPITALISMO COMO FUNDAMENTO DE MOTIVAÇÃO E NORMALIDADE	p.206
5.2 A TEORIA DO FETICHE E A IDOLATRIA NA TRADIÇÃO JUDAICO-CRISTÃ.....	p.215
5.3 ELEMENTOS DA RELIGIÃO DO CAPITALISMO: CULTO, CULPA, TRANSCENDÊNCIA E FÉ	p.235
CONSIDERAÇÕES	p.255
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p.262

INTRODUÇÃO

Em 1921, Walter Benjamin escreve um texto (um fragmento) que se intitula “Capitalismo como religião”, inspirado pelo livro de Ernest Bloch sobre Thomas Münzer, publicado no mesmo ano. Esse texto, pequeno e denso, é radicalmente anticapitalista. Haveria uma “religião capitalista” que conduz a humanidade à “casa do desespero”. Esse fragmento permaneceu desconhecido até a década de 1980, mas possui “curiosas semelhanças com a polêmica dos teólogos da libertação latino-americanos contra a *idolatria do mercado*” (LÖWY, 2013b, p.09).

Este trabalho insere-se nesta linha básica de inspiração, procurando debater os fundamentos que permitem à Teologia da Libertação, em especial à Escola do DEI, criticar o “capitalismo como religião”. Esta caracterização não se restringe a uma metáfora e, por isto mesmo, supõe uma perspectiva divergente de análise de vários conceitos das ciências sociais, como a ideia de secularização, de racionalidade e também de religião, cujo conceito é profundamente ilustrado.

Na sociedade moderna, racional e secularizada, onde economia e religião pertencem a esferas distintas da vida, em que colabora um estudo que os relaciona? Não obscureceria a compreensão do capitalismo ao ignorar a “evidência” da sua distinção da religião? No universo do pensamento social crítico moderno, em que o mítico e o teológico são considerados não acadêmicos, anticientíficos ou pré-rationais, que tipo de contribuição pode oferecer uma crítica de caráter teológico na superação do sistema capitalista? Uma questão que desperta a atenção é

o fato de um filósofo como Walter Benjamin (e outros marxistas heterodoxos, em especial na primeira metade do século passado) ter elaborado um pensamento crítico radicalmente anticapitalista utilizando essa referida associação de conceitos. As semelhanças entre essa formulação crítica e o tipo de teologia da libertação que surge na América Latina associada a diversos movimentos de cristãos de libertação no enfrentamento do sistema capitalista provoca uma reflexão mais profunda e sistemática sobre esta perspectiva, de forte impacto não apenas no cristianismo latino-americano, mas em todo o pensamento social crítico.

Compreender a profundidade teórica de “capitalismo como religião” supõe ir além de um estudo sobre as práticas revolucionárias que associaram e ainda associam cristãos e marxistas na resistência contra o capitalismo globalizado. É preciso enfrentar as questões que negam racionalidade a esse tipo de articulação conceitual, propondo uma adequação do quadro conceitual analítico à realidade da vida.

Para os teóricos da teologia da libertação, em especial da Escola do DEI, o capitalismo articula sua força não apenas em seu funcionamento econômico, mas fundamenta-se também a partir de relações sociais que se espelham no seu mito. No entanto, diante do padrão de racionalidade moderna, mesmos os críticos do capitalismo, em geral, se detêm na crítica racionalista do método da economia neoclássica e não percebem a existência do espírito que o fundamenta, ou não lhe concedem nenhuma importância.

No entanto, a profundidade teórica de “capitalismo como religião” advém justamente da junção explosiva entre a análise materialista e teológica, que não separa a base econômica da exploração do espírito que move e submete as pessoas humanas a essa exploração. Desse modo, para analisar essa relação, é preciso buscar a expressão visível e ritual do espírito que move a sociedade. Hoje, no mundo moderno, esse espírito se expressa não mais nas tradicionais instituições religiosas, mas no próprio capitalismo. É parte da dimensão religiosa do Capitalismo que, como sistema econômico racional e desencantado, nega a necessidade de qualquer motivação religiosa. Entender esta junção explosiva supõe ampliar a análise do capitalismo a partir dos marcos categoriais próprios da Modernidade. Referenciados na teoria descolonial que realiza a crítica da autocompreensão moderna, podemos discutir com as correntes que já propõem a revisão do conceito de secularização. Essa revisão é algo necessário, complexo e polêmico. Criticar o paradigma da secularização não significa uma proposta de retorno ao modelo antigo de interpretação da sociedade. Mas, se por um lado a Modernidade realmente indica a redução do papel da instituição eclesial e do “magistério” que deixam de expressar normativas com autoridade sobre todos, por outro lado não significou o abandono ou o fim do religioso.

Dialogando com os teóricos que defendem que na sociedade moderna a dimensão religiosa permanece funcionando, em muitos casos, invisível e oculta, procuramos pontos de entrelaçamentos entre a compreensão moderna, as visões sociais de mundo utópicas e suas afinidades com a temática religiosa na proposta de demonstrar que estabelecem conexões tão próximas na vida moderna que funcionam mesmo quando ignoradas pelo pensamento crítico.

É neste ponto que reivindicamos os processos de revisão do conceito moderno de religião, que em várias possibilidades (seja no marxismo crítico, na teoria descolonial ou mesmo entre os estudiosos da religião), permite constatar o caráter problemático da redução da religião à instituição religiosa historicamente constituída. Assim, é possível realizar a crítica da Modernidade como secular e distinta da mentalidade religiosa a partir da compreensão da dinâmica de gestação de um projeto social que se baseia em um tipo de racionalidade que, ao negar qualquer outro tipo de racionalidade fora da razão, oculta-as, mas não as elimina da vida. Tanto a dimensão religiosa quanto a razão mítica permanecem atuando na existência humana, mesmo que em linguagem secular (às vezes nem tão secular assim). Esta revisão permite que se realize a análise dos pressupostos mítico-teológicos dos projetos sociais modernos.

Em nossa hipótese, a força motivadora do capitalismo vem de seu espírito, que possui uma fundamentação mítica e que reproduz a mentalidade sagrada em linguagem secular, impondo como legítimas suas manifestações violentas ao modo de sacrifícios, bem como, em sua outra vertente, fascina e seduz para a adesão ao seu paradigma, aumentando a coesão social e mantendo uma aparência de paz social. Desvelar o espírito do capitalismo supõe compreendê-lo em sua dinâmica de funcionamento religioso e buscar a teologia sacrificial ao qual é afim de forma implícita, como pressuposto oculto. Esta análise não é possível dentro dos marcos categoriais das ciências modernas e, por isto, temos a necessidade de superar os limites da razão moderna sem negá-la. O pensamento que colabora nesta direção pode ser encontrado de forma intuitiva em diversos autores periféricos ou heterodoxos, justamente por sua perspectiva divergente de análise. São autores que apontam o papel da dimensão mítico-teológica na elaboração de teorias críticas para a superação do capitalismo.

No entanto, delimitamos nossa pesquisa aos autores que estão incluídos na abordagem da teologia da libertação referenciados na Escola do DEI, em especial Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel e Jung Mo Sung. Como referencial comparativo, utilizamos os textos de Walter Benjamin e algumas categorias de análise do marxista peruano José Carlos Mariátegui, apoiados na metodologia de marxistas considerados heterodoxos como Lucien Goldman, Michael Löwy e Daniel Bensaïd. De acordo com Mariátegui, há profunda relação entre a racionalidade mítica e a teoria revolucionária, sendo necessária uma outra forma de

interpretação da religião que, não sendo positivista, possibilite uma “teoria dos mitos revolucionários”. Para ele, diversos “marxistas aburguesados” limitam sua crítica aos marcos do racionalismo-iluminista e deixam de captar a dimensão religiosa do pensamento crítico. Deste modo, deixam de compreender a força revolucionária que vem da mística, como força espiritual, religiosa.

Entre os membros da Escola do DEI, a obra teórica de Franz Hinkelammert permite avançar na perspectiva de uma análise materialista dos fundamentos míticos. Esta metodologia de estudo dos fundamentos teológicos sem compromisso com a confessionalidade ou estruturas eclesiais, mas a partir da dimensão mítica como categoria da epistemologia, permite, por exemplo, a compreensão da estrutura sacrificial que a razão instrumental assume ao criticar os conceitos religiosos sem superar a fundamentação mítica que conduz à ilusão transcendental.

Estas raízes míticas, advindas do imaginário cristão (ou de inversões de imagens cristãs) na elaboração de utopias motivadoras e mobilizadoras na implantação cada vez mais radical de um projeto social secular e desencantado de um lado e, ambigualmente, dotado de uma profunda sacralidade, fascínio e encantamento, por outro. Perceber e criticar a fundamentação mítica das teorias sociais modernas é fundamental para qualquer pensamento crítico para a superação da postura ilustrada avessa à dimensão religiosa da vida humana, que oculta esta dimensão no próprio capitalismo. Neste sentido, a crítica da razão mítica permite questionar também, ao mesmo tempo, o paradigma epistemológico moderno que gera uma Ciência da Religião ilustrada burguesa e renova a capacidade de crítica dos teóricos sociais. Nesta Escola, seria a busca de um método de “teologia secular” que, superando a compreensão moderno-burguesa da religião, renova o instrumental analítico da “configuração espiritual” do Capitalismo e vislumbra as brechas de sua superação.

Como objetivo geral buscamos superar os limites da epistemologia moderna, apontando o papel do pensamento mítico-teológico no desvelamento do caráter sacrificial e sedutor do espírito do capitalismo. Derivando desta premissa, procuramos especificamente colaborar (como objetivos específicos) na (1) crítica do capitalismo através da crítica da aparência secular da Modernidade burguesa; (2) demonstrar a necessária superação da interpretação positivista da religião; (3) criticar o reducionismo da epistemologia moderna na identificação da razão instrumental com a racionalidade humana; e, por fim, (4) apontar possibilidades de aprofundamento e fecundação mútua de inspirações anticapitalistas na defesa das vítimas a partir da junção entre materialismo e teologia. É uma tentativa de colaborar na elaboração de uma teoria crítica que articule as relações da intersubjetividade (espírito que motiva) e as relações produtivas econômicas. Temos por opção ética a perspectiva de que a metodologia

burguesa é desumana (teologicamente idolátrica), sendo preciso superar seus princípios fundamentais, que ante a luz da razão instrumental (e do desenvolvimento capitalista) oculta sob sua sombra o sofrimento humano (e a morte de parcela da humanidade como um sacrifício necessário).

Nosso tema é abrangente e relaciona-se com muitos outros assuntos complexos e polêmicos. Procuramos delimitar nossa abordagem, cientes de que faz parte do método sempre excluir possibilidades, visando a aprofundar alguma de suas dimensões. Para isto, procuramos delimitar nosso objeto de estudo, diferenciando de muitas outras possibilidades de abordagem, que não são negadas, mas excluídas pelos limites de viabilidade de uma tese acadêmica sistemática, aprofundada e, ao mesmo tempo, coerente.

É uma pesquisa sobre a relação entre política e religião, mas se limita ao caráter oculto da dimensão teológica no Capitalismo e a possibilidade de mobilização para um sentido na vida. É uma proposta de superação da forma em que o paradigma moderno compreende a distinção entre política e religião, mas estudamos basicamente autores modernos, que atuaram sempre na relação com o quadro categorial moderno.

No âmbito da religião, nossa pesquisa se referencia nos conceitos judaico-cristãos em sua relação com a Modernidade, apesar de dialogar com outras tradições religiosas. Mas não é uma pesquisa sobre as abrangentes relações entre religiões e paradigma moderno. Abordamos o Capitalismo, mas não é um debate sobre a teoria econômica ou as diversas maneiras de aplicar a teoria burguesa nos dias de hoje. Nosso objeto centra-se nos aspectos da transcendentalidade presente e sua dimensão teológica. Trata-se de um estudo sobre possíveis fundamentos ocultados desta teoria econômica. Apontar os antecedentes míticos-teológicos não como uma análise de caráter histórico ou arqueológico, apesar de se servir de análises históricas sobre a consolidação de mentalidades ou de inversões ocorridas em determinados momentos históricos. Também não se trata de um resgate dos mitos cristãos ou gregos que se relacionam e se mesclam na formação da configuração espiritual moderna.

Sendo um recorte da relação entre política e religião referenciada no cristianismo da América Latina, dialogaremos com críticas da Teologia da Libertação, mas não será um estudo na perspectiva teológica da Teologia da Libertação, nem mesmo sobre seus métodos e uso do marxismo. Procuraremos abordar esta questão a partir de uma análise epistemológica alternativa, referenciado em marxistas e teólogos que não debatem a possibilidade de afinidade, mas que a consideram um fato real, mobilizador da prática social. É uma abordagem epistemológica, mas não é uma crítica da metodologia ou dos fundamentos da ciência burguesa. Propomos implicações para sua compreensão, mas não é nosso objetivo exaurir sua

crítica. Também não faremos uma abordagem que propõe uma teoria do conhecimento, mas, a partir da necessidade da crítica dos pressupostos da teoria do conhecimento moderno, referenciada em uma de suas dimensões hoje relegada à irracionalidade, o aspecto mítico-teológico do conhecimento humano.

Neste sentido, não realizaremos uma análise detalhada da razão instrumental, uma vez que incorporamos o debate realizado por pensadores como Boaventura de Sousa Santos ou Franz Hinkelammert. Nossa abordagem da razão instrumental procura demonstrar como pressupõe uma dimensão religiosa, mesmo que em linguagem secularizada. Assim, podemos dizer que é uma crítica do capitalismo referenciado no quadro de pensamento da Modernidade, sem aprofundar outras de suas dimensões como, por exemplo, o colonialismo, cuja descrição realizada por teóricos como Aníbal Quijano supomos incorporada.

A análise da Modernidade a partir de sua presunção (ilusão) secular, deixa de aprofundar outras de suas características, como sua presunção civilizatória ou sua autocompreensão como progresso e emancipação, cuja análise aceitamos dos teóricos pós-coloniais e descoloniais, como dos marxistas críticos.

Também não faremos a análise das implicações do princípio da neutralidade das ciências modernas, aceitando as indicações de Michael Löwy a este respeito (LÖWY, 2000b). Dizer isto não significa deixar de abordar as relações entre nosso tema e estes, mas indica consciência das relações existentes e as dificuldades de uma pesquisa doutoral que incorpore todos os elementos da realidade. Tentar desvelar o caráter religioso da Modernidade em sua dimensão teológica do pensar leva-nos a deixar de aprofundar outra série de relações. Não vamos aprofundar todas as experiências simbólicas da Modernidade, deixando de percorrer as análises estéticas, que muitas vezes estão muito próximas nos autores estudados. Também não vamos aprofundar o caráter ritual ou de culto, presentes na sociedade secularizada contemporânea, mas manter a ênfase nas relações epistêmicas.

É um estudo da dimensão mítico-teológica no pensamento moderno como o capitalismo, mas não será uma tese sobre os conflitos do cristianismo e a Modernidade, a Igreja Católica e seus papas e a Modernidade ou o socialismo como expressão da mesma Modernidade. Também abriremos mão das possibilidades de abordar o tema pela visão *ad intra ecclesia* na Doutrina Social das igrejas cristãs. Não é um trabalho sobre as categorias religiosas no pensamento das escolas de tradição marxistas, já que recorreremos delimitadamente a alguns autores significativos que possuem uma abordagem heterodoxa, em especial aqueles que destoam do marxismo ortodoxo.

Entender a fundamentação ou a forma de pensar através de mitos também presentes nos quadros conceituais da Modernidade não implica, necessariamente, um estudo sobre os aspectos históricos do pensamento mítico ou dos estudos comparados de religião. Deste modo, interessa a estrutura do pensar mítico e suas implicações teológicas, explícitas ou implícitas. Nossa proposta, aprofundando as relações entre os paradigmas de pensamento (inseridos em visões sociais de mundo) e o papel do conhecimento religioso, insere-se no conjunto de reflexões atuais sobre as formas de pensar, no campo interdisciplinar da Filosofia, conhecido como Epistemologia.

Reporta-se ao plano teórico como mútua fecundação na elaboração de discursos e “visões sociais de mundo” (no conceito de L. Goldmann). Não é teoria separada da ação, mas uma abordagem sobre os aspectos epistemológicos da possibilidade de colaboração entre o conhecimento religioso e a teoria revolucionária marxista.

Neste trabalho, utilizamos o termo “epistemologia” não em seu sentido etimológico de “discurso sobre a ciência”, mas no sentido mais amplo, como uma teoria do conhecimento, buscando discernir as diferenças entre formas de conhecer e compreender os limites de qualquer sistematização teórica da realidade, sempre mais complexa. Epistemologia neste trabalho é utilizada como parte da Filosofia que se dedica às características, condições, limites e à justificação do conhecimento (AUDI, 2006, 269), isto é, como sinônimo de Teoria do Conhecimento, amplamente utilizado pela filosofia derivada da tradição anglo-saxônica, como afirma Ferrater Mora (2001, p.216). Segundo a classificação de Pedro Demo, nossa pesquisa se articulará nos moldes da pesquisa teórica, que “é aquela que monta e desvenda quadros teóricos de referência” (1990, 23). Na verdade, não há pesquisa puramente teórica, pois sempre há uma correlação de associação com uma *práxis* e a formação de quadros teóricos de referência sólidos, que formam um contexto essencial para que a pesquisa epistemológica possa se fundamentar: buscar formar um quadro teórico que permita compreender o potencial crítico de “capitalismo como religião”, em uma de suas perspectivas, a partir do que foi escrito, pelos próprios autores ou por seus comentadores.

De acordo com Lakatos, “a pesquisa bibliográfica é um apanhado geral sobre os principais trabalhos já realizados, revestidos de importância, por serem capazes de fornecer dados atuais e relevantes relacionados com o tema” (1991, 151). O domínio da literatura sobre a função e possibilidades de articulação da razão mítica como antecedente das formas de pensar, nos marcos propostos, possibilita acompanhar o debate atual mais geral entre política e religião, e o mais específico, da crítica dos fundamentos mítico-teológicos do Capitalismo. Com as possibilidades de aceitar o conteúdo produzido ou de dialogar criticamente com o que

foi escrito, a pesquisa bibliográfica permite muito mais que a simples reprodução do que já foi dito, mas abre novas possibilidades de relações e/ ou aplicações, isto é, permite o exame do tema sob o ângulo de nossa hipótese de trabalho, o que propicia novas conclusões (LAKATOS, 1991, 183).

É importante a utilização do método crítico de pesquisa, com o qual nos propomos a identificar as categorias presentes na elaboração epistemológica em questão. Discutiremos o quadro teórico numa tentativa de encontrar temas convergentes e questões recorrentes, permitindo desdobramentos teóricos, nos quais Demo destaca a importância de buscar (e fundamentar, se existirem) incoerências e/ou contradições nas argumentações que legitimam a prática social, (DEMO, 1990, 116) em nosso caso, de uma razão mítica como dimensão religiosa humana.

Neste método crítico de pesquisa, os estudos sobre as teorias pós-coloniais permitem um profícuo debate entre as mais variadas áreas de estudos, sempre em busca da perspectiva da subalternidade. Esta tentativa já é uma experiência valiosa no cristianismo de libertação e nos estudos das Ciências da Religião em parte de nosso Programa de Pós-Graduação. Cada dia está mais claro que existe uma ciência social, positiva, cientificista, com presunção de neutralidade ideológica, que se torna alheia à dor do outro, ao sofrimento da vítima, que está associada ao paradigma Moderno que criticamos. Existem mesmo algumas ciências das religiões insensíveis ao sofrimento individual ou social das vítimas, em busca de um saber enciclopédico. A antropóloga Veena Das apresenta uma ampla contribuição para uma proposta metodológica que considere a dimensão profundamente humana da vida, como uma forma de conhecimento perspectivado, sendo que suas reflexões foram importantes eixos de revisão constante em nossa metodologia.

Também Boaventura de Sousa Santos, na longa introdução à sua obra “*A gramática do tempo*” (2010), debate as caracterizações das ciências sociais na teoria pós-colonial, como uma proposta crítica radical de resistência à modernidade, tendo como referência as relações desiguais que produzem vítimas (2010, p.27-28). O autor propõe que um paradigma de transição nas ciências sociais, na concepção pós-colonial, é concebido nas metáforas da fronteira, de um *ethos* subalterno e do Sul, que representaria o sofrimento humano causado pela modernidade capitalista (2010, p.32). Para ele, a ideia central é que o *conhecimento situado ou perspectivado* não é geográfico, mas se fundamenta nas relações de cumplicidade de tal conhecimento. Argumenta que nas formas de conhecer, assim como na realidade da vida, a oposição real que existe é entre opressores e oprimidos e não entre *diferentes perspectivas e lugares* dos que lutam contra a opressão (SANTOS, 2010, p.35).

O estudo da proposta teórica da antropóloga indiana Veena Das permite um profundo diálogo com as questões apresentadas por Boaventura nesse debate sobre as ciências sociais, propondo uma metodologia que opte conscientemente pelo conhecimento perspectivado e suas complicitades. Neste debate, apresenta-se o sujeito do conhecimento como capaz de conhecer as relações de subordinação e contestá-las, a seu modo, nas mais diversas realidades de degradação, pela afirmação de sua presença como ser humano, interpelante de reconhecimento e dignidade. Para Veena Das, negar ou ocultar a perspectiva da dor alheia é uma carência espiritual a ser superada pelas ciências sociais. Acreditamos que a proposta metodológica para esta pesquisa, evitando contribuir para a consolidação de uma lógica das Ciências da Religião desumana, precisa considerar a opção pela perspectiva da subalternidade, mesmo em uma abordagem puramente teórica como esta.

Uma possível abordagem metodológica coerente com o tema da pesquisa, suas opções éticas e o lugar de enunciação a partir da subalternidade seria o método dialético, que implica “uma oscilação perpétua entre as partes e o todo que devem clarear-se mutuamente” (GOLDMANN, 1959, p.13). Esta dialética procura evitar que o recorte da pesquisa na busca de delimitação não o considere totalmente autônomo, mas permita a identificação das características necessárias para sua compreensão. Desse modo, mesmo que pareça estranho ou contraditório optar por um método dialético europeu para referenciar a pesquisa em uma perspectiva latino-americana, concordamos com os pressupostos de Anzaldúa (2005), que não aceita uma identificação com o europeu, mas reivindica parte de sua herança na formação do latino-americano. Talvez uma espécie de antropofagia, como proposta pelo movimento modernista brasileiro no século anterior.

Para Anzaldúa, superar o pensamento convergente (analítico, da racionalidade moderna ocidental) por um pensamento divergente, que se afasta dos padrões, numa perspectiva mais ampla, necessita de uma maior tolerância à ambiguidade, de abrir mão de conceitos rígidos e perceber a capacidade de se apropriar do pensamento alheio na reelaboração da realidade (ANZALDÚA, 2005, p.706). O fundamental nesta perspectiva é posicionar-se. Não somente na resistência e refutação, mas buscando diversas outras possibilidades de ocupar espaço. A grande dificuldade de um pensamento latino-americano descolonizador está no fato de que “es difícil diferenciar entre lo heredado, lo adquirido, lo impuesto” (ANZALDÚA, 2005, p.709). Neste sentido, Anzaldúa afirma que é necessária uma ruptura consciente com o pensamento moderno colonizador, separando mentiras na reinterpretação das formas de pensar, usando novos símbolos, concedendo novas formas aos mitos (2005, p. 709). Coerente com esta visão, Dussel (2007) indica Mariátegui como um teórico fundamental que realiza este movimento,

acompanhando uma herança revolucionária europeia, reinterpretando-a a partir da realidade de sua vida, a realidade latino-americana. Por isto, pretendemos aprofundar na construção desta pesquisa as possibilidades metodológicas que estão sendo gestadas a partir de uma opção fundamental divergente, identificada provisoriamente entre as correntes filosóficas como descolonial.

O objetivo desta pesquisa, por um lado, é ambicioso, pois aborda um certo número de temas que são questões teóricas complexas ainda em debate, como a definição de Modernidade, a problemática do crer, a dinâmica da secularização, a compreensão da religião, a noção de mito. Por outro, é modesto, pois explicita uma produção teórica bastante clara (de um setor da teologia da libertação) que não exige exegese, mas a explicitação de seus pressupostos e linhas gerais interpretativas. Neste sentido, a relação desta produção teórica com o pensamento de Walter Benjamin, com evidentes pontos de convergência e divergência, é apenas um instrumental para evidenciar, a partir das semelhanças, que é possível encontrar a mesma perspectiva mesmo quando não se trata de um autor confessional.

Indicamos em nossa pesquisa três linhas de trabalho que se articulam pelo eixo central da associação “capitalismo como religião”. A primeira linha de trabalho é a fundamentação mítica do capitalismo, que motiva seu "espírito" e fascina religiosamente, apesar de tanta realidade de morte. A segunda é a possibilidade de afirmar o capitalismo como uma religião. A terceira linha é propriamente a crítica do capitalismo como religião feita pelos teólogos da libertação da Escola do DEI (e que, de certo modo, possui pontos de convergência com o marxismo heterodoxo do início do século XX, como em Walter Benjamin).

O eixo central é o capitalismo como religião. Para entendê-lo como tal é necessário criticar a epistemologia moderna e mostrar que o capitalismo (como qualquer sistema social) desenvolve um fundamento mítico e um espírito. A primeira linha de trabalho parte das contradições da realidade. A segunda busca encontrar um tipo de "racionalidade" que permita identificar a dimensão religiosa do capitalismo. Este tipo de racionalidade (“ampla”) que permite elaborar a hipótese de que o capitalismo torna-se religião está em profunda contradição com os pressupostos da civilização moderna ocidental. Neste sentido é uma teoria crítica. A terceira linha é resultado das anteriores, pois, com uma teoria crítica que rompe com a redução da religião a uma esfera do privado, como faz o paradigma dominante, é possível apresentar como sacrificial a lógica de exclusão e violência que se legitima na construção utópica do progresso e do mercado perfeito.

Benjamin afirma que o capitalismo substitui a religião. É uma crítica de um sistema de culpabilização das vítimas e dos próprios capitalistas, na medida em que nunca acumulam de

modo infinito e pleno. É uma denúncia dos elementos míticos que fascinam com sua luz em busca do progresso. Os teólogos da Escola do DEI também articulam sua teoria com finalidade crítica, numa abordagem teológica que procura discernir e criticar a idolatria no mundo de hoje. Nenhuma das duas possibilidades promove um elogio à religião. É o objetivo de entender os mecanismos de produção de morte com a culpabilização das vítimas em nome da esperança de redenção.

Desenvolvemos esta pesquisa em cinco capítulos. Os capítulos I, IV e V abordam diretamente o tema da pesquisa, enquanto que os capítulos II e III procuram percorrer a teoria crítica explicitando os pontos de apoio conceituais sob os quais se fundamenta esta tese. No capítulo I evidenciamos os critérios de escolha que fundamentam nossa delimitação aos autores da teologia da libertação referenciados no DEI, a partir da contextualização do problema de nossa tese, demonstrando os limites das ciências sociais na abordagem da dimensão religiosa da sociedade moderna. Explicitamos a face violenta do capitalismo, em especial no olhar de quem vive na periferia do sistema social, em um constante estado de emergência. Mas, por outro lado, o mesmo sistema possui um grande poder de atração, fascínio e adesão, proporcionando estabilidade ao seu funcionamento. A centralidade deste capítulo é demonstrar que, seja na análise da estrutura do capitalismo globalizado, seja na defesa de suas políticas ou em sua crítica, diversas categorias religiosas (cristãs, em geral) estão presentes de forma indistinta, articulando no cotidiano economia e religião.

No capítulo II contextualizamos o capitalismo no quadro mais amplo de sua compreensão dentro dos marcos da Modernidade. Contrapor a autocompreensão da Modernidade (ou a formulação tradicional da filosofia) aos pressupostos das visões críticas permite perceber as contradições internas da Modernidade que questionam a validade do marco de sua autocompreensão. O estudo do paradigma da secularização leva a consolidar a noção de que a Modernidade não é tão secular como se pretende.

No capítulo III recorreremos à crítica dos limites da razão instrumental que não é capaz de notar a estrutura mítica sacrificial da Modernidade. Para isto, selecionamos, dentre as diversas perspectivas críticas da razão instrumental, aquelas que indicam a necessidade de considerar a importância da razão mítica.

No capítulo IV, ao abordarmos propriamente a relação do capitalismo como religião, percebemos a necessidade de mais um aprofundamento teórico, agora sobre o conceito de religião, sua extensão, especificidade e condicionantes da sua concepção moderna a partir de binômios que, em certa perspectiva, obscurecem o pensamento crítico ao associar indiscriminadamente religioso e sagrado.

Por fim, o último capítulo discute como na teologia da libertação, em especial na Escola do DEI, os conceitos de espírito do capitalismo e de fetichismo da mercadoria foram incorporados no discernimento teológico que critica o capitalismo como religião idolátrica. A análise dos elementos que permitem a este setor identificar o funcionamento religioso do capitalismo desdobra-se na possibilidade de gestar uma teologia secular, livre de confessionalidade, que permite a análise e denúncia das relações e inversões que subjugam o ser humano em nome da absolutização de instituições sociais. As possibilidades de desdobramento destes elementos são diversas e estão inventariadas nas considerações ao final de nossa pesquisa.

CAPÍTULO I – Fascínio e violência do capitalismo: Aura religiosa?

Na perspectiva dos estudos acadêmicos existe uma clara distinção entre economia e religião. Segundo o antropólogo e sociólogo Sébastien Tank-Storper, a relação entre a Modernidade e a religião parece ser uma aliança de campos semânticos contrários. Esta distinção de segmentos é uma formulação básica do pensamento moderno, da qual deriva como contraditória a proposta de estudar as relações entre o capitalismo e a religião como se fossem dois conceitos que se excluem mutuamente. O próprio Tank-Storper diz que:

L'analyse des rapports entre religion et modernité a en effet longtemps été dominée par l'idée d'une relation d'exclusion entre les deux notions. Même si aucun des principaux fondateurs des sciences sociales n'a réellement produit de théorie systématique de la fin de la religion, tous ont développé, à un niveau plus ou moins explicite, l'idée d'une opposition entre la modernité et l'univers traditionnel de la religion¹ (2010, p.742).

Desse modo, mesmo que não haja uma teoria clássica que estabeleça a necessidade empírica desta mútua exclusão conceitual, a imensa maioria dos estudos de religião está fortemente marcada por esta compreensão de oposição. A título de exemplo, Tank-Storper

¹ “A análise das relações entre religião e modernidade tem sido dominadas há tempos pela ideia de uma relação de exclusão entre as duas noções. Mesmo se algum dos principais fundadores das ciências sociais não produziram realmente teoria sistemática do fim da religião, todos desenvolveram, em um nível mais ou menos explícito, a ideia de uma oposição entre a modernidade e o universo tradicional da religião” (tradução livre).

indica que em Durkheim a diferenciação institucional é uma das características típicas do processo de modernização. Em Weber, a Modernidade se caracteriza pela difusão da racionalidade que leva superação e perda de credibilidade das formas de pensar e de agir religiosamente.

Não apenas teóricos considerados clássicos apontam esta tendência. Bryan Wilson caracteriza a Modernidade por um triplo processo que inclui a racionalização das representações e das práticas, a afirmação crescente da autonomia individual e a diferenciação funcional da sociedade. Assim, de acordo com Wilson (1982), as instituições, as práticas e a consciência religiosas perderiam seu espaço social. A sociedade moderna se caracterizaria pela irrelevância das instituições religiosas e seus símbolos.

Na mesma linha de conclusão está a importante obra de Olivier Tschannen (1992), para quem desde os clássicos das ciências sociais até os novos pesquisadores estariam influenciados por um paradigma de compreensão das relações entre religião e modernidade que pressupõe a oposição radical entre ambas. Nos marcos deste paradigma, a pergunta se o capitalismo pode ser compreendido como religião, recebe uma resposta simples e considerada definitiva: no quadro teórico da Modernidade, o capitalismo é um sistema secular, portanto não relacionado com religião. Neste sentido, para discutirmos a possibilidade da compreensão do capitalismo, fenômeno moderno, como religião é preciso debater este paradigma referencial. Isto porque problematizar as relações entre capitalismo e religião dentro do quadro teórico que os compreende como excludentes e opostos tornaria esta reflexão limitada e fadada a um contrassenso.

É interessante que um texto de 1921 escrito por Walter Benjamin² (inédito até 1985 e publicado no Brasil em 2013) proponha que “o capitalismo deve ser visto como uma religião” (BENJAMIN, 2013, p.21). Este fragmento, que certamente não foi escrito para publicação, inspira-se no livro de Ernest Bloch chamado “*Thomas Münzer, teólogo da revolução*” (também de 1921) e reflete toda uma linha de pensamento revolucionário divergente de um setor do judaísmo libertário da Europa oriental no início do século passado. Tal proposição é entendida pelo próprio Benjamin como polêmica, mas necessária para compreender a crítica ao sistema capitalista. Segundo Michael Löwy, Benjamin tem uma posição singular na constituição do pensamento crítico moderno por ser o primeiro “seguidor do materialismo histórico” a romper

² Walter Benjamin (1892-1940) é um filósofo alemão de família judia que enfrentou a perseguição do nazismo. Foi próximo dos movimentos sociais anarquistas e aproximou-se do marxismo. Manteve forte laços teóricos e de amizade com marxistas e teólogos judaicos, além de manter proximidade com vários membros da Escola de Frankfurt.

com a ideologia do progresso e constituir uma radical refutação da civilização burguesa moderna (BENJAMIN, 2013, p.07).

Como crítico da Modernidade, Benjamin é um exemplo de pensamento que não apenas propõe a ruptura com as categorias do pensamento moderno de maneira radical, como de fato realiza em si mesmo tal transformação. O texto benjaminiano provocou um grande impacto no pensamento crítico atual, percebido em várias publicações de comentários. Löwy diz que:

Seria interessante comparar ‘*O capitalismo como religião*’ de Benjamin com os trabalhos de teólogos da libertação latino-americanos que, sem conhecer o excerto de 1921, desenvolveram, a partir dos anos 1980, uma crítica radical do capitalismo como religião idólatra. Assim, de acordo com Hugo Assmann, é na teologia implícita do próprio paradigma econômico e na prática devocionista fetichista cotidiana que se manifesta a ‘religião econômica’ capitalista (LÖWY, 2007, p.189-190).

Claro que este tipo de crítica supõe uma análise das possíveis contradições da associação entre um sistema econômico e a esfera da vida religiosa. Por isto é necessário examinar a compreensão da religião e do capitalismo na Modernidade e o paradigma da secularização na complexidade que permite compreender melhor a dinâmica da relação proposta pelo aforismo “Capitalismo como religião”.

Na primeira parte vamos contextualizar o tema da pesquisa, apresentando a possibilidade de compreender o capitalismo como religião e em que medida esse debate colabora na compreensão e na superação do sistema capitalista. Para isto, procuramos caracterizar o capitalismo, projeto de sociedade burguesa, em sua ambiguidade, em especial na relação de produção de violência, mas, ao mesmo tempo, fascínio e adesão. Em seguida, procuramos entender o capitalismo dentro do quadro conceitual moderno, a partir da autocompreensão da Modernidade e a crítica por uma perspectiva divergente.

1.1 Pensar o capitalismo e sua relação com a religião

Em um cenário no qual o capitalismo enfrenta crises de ordem social, ecológica e econômica, amplos setores sociais pensam as possibilidades de superação da crise. Empresários, governos, movimentos altermundistas, igrejas e universidades, cada qual a partir de seu local de vida, interesses e ponto de vista, analisa a possibilidade de um ajuste no sistema social vigente ou a necessidade de mudanças em sua estrutura de funcionamento.

Esse é o contexto em que inserimos nossa proposta de estudo. Um mundo em crise, em busca de soluções que possibilitem a vida humana para todos. Nosso recorte acadêmico, com uma abordagem teórica dentro das Ciências da Religião, procura compreender o papel do pensamento religioso como dimensão das teorias epistemológicas e sociais. Se entendermos que a religião não se restringe somente a um campo da vida social, separada do secular, mas expressa uma dimensão da vida humana, é possível pensar na dimensão religiosa das teorias que fundamentam a manutenção ou transformação da sociedade.

A crítica do capitalismo em sua dimensão religiosa ganhou força no pensamento latino americano a partir do desenvolvimento do cristianismo de libertação e do surgimento da Teologia da Libertação, em especial de um setor desse pensamento teológico-social que se referenciou na chamada “Escola do DEI”³. A Teologia da Libertação caracteriza-se pela opção pelos pobres e a crítica do capitalismo como produtor de vítimas. Em geral, os teólogos da libertação criticam o capitalismo a partir de doutrinas sociais e princípios éticos, aceitando a premissa moderna de que uma teoria econômica é secular e eticamente neutra, isto é, realizariam uma crítica externa, a partir de um âmbito ético-religioso. Uma das grandes contribuições dos pensadores que trabalharam a articulação entre economia e religião como crítica do capitalismo na linha do DEI, é afirmar que a crítica de um sistema absolutizado epistemológica e socialmente somente é possível a partir da crítica de seus mitos e fundamentações transcendentais, isto é, do caráter velado das dimensões teológicas que o permeiam.

Elaborou-se o conceito de “idolatria do mercado” e a análise do fetichismo gerador de uma “metafísica teológica capitalista” (ex.: HINKELAMMERT, 1983; 1986; ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989). Michael Löwy (2000a) destaca a importância da obra coletiva do DEI lançada em 1980, denominada “*A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*” (1982) que aponta uma outra abordagem em que a questão central é a idolatria e não o ateísmo, “ligado ao secularismo e à crise da própria modernidade ocidental

³ Chamamos “Escola do DEI”, de acordo com o conceito de Jung Mo Sung, os pensadores que se dedicaram a aprofundar o tema das relações entre economia e teologia, a partir das perspectivas do Departamento Ecumênico de Investigações, um centro de pesquisas e formação fundado em 1976 por F. Hinkelammert (economista alemão) e H. Assmann (teólogo e sociólogo brasileiro) em San José, na Costa Rica. O centro teria sido idealizado no início dos anos 1970, em Santiago do Chile, incluindo Pablo Richard (biblista e sociólogo chileno). Após o Golpe Militar de Pinochet (1973), os três se reuniram no DEI, representando uma tendência metodológica própria da Teologia da Libertação que promoveu por mais de 20 anos o “Seminário entre Cientistas Sociais e Teólogos”, no qual com frequência se encontrariam também Otto Maduro (filósofo e sociólogo venezuelano), Xabier Gorostiaga (economista espanhol radicado na Nicarágua), Júlio de Santa Ana (cientista da religião e teólogo uruguaio), Jon Sobrino (teólogo espanhol radicado em El Salvador), Jorge Pixley (biblista porto-riquenho), Elsa Tamez (biblista mexicana) e Enrique Dussel (filósofo e historiador argentino) (SUNG, 1994, 112-115; 2014, p.307).

européia” (RICHARD, 1982, p.07). É uma obra teológica, cujo título remete a Max Weber e a crítica anticapitalista encontra diálogo em Karl Marx, analisando o capitalismo como religião, e isso sem conhecer o fragmento com evidentes similaridades escrito por Benjamin.

No entanto, a modernidade desenvolveu, historicamente no Iluminismo e depois no Positivismo, um tipo de compreensão racional da vida que pretende superar todo e qualquer aspecto da mentalidade religiosa e mítica considerada resquício de uma forma de viver já superada. Desse modo, a linguagem da idolatria e da teologia estariam reduzidas em sua abrangência de legitimidade à vida privada e às opções pessoais. A modernidade que, segundo Robert Legros (1990), se concebe como um “*arrancamento*” às tradições e à religião é a mesma que se propõe, como diz Alphonse Dupront, através da razão a “construir sozinha seu próprio universo” (1996, p.19).

A expressão “*arrancamento*” é significativa pois indica uma modificação sobre algo que está sólido, enraizado, como fundamento não visível. Para o mundo anterior à Modernidade, essa raiz é a religião. É uma visão coerente com um desenvolvimento histórico de confronto e disputas sociais. No primeiro momento, na superação do feudalismo pela modernidade capitalista, o Racionalismo enfrentou a tradição Escolástica e seus pressupostos científicos de autoridade. No segundo momento, a Filosofia das Luzes enfrentou a tutela das instituições, em especial a eclesial, na exigência da autonomia de pensamento e pelo desejo de atingir a maioria racional. Depois, o Positivismo amplia o confronto social que não se restringe mais à filosofia escolástica nem ao papel da instituição eclesial, mas a todo o pensamento religioso e à própria religião.

Na perspectiva desse pressuposto, as contribuições da Teologia da Libertação para o pensamento crítico muitas vezes são entendidas como uma análise pré-moderna, romântica no sentido restauracionista e, ainda, por empreender a análise teológica dos mitos e valores transcendentais, considerados pouco científicos e não acadêmicos.

Jean-Paul Willaime afirma que a sociologia, “enquanto vontade de analisar a sociedade e sua evolução” (1995, p.87), teria surgido das mudanças sociais que provocaram também o surgimento da sociedade moderna. Para Willaime o questionamento sobre o futuro do religioso na Modernidade é inerente e constitutivo da metodologia da sociologia e das ciências sociais modernas. A origem interna das ciências sociais associada ao surgimento da Modernidade situa seu quadro de categorias de referências no âmbito, claro, do pensamento moderno. Neste sentido, em geral, quando as ciências sociais modernas investigam o “futuro do religioso” (expressão de Willaime) aplicam um princípio básico (considerado indubitável) de que “quanto

mais a Modernidade avança mais a religião se retira, até recolher-se na esfera privada, nos confins da vida social” (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2011, p.13).

Contrariando esta tendência entre os setores críticos da sociedade capitalista em sua configuração neoliberal, alguns setores do pensamento crítico e do marxismo incorporaram elementos do cristianismo à sua teoria social na crítica da fundamentação do capitalismo visando à sua superação. Vale lembrar que, assim como há uma pluralidade de correntes teológicas, há também uma pluralidade de tendências teóricas marxistas. Entre os diversos marxismos, muitos pensam os processos de libertação e revolução tendo como referência as categorias filosóficas do mundo ilustrado, colonialista⁴, aceitando geralmente as bases do pensamento moderno e mesmo do positivismo.

A busca da “cientificidade” e da neutralidade frente aos conflitos sociais marcou metodológica e ideologicamente não apenas as correntes marxistas ecléticas e revisionistas da II Internacional, como em Bernstein, Enrico Ferri ou Filippo Turati, mas atingiu também “ortodoxos”, como Karl Kautsky e outros intelectuais da ciência soviética⁵. Por outro lado, há tendências no campo teórico identificado com o marxismo que reconhecem os limites e a irracionalidade dos fundamentos do pensamento moderno e criticam aspectos das teorias revolucionárias modernas.

Essa crítica marxista se refaz a partir dos pensadores heterodoxos que, dialogando com outras realidades sociais e pensamentos alternativos, descobrem novas possibilidades de radicalizar o questionamento da mentalidade que origina e fundamenta o sistema capitalista amalgamado ao colonialismo, a Modernidade (QUIJANO, 2005). Setores dessa tradição crítica do “marxismo heterodoxo”,⁶ se por um lado enfrentam o capitalismo, por outro criticam também os limites do pensamento marxista “ortodoxo” com forte influência do positivismo

⁴ A colonialidade é uma formação sócio-histórica surgida com o capitalismo e a Modernidade, compreendida como uma matriz paradigmática de dominação e violência (SANTOS, 2010; ANDRADE, 2012).

⁵ O melhor estudo a respeito da influência do positivismo sob os pensadores marxistas está no trabalho de M. Löwy, em especial na obra “As paisagens da verdade”, que foi publicado no Brasil com o título provocativo de “As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen” (LÖWY, 2000b). Neste estudo, Löwy indica as grandes questões dessa relação, as contradições marcantes em certas correntes do marxismo e as tendências que mantêm maior coerência com os princípios metodológicos do materialismo histórico. Mas este estudo está delimitado às relações entre positivismo, evolucionismo e o marxismo, não abordando a questão da influência racionalista e iluminista ou a temática da Modernidade.

⁶ A expressão “marxismo heterodoxo” foi utilizada politicamente para designar, de forma negativa, pensadores marxistas que divergiam em algum grau da posição oficial da III Internacional, a Internacional Comunista. No entanto, foi reapropriada (de forma positiva) pelo pensamento crítico contemporâneo, como nos textos de Michael Löwy para designar, em geral, pensadores que se apropriam do marxismo sem estar alinhados as principais escolas dessa tradição. Pela originalidade na leitura de Marx, Löwy e Dianteill os classificam como discípulos heterodoxos e infiéis, com um caráter “dissidente”, em especial, nesta perspectiva, no que se refere às relações entre a religião e a sociedade (DIANTEILL; LÖWY, 2009, p. 10).

(LÖWY, 2000b, p.115). Nesta dupla crítica, apropriam-se de elementos do pensamento teológico crítico como uma dimensão necessária.

Podemos dizer que existe um setor do pensamento marxista heterodoxo que aponta a importância do pensamento teológico no enfrentamento do capitalismo. Entre estes autores, podemos destacar, hoje, S. Zizek, A. Badiou, G. Agambem, P. Freire, M. Löwy, A. Quijano, dentre outros. Este grupo de teóricos marxistas não é homogêneo, uma vez que um setor representativo, incluindo Zizek, Badiou e Agambem, em nossa hipótese, apropria-se de temas cristãos com limitações, não apreendendo a dinâmica religiosa de seu pensamento. Desse modo, reproduzem a compreensão moderna da religião e integram apenas parcialmente o potencial crítico do pensamento religioso à Modernidade.

Por outro lado, alguns pensadores como Paulo Freire, Michael Löwy, Anibal Quijano e também Lucien Goldmann, Walter Benjamin e José Carlos Mariátegui procuram identificar os elementos que caracterizam a dimensão religiosa das “visões sociais de mundo” modernas, dimensão esta influente (e ocultada) nas teorias seculares.

Ao buscar identificar uma dimensão espiritual e religiosa na sociedade capitalista que se autocompreende como secular no paradigma moderno, propomos uma reflexão que se insere nas reflexões sobre a pertinência das teorias de secularização, em favor de uma abordagem mais complexa de nosso problema, considerando outra relação epistemológica entre razão instrumental e razão mítico-religiosa que aponte possibilidades de transformação da sociedade atual.

Neste sentido, é realmente surpreendente como, em uma sociedade secularizada, categorias de análises e elementos próprios da teologia e do universo epistemológico religioso são também reapropriados, tanto na fundamentação mítica do capitalismo como na compreensão da legitimidade da ação dos movimentos sociais transformadores e revolucionários. Um exemplo evidente está na ampla linha editorial⁷ que surgiu da releitura da tradição de Paulo de Tarso por este setor de intelectuais marxistas interessados não em conversão religiosa, mas em estruturas categoriais de análise e de crítica radical.

Portanto, direcionamos nossa atenção não à questão da possibilidade de convergências entre cristãos e marxistas nas diversas frentes de lutas sociais altermundistas, mas nas estruturas epistemológicas que articulam veladamente fé religiosa e visão social de mundo na Modernidade. Assim, reportamo-nos ao plano teórico dessa relação como mútua fecundação e

⁷ Como exemplo: TAUBES, J. *Teologia política di S. Paolo*. Roma: Adelphi, 1997; ZIZEK, S. *El títere y el enano*. Buenos Aires: Paidós, 2006. AGAMBEM, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008. BADIOU, A. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

apropriação na elaboração de discursos e de ações sociopolíticas. Isto não significa uma análise teórica que ignora a ação, mas, no verdadeiro sentido de práxis, como a reflexão sobre a teoria que se forma na ação e legitima, inspira e impulsiona esta mesma ação revolucionária de setores sociais que compreendem o papel da religião na construção das alternativas revolucionárias.

A seguir, procuraremos caracterizar o local e contexto de enunciação desta pesquisa, dentro da sociedade capitalista neoliberal, e a opção metodológica perspectivada de nossa análise sobre a necessidade de discutir a dimensão religiosa desta sociedade. Explicitar estas opções permite aprofundar em que medida o debate das relações entre o capitalismo e a religião colabora na compreensão e superação do sistema sociopolítico sob o qual vivemos.

1.2 A dinâmica capitalista de produção de vítimas e de fascínio.

O capitalismo possui uma dinâmica que produz fascínio e adesão e, ao mesmo tempo, vítimas e exclusão social. O sistema capitalista funciona articulado nessas duas facetas que parecem opostas: ao mesmo tempo em que domina, explora, muitas vezes mata, continua mobilizando a adesão das pessoas e produzindo fascínio ante seu modelo de vida e de sucesso. Mata, mas mantém sua legitimidade. Mata, mas seduz a imensa maioria para o seu “espírito”.

É um modo de organizar a sociedade que busca a racionalização da vida, mas gera violência, genocídio e barbárie. Propõe o desencanto, o fim da força da magia, a eliminação das concepções míticas, mas reencanta a vida pelo consumo de mercadorias (SUNG, 2007). Para compreender o espírito que fundamenta o sistema capitalista (WEBER), é preciso compreender os mitos que o legitima. Se o mito tem um fundamento social, ele também fundamenta a compreensão da sociedade (HINKELAMMERT, 2008). Na análise desse problema, relacionamos teorias distintas: Weber apresentou uma interpretação sobre o papel da religião na consolidação deste “espírito do capitalismo”. Marx propôs uma análise dialética de sua função social. Benjamin apontou a sua dinâmica religiosa de funcionamento. A Teologia da Libertação faz sua crítica como idolatria. Mariátegui vai além: procura, na compreensão dessa dimensão religiosa, propor maneiras de modificar o quadro de morte que tal sedução capitalista gera.

Neste tópico, pretendemos situar um ponto de perspectiva sobre o capitalismo a partir das vítimas que ele produz, no contexto brasileiro. Um breve recorte que nos permita, desvelando seu caráter violento e cruel, demonstrar a urgência da crítica do espírito que seduz,

mobiliza e concede legitimidade à sua lógica de exclusão. Como um estudo crítico sobre o capitalismo, procuraremos perceber as nuances que nos permitam afirmar que nem sempre o capitalismo que temos é exatamente o que este sistema pretende ser⁸. Procuraremos, ainda, percebê-lo na perspectiva de um local geográfico (a partir do capitalismo da periferia) e em uma perspectiva social, o ponto de vista que reconhece suas vítimas (DUSSEL) e uma opção metodológica, que é a perspectiva dos vencidos (BENJAMIN). Assim, podemos desvelar seu caráter violento, associado ao seu poder de fascínio, dentro do quadro teórico de compreensão da Modernidade.

1.2.1 Na perspectiva das vítimas

Pensar a realidade do capitalismo, a partir de nossa inserção como país periférico em condição de emergência econômica, é uma questão que, na abordagem tradicional, costuma ser compreendida prioritariamente a partir dos índices de crescimento econômico. Seria o dilema entre desafio de aumentar o crescimento econômico do Brasil e manter controladas as taxas inflacionárias. Surge até mesmo uma variante desta abordagem que propõe a inclusão de parcelas da população no mercado de consumo de massa como forma de distribuição de riqueza.

No entanto, nossa pesquisa não é uma crítica à economia política, mas uma abordagem a partir das Ciências da Religião. Para muitos não há nenhuma obviedade nesta relação e a compreensão teológica limita-se ao plano subjetivo e radicalmente pessoal de opções religiosas muito duvidosas ante a postura minimamente ilustrada do indivíduo emancipado, da postura de neutralidade do pesquisador e da ciência moderna. Convém explicitar que, de modo geral, entendemos como teologia a reflexão sobre a dimensão religiosa da vida humana, e com a opção metodológica de elaboração a partir do confronto com o sofrimento⁹ (individual ou social) de qualquer pessoa humana (vítima). Esta reflexão pode ser sistemática ou não,

⁸ De certo modo, o capitalismo não pretende ser nada, pois não é algo em si, nem mesmo possui consciência para desejar ser algo diferente daquilo que, de fato, é. Esta figura de linguagem expressa a compreensão do sistema capitalista considerando o quadro de categorias geralmente aceitas decorrentes de seus princípios e pressupostos. Isto chamamos de “autocompreensão” do capitalismo, isto é, a compreensão interna decorrente de sua “visão social de mundo”, aplicando a categoria de L. Goldmann e M. Löwy.

⁹ Utilizamos o conceito de sofrimento na sua relação com o “sofrimento social” a partir das reflexões elaboradas pela antropóloga indiana e filósofa pós-colonial Veena Das. Como referência, elaboramos uma pesquisa apresentada no 25º Congresso Internacional da SOTER sobre as possíveis implicações de suas categorias para os estudos da religião (COELHO, 2012).

possuindo uma dupla dimensão: um posicionamento ético sobre o sofrimento da vítima e a significação simbólica da experiência vivida a partir de imagens ou conceitos transcendentais.

De acordo com as reflexões de Veena Das, o sofrimento enquanto experiência social é o resultado de uma relação na qual a experiência humana, individual, é marcada profundamente por experiências desestabilizadoras infligidas pelas forças sociais. “Estas experiências sociais provocam problemas humanos profundos, na individualidade subjetiva, mas também na intersubjetividade do grupo social. É resultado da relação entre um agente agressor e o receptor da agressão, da violência, enquanto vítima” (COELHO, 2012, p.2250). O agente agressor ou é uma instituição de poder (política ou econômica) ou conta com sua cumplicidade na ação violenta.

A caracterização do sofrimento, enquanto seu aspecto social, por sua vinculação aos processos sociopolíticos, articula o sofrimento do indivíduo a uma série de estruturas de significação da vida humana em sociedade. Neste sentido, Veena Das destaca o papel das significações religiosas que atuam nas redes simbólicas, legitimando ou resistindo à vitimação humana. Associar opção epistêmica com opção política significa levar aos limites da subalternidade as formas de construir o conhecimento. Diante da vítima, não se busca um saber enciclopédico. Para Veena Das, a descrição de contextos e dinâmicas saturadas pelo sofrimento social só tem importância se colabora com a vida das vítimas (Cf. ORTEGA, 2008, p.50). Nesta mesma linha, acreditamos que a descrição da fórmula “capitalismo como religião” por si só não se reduz a um saber neutro, mas está plenamente alinhado com um julgamento ético e uma exigência de tomada de postura.

A vítima faz referência direta à realidade, com sua historicidade (DUSSEL, 1999). A vítima concreta é um fato empírico, pois experimenta a vitimação como opressão, como tortura, como sofrimento a que seu corpo é submetido (DUSSEL, 1995, p.19). É alguém submerso na dor, na infelicidade (2000, p.313-314, 331). O ato de opressão sobre a vítima – aquilo que a torna vítima, infligindo sofrer – nega sua dignidade de sujeito e a exclui do discurso (2000, p.376). Ele entende a abrangência da vitimação em três referências: como afetado, isto é, “alguém que vai sofrer os efeitos de um acordo válido hegemonicamente alcançado”; como oprimido, em uma exploração “intrassistêmica”; e como excluído, na relação material, com graus de “exterioridade e subsunção” e que “não pode reproduzir a sua vida” (DUSSEL, 2000, p.422).

Assim como no pensamento de Veena Das, a vítima está dentro do contexto das relações sociais que lhe impõe o sofrimento. Dussel chama de “sistema” as relações sociais originadas das instituições sociais ligadas ao Estado (ou contando com sua conivência), o que

gera infelicidade e sofrimento. Historicamente, podem ser identificados com grupos sociais a partir dessas referências concretas. Também Benjamin propôs, de forma similar, entender a história a partir do ponto de vista dos vencidos, em sua tese nº 07 sobre o “Conceito de História” (BENJAMIN, 2000).

O “fato maior”¹⁰, gerador do pensamento teológico nesta concepção, é a defesa da dignidade e do direito à vida de todos os seres humanos, que necessitam ser resgatados, reflexionados e simbolizados na medida em que são desrespeitados concretamente nas relações sociais em que são vitimados por algum tipo de opressão, exploração ou dominação. Significa que se pensa a realidade a partir das situações concretas que geram as vítimas.

Pensar a partir da perspectiva da pessoa humana vitimada em alguma relação é um elemento presente em parte da Teologia da Libertação latino-americana, mas também pode ser compreendida como um aspecto central de uma específica tradição teológica, que se não é exclusivamente cristã, insere-se na constituição da comunidade primitiva cristã dos primeiros séculos. Também é o fato maior gerador de uma corrente de pensamento crítico latino-americano muitas vezes identificada como “Filosofia da Libertação”, mas que, na prática, se constitui um campo de reflexão muito mais amplo de “pensamento crítico”.

Se em uma opção de abordagem, taxas, índices econômicos e padrão de consumo são critérios de análise, nesta perspectiva, a vida humana concreta torna-se o critério mais relevante. A vida vitimada pode ser (não exclusivamente) percebida nas relações de violência social. Faremos uma breve reflexão sobre a situação do “fato maior” em nossa realidade como origem e causa do desafio quanto a esta reflexão acadêmica. Mesmo que esta descrição pareça desnecessária ou não pertinente à delimitação do objeto de estudo, impõe-se esta opção metodológica como coerente e útil para situar a problemática sobre a qual nos propomos a refletir, ou seja, a relação entre capitalismo e religião.

Um olhar panorâmico sobre a conjuntura, que por definição tem forte caráter de provisoriedade, revela tendências gerais do sistema social, bem como expressa concretamente as relações de vitimação sobre as quais tratamos teoricamente. Um exemplo que nos provoca a pensar esta realidade é o fato de que a população carcerária brasileira aumentou de 150 mil presos em meados dos anos 90 para mais de 560 mil no final do ano de 2012. Temos um número significativo (cerca de 40%) de presos provisórios, ou seja, que ainda não foram sentenciados em processos judiciais e, portanto, não estão condenados. Metade dos encarcerados tem entre 18 e 29 anos, indicando um aspecto geracional. Mais de 70% dos

¹⁰ A expressão “fato maior” relembra o processo de crítica e autocrítica realizado por Hugo Assmann dentro da tradição da teologia da libertação latino-americana (ASSMANN 1994; SUSIN 2000, RIBEIRO 2010).

encarcerados estão privados de liberdade por criminalidade aquisitiva (crimes contra patrimônio e tráfico de drogas). Quando analisamos a situação dos adolescentes, temos uma situação paralela, com um crescimento de quase 400% de adolescentes em medidas protetivas de privação de liberdade em uma década, entre os anos 2001 e 2011.

Uma possível interpretação para o grande encarceramento pode ser feita como resultado da associação entre Estado social mínimo, Estado penal máximo e criminalização da pobreza (BAUMAN, 2000). No Brasil, como em parte da América Latina, os anos neoliberais e social-liberais mantêm como constante a realização dos direitos humanos pelo mercado (BRASIL, 2003) na medida em que precarizaram ainda mais políticas sociais e focalizaram seu atendimento público na “administração à pobreza” (ROSENO, 2012). Este cenário socioeconômico, aliado a uma estrutura histórica de subalternidades e assimetrias de poder (relativas à classe, gênero, raça, geração e orientação sexual), fez explodir mais conflitos nos tecidos urbanos (BOSI, 2000; ANDRADE, 2012).

Para o controle dos “sem lugar” (os *consumidores falhos* de Bauman, 2000, p.37) ou como poderíamos dizer de forma mais ampla, sem negar a essência do problema, os que vivem todas as distintas misérias – a invisibilidade, a falta de acesso ao básico, a falta de voz política – pareceu ser necessário um processo de recrudescimento penal, militarização da política e de redução de direitos. O real aumento da violência (que se faz, sobretudo, presente nas periferias, uma vez que certas regiões do país estão com índices de homicídios e latrocínios baixíssimos), aliado à generalização do medo (alimentado pelo sensacionalismo midiático), gera a legitimidade social para a criminalização e extermínio. Percebe-se a alternativa de “punir mais os pobres” e perseguir o suspeito ideal (BAUMAN).

O Estado penal máximo não melhorou a vida em comum. Quanto mais se prendem negros, jovens, pobres, moradores das periferias urbanas, mais exclusão, mais estereótipos sociais (ex-presidiário é sempre marcado pelo presidiário, por exemplo) e, portanto, mais violência (BRASIL, 2003). Nunca houve tantos presos. Nunca houve tantos assassinatos (mais de 56 mil em 2012¹¹). A curva de ambos indicadores é crescente e relacionada. Somente no Estado de São Paulo, segundo dados oficiais do Governo do Estado, foram assassinadas 4.836 pessoas em 2012 e 4.439 pessoas em 2013¹². Ainda, mais de 90% dos mortos são civis. Esse

¹¹ Cf.: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/05/27/brasil-tem-recorde-historico-de-homicidios.htm>, acessado em 30/05/2014.

¹² Os dados estão disponíveis em www.folha.com.br/no1188987 acessado em 22/11/2012 e <http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,homicidios-caem-14-na-capital-paulista-entre-2012-e-2013,1123473> acessado em 01/02/2014. No Brasil ocorrem um pouco mais 10% dos homicídios do mundo, segundo a ONU cf.: <http://www.onu.org.br/ONU-50-mil-pessoas-foram-assassinadas-no-brasil-em-2012-isto-equivale-a-10-dos->

conflito assume publicamente a face de uma guerra entre o crime organizado e a Polícia Militar. No entanto, há fortes indícios da associação de muitos agentes da Polícia Militar em grupos de extermínio e mesmo a serviço do tráfico. A outra face desse conflito, levemente camuflada, mostra o perfil da maioria dos mortos: jovens, pobres e negros¹³. A cada branco morto, morrem 2,3 negros.¹⁴

Ainda some-se ao quadro o assassinato de militantes de direitos humanos que denunciam a participação dos militares no genocídio, como o caso do advogado Diego Luis Barbare Bandeira, morto em agosto de 2012, início da nova crise. Nova, pois temos o precedente de maio de 2006, quando sob o pretexto de combate ao crime organizado, mais de 500 jovens foram assassinados em um único mês, investigação que corre na Corte Interamericana de Direitos Humanos. Campo Limpo, Jardim São Luis, Paraisópolis, Guarulhos, Brasilândia, Jaçanã são exemplos: o local desta experiência de insegurança social e coletiva é a periferia.

Na gestão racional da segurança, o assassinato como forma de controle social é um monopólio do Estado. A gestão do medo inclui não só a maneira efetiva de atuação frente ao crime organizado, mas das diversas formas de controle sobre as periferias. Em diversos casos percebemos este recrudescimento penal, como a Lei Geral da Copa, na proposta de lei de prevenção ao terrorismo e desordem pública e na criminalização das lutas sociais, tendo como exemplo a ordem de prisão de Frei Gilvander, ativista do movimento ecológico anti-agrotóxicos, ou de advogados militantes de direitos humanos. Seria uma nova configuração dos direitos humanos fundamentais, na ideologia dominante. Segundo Renato Roseno, é uma racionalidade gerada pelas políticas neoliberais: “É um projeto de sociabilidade capitalista. O Estado mínimo produz o estado máximo. Isso significa que o estado tem que montar um aparelho repressivo por causa de uma demanda por ordem e segurança criada no período neoliberal” (ROSENO, 2012). O resultado é a militarização das relações sociais, muitas vezes sobre o controle dos investimentos privados.

Estes fatos concretos nos remetem ao âmago de uma crise social, em que a legislação básica dos direitos liberais é relativizada e, por vezes, desrespeitada, mas não de modo aleatório, pois sempre afeta o lado mais periférico da sociedade, acompanhado de relativa indiferença social. Para o filósofo Paulo Arantes, o neoliberalismo, como nova tecnologia do

[homicidios-no-mundo/](#) acessado em 14/04/2014. Neste caso, São Paulo tem quase 1% dos assassinatos do mundo.

¹³ Estes dados estão em debate no movimento “Contra o Genocídio da Juventude” e expostos no blog <http://campana.outraspalavras.org/> acessado em 01/12/12.

¹⁴ Cf. Correio Braziliense, caderno 01, página 08, edição de 30/11/2012.

poder capitalista, baseia-se “na reintrodução do medo econômico e da insegurança social no coração de populações consideradas excessivamente *welferizadas*” (ARANTES, 2014, p.55). Rancière teria antevisto anos atrás a convergência entre Estado Gerencial dos intermináveis ajustes de mercado e o Estado policial, fusionados no medo, recobrando a “ordem de dominação” (RANCIÈRE, 1996).

A demanda de ordem e segurança, originada do medo e da segregação desta sociedade individualista e consumista é conservadora. Legitima fascismos do cotidiano, com uma opinião pública ávida por redução de direitos: redução da idade penal, endurecimento de penas a usuários de drogas, silêncio e/ou incentivo frente à tortura e ao extermínio da juventude, quando caracterizada como “bandidos”, intolerância ao diferente e ao imigrante, tolerância às formas de justiça executada pelos indivíduos (“pelas próprias mãos”).

Estas medidas têm maior repercussão porque se alimentam do desespero, da falta de cidadania, do incitamento ao ódio, bem como têm sintonia e afinidade com as opções de desenvolvimento em curso. É o que Hinkelammert e Duchrow afirmam sobre o mundo onde a desesperança não resulta em fatalismo, mas em desespero. Para esses autores, na fase atual do capitalismo, a violência não tem mais “a ilusão” de construir algo ou algum projeto. A morte é consequência, mas também destino. (HINKELAMMERT; DUCHROW, 2003, p.152s). Para as vítimas, a violência não é somente efeito, mas também parte da causa. Somente pode ser compreendida como crise social que se manifesta como realidade complexa. Ela possui limites tênues com outras dimensões da crise, como a crise do trabalho, a própria crise econômica e outras como a crise climática ou a crise energética.

É neste contexto que ganha relativa visibilidade a luta de povos originários, como os Guaranis, na defesa de suas tradições e posse de terra, diante das tentativas de modificação da compreensão já estabelecida sobre suas reservas. O conflito sobre a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte evidencia como o direito dos povos originários pode associar-se às reivindicações ecológicas por novas matrizes energéticas e às lutas sindicais da região de Altamira, por exemplo. Sem especificar o conflito agrário que permanece vitimando diversas lideranças sociais pelo interior do país, como exemplos de casos de impunidade.

Um olhar pelo mundo nos faz perceber que a “Primavera Árabe”, apesar de parecer não atingir seus objetivos, ainda não esgotou seu potencial de revolta e resistência. A crise econômica, com suas consequências como desemprego, redução de salários e aposentadorias, demonstra que existem outras possibilidades de resistência na periferia do próprio “centro” do sistema-mundial: jovens europeus e norte-americanos em novas frentes de atuação, sejam os

“Indignados” espanhóis ou os acampados de “Ocupem Wall Street”. É indignação no centro do sistema. Mas o sistema se mantém.

A surpresa das massivas mobilizações populares, em junho de 2013, no Brasil, confirma parte desse quadro. Totalmente imprevisíveis, expressam um questionamento de um modelo de cidadania e ações políticas, sem necessariamente ter gestado novas formas de ação cidadã. As amplas mobilizações de massa protestando em um nível anterior ao da elaboração ideológica e programática revelam uma insatisfação com a vida que se tem. Carregam em si um enorme potencial questionador, insurgente frente à “normalidade”¹⁵ cotidiana, com a indignação que precede as rebeliões. Este mesmo contexto leva a um grau maior e mais visível de criminalização da divergência e, com ela, a uma série de medidas de repressão das lutas sociais que se chocam com os direitos humanos fundamentais, consagrados pela tradição liberal burguesa.

Seria o “estado de exceção”. Não é uma constatação nova, uma vez que desde a década de 1990 a ideia de que a aplicação de um poder suspensivo da própria ordem jurídica, antes apenas válido para estados de guerra ou insurreição, tende a se tornar um paradigma de governo (AGAMBEN, 2004). Para Arantes (2014), a reflexão fundamental é perceber que se não houver alguma “ruptura de época”, teremos uma continuidade bárbara (presente como característica da Modernidade), o que torna o estado de emergência - já assinalado em Walter Benjamin (LOWY, 2005) - uma situação permanente.

Mas um fator que nos interessa especialmente nesta pesquisa é que a insatisfação com a vida que se tem não significa um rompimento com o modo de viver no capitalismo, mesmo em um “estado de exceção”. Expressa muito mais um desejo de participação plena na lógica da vida sob o capitalismo (como os chamados “rolezinhos”¹⁶), uma vontade de estar integrado com a relação de consumo e reconhecimento sob os marcos do mercado. É uma expressão da ambiguidade de violência e de exclusão características da lógica do mercado capitalista, mas com um irresistível fascínio que mantém o desejo de participar, uma adesão que o reforça.

1.2.2 Violência, mas fascínio.

¹⁵ A ideia de uma normalidade cotidiana remete à reflexão de que tipo de conjunto de ações e valores está presente em uma vida considerada “normal”, isto é, com aspectos de natural.

¹⁶ São atos sociais autogestionados de mobilização via redes sociais com o objetivo de tornar presente nos grandes centros comerciais a juventude da periferia. Quando se tornou conflito político e judicial, a maior expressão cristalizou-se no direito de frequentar os centros comerciais.

Diante deste contexto de tantas desigualdades e arbitrariedades, cabe a pergunta: sobre qual força se mantém a coesão deste sistema capitalista? Uma hipótese sobre a força mobilizadora que fascina as pessoas para sua adesão ao modo de vida capitalista seria o poder de sedução da mercadoria, pelo consumo. Esta hipótese parece incoerente com a clássica tese de que a ética do trabalho e a ascese protestante (vocação ao trabalho e fuga do mundo) estariam em afinidade eletiva com o espírito do capitalismo (WEBER, 2001). Dois são os argumentos para refutar a noção de uma possível incoerência.

O primeiro é retirado da própria teoria weberiana, pois Weber afirma que esta afinidade eletiva entre protestantismo e capitalismo é fundamental para o processo de implantação do sistema capitalista que, uma vez implantado, prescinde totalmente da legitimidade da teologia reformada.

Se a lógica do capitalismo não depende, *a posteriori*, da relação com esta ascese, funcionando a partir de sua lógica própria, acompanhamos a teoria de Ernest Mandel (1985) que indica um desenvolvimento interno do capitalismo que, numa perspectiva “*pluricausal*”, modificou sua forma de existência para manter-se coerente com sua finalidade de orientação para o lucro. Essa dinâmica teria produzido um estágio do capitalismo que Mandel chamou de “tardio”, caracterizado pela sociedade do consumo¹⁷, onde há uma nova dimensão da divisão social do trabalho associado a um sistema de crédito (MANDEL, 1985, p.270).

O também marxista Fredric Jameson, que compreende a sociedade de consumo pela dinâmica de crises e desenvolvimento descontínuo da lógica do “capitalismo tardio” - em referência a Mandel (JAMESON, 2001, p.147), identifica a sua característica fundamental de uma formação na qual a dimensão econômica “coloniza” as outras dimensões da vida, em especial a cultural (2001, p.22-23). Nesse sentido, a economia se torna onipresente, tornando muito tênue a divisão moderna da vida em subsistemas autônomos, processo que ele denomina “desdiferenciação” (2001, p.64).

Para Mike Featherstone “usar a expressão ‘cultura de consumo’ significa enfatizar que o mundo das mercadorias e seus princípios de estruturação são centrais para a compreensão da sociedade contemporânea” (1995, p.121). Assim, permanece válida a premissa de que são as próprias leis internas do capitalismo (princípios de estruturação do mundo das mercadorias) que, independentemente de uma legitimação religiosa externa, organizam de forma central a vida nesta sociedade.

¹⁷ Mandel defende que sua argumentação é fundamentalmente baseada na própria teoria de Karl Marx, que teria indicado, de certa forma, as bases da sociedade do consumo (1985, p.274-280)

Sem entrar na dinâmica do consumo como fetiche da mercadoria, o já citado estudioso Zygmunt Bauman é um autor que pode ser utilizado para analisar o problema apresentado: apesar de tanta violência, da produção de um estado de exceção que perpetua desigualdades e arbitrariedades, o que mantém a coesão e a adesão ao capitalismo? Bauman analisa esta realidade, na qual o capitalismo globalizado impõe uma organização da vida em que o lucro do capital é direta e proporcionalmente a catástrofe na vida do desempregado (2000, p.50). A pessoa que está excluída das possibilidades de acesso ao consumo (fonte não só das preferências e dos bens simbólicos, mas também das condições mínimas e materiais de manutenção da vida) tem sua vida despedaçada, arruinada (2000, p.52). A exclusão, a violência e a criminalização da pobreza não correspondem a uma falha de funcionamento do capitalismo, mas corresponde ao seu pleno funcionamento em sua versão neoliberal. Para ele, a dinâmica de potencializar o consumo através da propaganda atinge igualmente a todos na sociedade, mas a possibilidade de consumir está restrita e medida de acordo com a classe social.

O geógrafo David Harvey (1998) afirma que as mudanças econômicas e culturais desde 1970 convergem para a mesma teleologia, que é a reprodução da forma capitalista. Assim, se a dinâmica do consumo corresponde ao melhor modo de acumulação de capital, a exclusão social e a violência podem ser entendidos como consequências do pleno funcionamento do capitalismo. Harvey diz que o funcionamento do comércio da moda expressa a dinâmica do capital em seus aspectos instantâneo, volátil e efêmero. No consumo, em especial nos shoppings, existe um processo de disciplinamento e controle social que consolida a integralidade de uma cultura globalizada (1998).

O padrão de normalidade vem do consumo. Esta dinâmica, mais do que oferecer mercadorias para satisfazer necessidades básicas, fornece a estrutura da organização social. Assim, quem está fora das relações de consumo está fora da realidade. Jung Mo Sung, que dedicou vários estudos à temática do consumo na significação da vida, diz que as mercadorias, muito mais do que produtos úteis, tornaram-se bens simbólicos. A posse de determinadas mercadorias desempenha o papel de comunicar “identidade, de sentimento de pertença, sentido de vida e outros aspectos da vida social (SUNG, 2007, p.70).

Sung analisa como significativo e revelador o discurso de Nizan Guanaes, publicitário e especialista em marketing eleitoral, quando afirma sua “emoção” com trabalhos de campanhas publicitárias da marca Nike. Entre outras coisas, Guanaes afirma que:

Nike não é um tênis, um calçado, é um modelo de vida. Nike é um estilo e uma visão do mundo. Seus anúncios são evangélicos. Não vendem apenas, doutrinam. Não convencem só, convertem. (...) É este mundo de Nike que os sedentários como eu compram junto com o tênis. Nike faz o menino do

subúrbio americano, o garotão do meio-oeste ou um *waspzinho* de Sutton Palace se sentir um jogador de basquete vindo do Harlem. (...) Por isso um monte de *boy* que não podia ter Nike tem Nike. Porque se não tiver ele, morre. *Boy* é cabeça, tronco e Nike (apud SUNG, 2007, p.61-62).

Este trecho demonstra a lógica da mercadoria na sociedade do consumo. O publicitário reforça a noção de que as mercadorias não valem por si, mas como uma forma de viver (que supõe uma organização social e uma visão de mundo). Não se limitam a uma operação de compra e venda, mas “ensina” valores. Não limita sua escolha pela capacidade de discernimento da racionalidade instrumental (convencer), mas mobiliza outras dimensões humanas, convertem (com profundidade religiosa). Torna-se fundamental na vida das pessoas, na confusão entre necessidades e desejos.

O sistema capitalista, neste sentido, se organiza “em torno dessa confusão entre necessidades vitais e mercadorias objetos de desejo” (SUNG, 2005, p.69). Para Sung, a lógica do consumo (e da ostentação dos bens) está diretamente relacionada com a busca de status, de reconhecimento e de autoestima. Assim podemos entender que alguém “*se não tiver [Nike] morre*” como diz Guanaes. Acompanhando o argumento de Sung, estar fora das relações de consumo é estar fora das relações fundamentais de reconhecimento mútuo na sociedade capitalista (2005, p.68-69). O que mantém atrativa a dinâmica competitiva e excludente do capitalismo é justamente a lógica do consumo de mercadorias. Na mesma linha, Bauman afirma que o consumo é sedutor e cumpre o papel ideológico de convergência de objetivos de todas as classes sociais, camuflando seus conflitos e resultados violentos inevitáveis (2000, p.54-55).

Se é pela relação de consumo que o ser humano encontra reconhecimento nas relações sociais mediadas pela mercadoria que se torna um diferenciador social (SUNG, 2005), a quantificação do consumo indica a maior ou menor participação da pessoa na vida capitalista, pela realização dos desejos humanos. Todos “necessitam” e desejam consumir. Assim, se o consumo de mercadorias é a mediação direta do sucesso e condição para a plena realização humana, ter produtos torna-se condição de respeito social, de reconhecimento de competência e aprovação pública. O humano é plenamente no consumo. Para Bauman, o consumo abundante é um espetáculo, além de ser fascinante (BAUMAN, 2000, p.55-56).

O fascínio vem da possibilidade que apresenta a pessoa de superar aquilo que é e ir além de sua condição. A busca de “ir além”, de “ser mais”, que pode ser típica do ser humano, aqui está mediada pelo consumo como busca de plena realização humana e de plenitude da felicidade, sem considerar os limites da vida humana. Um dos teóricos do capitalismo

moderno, Francis Fukuyama, afirma que o capitalismo “torna possível o acúmulo *ilimitado* de riqueza, e portanto, da satisfação de um conjunto sempre crescente de desejos humanos” (1992, p.15). Assim, não é apenas superar limites, mas acumular de forma ilimitada para a realização dos desejos humanos.

De acordo com Andrade, para compreender os processos desta organização de sociedade capitalista deve-se perceber o consumo relacionado com o *telos* hegemônico (2012, p.59), afinal, Marx constatou que “o capitalismo não é apenas um modo de produção determinado, mas uma relação social específica” (MARX,1985). É nesta busca de compreender a relação social específica que Jung Mo Sung analisa o argumento de que, para o antropólogo Everardo Rocha, a principal ideologia da sociedade de consumo é a tentativa de convencer que possuir mercadorias é ser feliz. Rocha afirma que:

São cervejas que trazem lindas mulheres, carros que falam do sucesso pessoal, cosméticos que seduzem, roupas que rejuvenescem. Produtos e serviços que, agradavelmente, conspiram para fazer perene nossa felicidade. Consumir qualquer coisa é uma espécie de passaporte para a eternidade, consumir freneticamente é ter a certeza de ser um peregrino em viagem ao paraíso (2005, p.127).

Mais uma vez, mercadorias revelam-se portadoras de algo mais. Bens e serviços que expressam, além da necessidade objetiva de seu uso, outros desejos de sucesso, sedução, felicidade. Prometem resolver problemas existenciais e demonstram uma dimensão religiosa. Acompanhando Sung, é promessa de satisfazer os desejos e aspirações profundas do ser humano, pois “consumir se tornou algo profundamente espiritual, em uma sociedade que se crê desencantada e secularizada” (SUNG, 2007, p.72). Para ele:

O fato de a cultura de consumo ter competido e, em grande parte, substituído, os valores e as doutrinas das religiões tradicionais não significa (...) que ela tenha um caráter antirreligioso. Pelo contrário, é exatamente por portar dentro de si a dimensão simbólico-religiosa que consegue ser tão atraente e fascinante (SUNG, 2007, p.88).

São duas conclusões importantes, articuladas. Rejeita-se que a cultura de consumo seja caracterizada como antirreligiosa, possuindo, ela mesma, uma dimensão espiritual e indica-se que seu poder de atração e fascínio vem de sua dimensão simbólico-religiosa.

Outro autor que discute a dimensão simbólica do consumo é Jean Baudrillard (1970), que afirma que a sociedade de consumo pode ser concebida como um sistema complexo de signos (denotativos) e símbolos (conotativos) em constante tensão. Segundo Baudrillard (2002), uma mercadoria possui quatro lógicas: seu valor de uso (utilidade), seu valor de troca (mercantil, de equivalência), seu valor simbólico e seu valor de signo, que expressa distinção

em status e hierarquias. Analisando as relações de consumo a partir de sua dimensão simbólica e sua dimensão de classificação e distinção social, Baudrillard (1970) constata que a finalidade do consumo na sociedade capitalista é “comprar” a felicidade (*bonheur*), modificando mesmo a compreensão do corpo humano como objeto de consumo, seja na perspectiva do capital ou do fetiche (1970, p. 200). Esta seria uma sociedade propícia à violência, que consome na perspectiva de um eterno presente, na medida em que o consumo generalizado de imagens visa a “conjurar” da história os signos de mudança. É uma violência que explode de maneira esporádica na “quietude consumista”, reassumindo uma parte da função simbólica perdida e brevemente reabsorvida ela mesma como objeto de consumo.

A violência urbana, transformada em imagens televisivas, assume um aspecto de espetáculo a ser consumido. O espetáculo torna-se o estágio supremo do fetichismo da mercadoria. No entanto, a simulação que falseia a experiência na perspectiva do consumo eleva o simulacro ao estágio supremo do espetáculo (BENSAÏD, 2011, p.31).

A relação entre capital, fetiche e a dimensão simbólica da mercadoria é tema dos estudos de Naomi Klein, que se interroga sobre o fato de que os grandes capitalistas têm investido mais em gastos publicitários do que na qualidade de seus produtos (KLEIN, 2001). Na hipótese de Klein, o “logo” se converteu na imagem da empresa. Este “logo” conta com propriedades que o distingue de outros elementos discursivos. Logo e marca possuem características semióticas que designam status, por isto participam ativamente no processo de distinção social. Logos e marcas expressam a dimensão simbólica da mercadoria, aquele “algo mais” que supera, vai além de seu valor de uso ou de troca. Simbolizam a transcendência da mercadoria. O logo, enquanto símbolo, exerce seu poder de representar e esconder, ocultar. O que permanece oculto é o “mistério” da produção das mercadorias, propriamente dito.

Naomi Klein (2001) aponta que, na nova divisão de trabalho no sistema capitalista mundial, as grandes empresas multinacionais não possuem fábricas próprias, onde produzem suas mercadorias, mas contam com subcontratos, em fábricas distribuídas em geral pela periferia do mundo, de onde saem produtos com menor preço, potencializando o lucro. As pessoas, enquanto consumidores, procuram nos shoppings e centros comerciais, mais do que produtos necessários para sua vida, mas também a felicidade, o prestígio e os símbolos do sucesso. E encontram isso no logo que representa uma marca como um distintivo específico, um “bem marcador”. Por isto, Klein (2001) afirma que o logo é tudo, tem mais importância no ato do consumo que o produto em si.

No entanto, o logo que expressa confiança e outros valores, oculta o caráter de sua produção, baseada no sofrimento e na exploração das periferias sociais. É o que indica Andrade, afirmando que

En las maquiladoras se producen por medio del dolor y, en algunos casos, de la sangre, los objetos discursivos de la narrativa colonial como son las llamadas mercancías posmodernas. La maquiladora es la parte fundamental y “oculta” – así como lo es el “valor” en la mercancía– de las firmas transnacionales. (...) Existe una lógica añadida en un objeto (mercancía) y es la dinámica de la asimetría estructural. Detrás de los aparadores y de las marcas se encuentra no sólo un proceso de objetivación de trabajo vivo sino una práctica histórica de explotación material del centro sobre la periferia (ANDRADE, 2012, p.64).

O que temos visível é uma mercadoria, a qual representa aspirações, sucesso, felicidade e outros valores que concedem ao seu consumo um aspecto transcendente, fascinante, espiritual. Mas oculta e esconde o seu aspecto violento, seja da objetivação do trabalho, seja a exploração econômica de seu verdadeiro valor (custo) e, ainda, uma relação de exploração do centro sobre a periferia.

Ocultam não como segredo. Muitas marcas famosas dos grandes centros de consumo indicam em seus produtos a procedência de sua fabricação (“*made in*”). Muitos trabalhadores da periferia têm plena consciência de que fabricam produtos cuja etiqueta de marca, pelo seu logo, valem muito mais do que valeriam se vendidas diretamente no comércio local. Mas o processo de compra contém tal grau de fascínio que “apaga” toda a história da mercadoria que está nas prateleiras. Andrade traz em sua pesquisa uma significativa declaração do “Delegado Zero”¹⁸ de apoio à luta das operárias mexicanas, que associa diversos destes elementos:

cuando compramos un pantalón, por ejemplo, no vemos lo que pasó. En el pantalón no está escrita la historia de explotación que nos contaron las compañeras y compañeros. No están las jornadas laborales de más de 12 horas. No está la humillación que reciben de los jefes de línea o de los gerentes, o de los capataces. La explotación de la que son víctimas después de esas jornadas laborales, tras las que sólo reciben una pequeña cantidad de dinero. Ahí está la trampa del sistema. Aparecen los productos y no aparece quién los produjo y quién sufrió para hacerlo, y, sobre todo, eso que pagamos por ese pantalón, para quién va. No para quien produjo esa mercancía, no para la compañera, el compañero que cosió ese pantalón, que lo pintó y le puso la etiqueta. Es para el dueño de la empresa. Y a lo mejor resulta que es uno de esos grandes políticos o el pariente de uno de los grandes políticos (...). Y a lo mejor si le rascamos a esos nombres descubrimos que detrás de ellos hay grandes empresas de otros países. En ese pantalón está escrita una historia que taparon a la hora que lo pintaron para que fuera azul y con los residuos de esa pintura fueron y contaminaron el agua del valle de Tehuacán y a la hora de contaminar el agua

¹⁸ Corresponde ao subcomandante Marcos, do Exército Zapatista de Libertação Nacional, movimento mexicano.

afectan a los pueblos indios y a las comunidades que dependían de esos manantiales. Y a la hora de perder el agua y perder la tierra tuvieron que emigrar a Estados Unidos y estar buscando trabajo allá. Y van caminando por una de las grandes ciudades de Estados Unidos y ven en el aparador ese pantalón que está ahí con una marca norteamericana y precio en dólares; ellos saben que fue producida aquí por sus familiares (...) Imagínense que cada mercancía que compramos llevara la historia de explotación, sufrimiento y humillación del trabajador. Entonces, cada mercancía se convertiría en un agitador que estaría diciendo que este país no vive en la justicia (...) (apud ANDRADE, 2012, p.65).

Nesta declaração de apoio às lutas sociais, estão reunidos diversos elementos de caracterização do funcionamento do sistema capitalista, a partir da relação do ser humano com a mercadoria, do ponto de vista das vítimas, os explorados.

Aparecem os produtos, mas se ocultam quem os produziu e quem é explorado para produzi-los. Ante o poder fascinante da mercadoria, desaparece a mais-valia, o lucro, a precarização das relações de trabalho (em alguns casos em condições “análogas” à escravidão), as desigualdades de classe expressas também na capacidade de consumo, as hierarquias de colonialidade. Ocultar as relações de violência também é projeção de uma marca que, pela ação publicitária, transmitam valores “positivos”, mesmo que as relações geopolíticas estejam marcadas pela “dor e sangue”. Neste sentido, afirma Klein:

Não devemos esquecer, por exemplo, que a Shell está envolvida no assassinato do líder da tribo Ogoni em Niger que se opuseram a seus negócios, que a Nike mantém contratos com maquiladoras¹⁹ da América Central dedicadas à exploração infantil ou Pepsi subsidia ditaduras como Nigéria (Klein, 2001).

Seu contexto é os anos 1990, mas expressa um tipo de relação característica das grandes empresas multinacionais que se envolvem em conflitos políticos, ambientais ou sociais. A violência e o conflito não são sedutores. Mas, as mercadorias nas prateleiras, portadoras de um rastro de exploração, impõem-se com seus logos e promessas, resplandecendo, fascinando, seduzindo. Um poder de atração que é igualmente distribuído na sociedade de consumo. Todos estão sujeitos à publicidade e a seus símbolos. Quanto mais eficaz a sedução, maior a procura por bens de consumo no mercado. Quanto maior a movimentação no mercado consumidor mais crescimento econômico, menor “taxa de pobreza” e menos risco de crise econômica deveriam ser o resultado.

A questão paradoxal é que justamente esta dinâmica que gera consumo e segurança econômica, gera competição e criminalidade, criminalização e violência. Também gera maior

¹⁹ Uma empresa maquiladora é aquela que importa materiais sem o pagamento de impostos, sendo que seu produto específico não será comercializado no país onde está sendo produzido.

desigualdade e exclusão, pois cada vez será maior a diferença entre os que desejam e os que podem satisfazer esses desejos de consumo para o qual são seduzidos. “A sedução do mercado é, simultaneamente, a grande igualadora e a grande divisora” (BAUMAN, 2000, p.55). Ela é a atração que cativa, elege e redime, mas também julga, condena e exige seus sacrifícios²⁰.

Quem é condenado e sacrificado por não se adequar à normalidade da sociedade de consumo (produzir e/ou adquirir) é considerado criminoso, merece tratamento cada vez mais sangrento e cruel. Para Bauman a violência possui relação com um estado mental de incerteza, medo, ansiedade, que se torna raiva e condenação (2000, p.59). É uma condenação à pobreza, à fome e ao desespero. Jung Mo Sung diz que “não há como em uma economia baseada somente na lógica da concorrência do mercado não gerar os “derrotados”, os excluídos do mercado e de seus benefícios (2007, p.73). Uma lógica concorrencial supõe “ganhadores e perdedores”.

Por outro lado, uma estrutura social em que o consumo gera diferenciação social, status e o reconhecimento de sucesso pela posse de determinados bens materiais, não seria *possível*, isto é, coerente que todos tivessem acesso a todos os bens desejados. Neste sentido, se a inveja e a concorrência são “valores morais” (SUNG, 2005) importantes para o funcionamento da economia de consumo, é necessário que alguns consumam mais e, talvez, que outros não consumam nada, estando excluídos. Resultados sombrios do fascínio capitalista.

Em outro contexto de análise da sociedade capitalista, o filósofo Marildo Menegat afirma que “o capital não consegue mais retirar da exploração do processo de produção a quantidade de mais-valor que sustentava a unidade de seus ciclos e ondas expansivas”. Por isto, amplia-se a “perversão do sistema” no desemprego em massa, trabalho escravo, retirada de direitos sociais e trabalhistas, entre outros. Se a vida da maioria da população fica cada vez mais difícil, o que faz suportar tanta “brutalidade” e o que “escora um mundo que desaba”? Sem entrar no mérito se é evidente ou questionável a caracterização econômica que discorre Menegat, interessa-nos a resposta objetiva a esta questão. Ele diz que “a motivação da aceitação deste mundo de horrores é o horror de que este mundo pare de funcionar, ou seja, que o feitiço que o sustenta chegue finalmente ao seu desencanto” (in ARANTES, 2014, p.16-17).

Oras o funcionamento de uma sociedade que produz horrores para parte das pessoas somente seria explicado por um “feitiço” que age por meio de um encanto. Um tipo de encanto no qual a violência, a exploração, a morte e o desespero sejam aceitos. Se o desespero é

²⁰ Recenseando as afirmações de Bauman sobre o consumo, temos as seguintes e diversas caracterizações: é fascinante, é marca de sucesso, é condição de realização, é aprovação pública e fama, é medida de vida bem sucedida, é felicidade, é competência, é respeito social, é decência, é abundante, é espetáculo, mas não é para todos. Essas características são relevantes para entender o papel da Modernidade e do capitalismo como utopia de traços religiosos de redenção e salvação, como veremos no capítulo IV.

sensação generalizada, a violência e morte contra aqueles que não realizam o ideal do consumo é visto como uma violência legítima, exemplar, necessária. Fascinados pelo consumo, esta exploração, exclusão ou morte é vista como justa – surgindo aquilo que Hinkelammert e Duchrow chamam de “mística da morte” (2003, p.153).

Para Bauman, a radical liberdade do mercado, o desmantelamento do Estado e a tendência a incriminar a pobreza são aspectos inseparáveis da mesma lógica (BAUMAN, 2000, p.60-61). É uma racionalidade operando. Os efeitos destruidores dessa lógica sobre os seres humanos (e também sobre a natureza), de acordo com Hinkelammert, não podem ser compreendidos por meio dela. É uma racionalidade em que qualquer ação de maximização dos lucros da circulação de mercadorias no mercado resulta em harmonia da promoção do bem comum. Essa lógica, em nome de uma metodologia científica, exclui de suas considerações teóricas qualquer olhar na perspectiva das vítimas dos aspectos sombrios considerando-os “juízo de valor”. No entanto, tal racionalidade compreenderia um pensamento mágico (HINKELAMMERT, 1998, p.239).

Fascínio, promessas e esperanças. Mistério e espiritualidade. Feitiço e magia. De onde se origina esta confiança, esta fé na capacidade do consumo/mercado realizar a pessoa humana? Por si só, a experiência de consumo gera frustração e desespero em todas as classes sociais. Como mantém sua legitimidade ideológica, sendo capaz de obscurecer todas as formas de violência “inevitáveis”? Afinal, as crises são sempre sucedidas por outras. Mais do que isto, as crises econômica, social e ecológica são resultados inevitáveis do próprio funcionamento desta dinâmica.

1.2.3. Crise, austeridade e fé.

A crise econômica atual apresenta-se como mais uma da série de crises do sistema econômico mundial, talvez com um grau de novidade por ameaçar países de importância estratégica para o capitalismo mundial. A crise não é nova, estende-se desde 2008, mas começa a demonstrar, em anos mais recentes, seus impactos na vida do cidadão.

A proposta de solução apresentada pelos governos do centro sempre compreende a ação ativa dos Estados na ajuda financeira a empreendimentos e nos ajustes estruturais. Na crise atual, a estratégia de cortes orçamentários nas políticas sociais foi batizada como “Austeridade”, uma virtude no pensamento moral. Nas referências políticas atuais, austeridade significa rigor no controle de gastos públicos, a partir do momento em que o nível de “déficit

público” passa a ser considerado insustentável. Este controle, como corte de despesas, frequentemente atinge projetos de desenvolvimento do país e as despesas sociais, como subsídios e pensões.

Desde o final do ano de 2012, grandes mobilizações de trabalhadores ressurgem na Europa. As ações em Portugal, Espanha e Grécia, e também na França, Alemanha, Bélgica, entre outros países europeus, ganham destaque nos noticiários internacionais pela quantidade de pessoas nas ruas protestando contra as medidas de “austeridade” propostas pelos governos como única saída para a crise.

Representantes de governos e empresários consideram as medidas imprescindíveis. François Fillon, na época Primeiro Ministro do presidente francês N. Sarkozy, declarou em 07/11/2011 ao jornal *Le Point* que são tempos de ajustar os *esforços* na França. Apresentando o Plano de Austeridade do governo francês, insistiu que a soberania financeira, econômica e social da França exigia “*esforços* coletivos e prolongados e mesmo alguns *sacrifícios*” (grifos nossos).

O site jornalístico português *O Público* divulgou em 2013 uma entrevista com Vitor Gaspar, ministro das Finanças de Portugal, que garantiu que as medidas de austeridade implementadas são “*necessárias* para evitar uma austeridade mais descontrolada e selvagem”. Em sua opinião, o descumprimento das metas e dos prazos previstos no programa de ajustamento “põe em causa o financiamento da economia, com consequências muito graves com especial incidência para mais desfavorecidos e vulneráveis”.

No mesmo sentido, Américo Amorim, empresário português e considerado o homem mais rico de Portugal, defende que o “*sacrifício é inevitável*”. Ele afirma que as medidas de austeridade sempre têm um custo para a população, em especial pelo aumento do desemprego, que sofre mais ou menos conforme a adoção de novas medidas. Para Amorim, foram os “*erros cometidos*”, em especial a presença do governo na economia, que “*tornaram inevitável a implementação de políticas de austeridade*”. Que tipo de erros são esses?

Um dos editores de *Le Point*, Franz-Olivier Giesbert, afirma que foram “*trinta anos de estupidez, de loucuras e imprevidência*” (GIESBERT, 2011). Para o presidente do Fórum Econômico de Davos, Klaus Schwab, esses erros foram *pecados*: “*Nós pagamos os pecados destes dez últimos anos*”. Schwab se pergunta “*se os países que pecaram, em particular os do Sul, têm a vontade política de empreender as reformas necessárias*” (JEANNET, 2012). Mona Chollet (2012) diz que o vocabulário da crise intriga: Rigor, austeridade, esforços, sacrifícios, disciplinas, medidas doloridas. Os europeus, com comportamento preguiçoso, insaciável, dispendioso, atraíram sobre si a crise, como uma justa punição. Agora, devem “*expiar*”, por

isto, deverão “apertar os cintos”. O Primeiro Ministro português, Pedro Passos Coelho, adverte que o regime de austeridade é também um convite ao trabalho e à dedicação, quando faz um balanço de um ano das medidas:

Vocês se lembram certamente daquele episódio grotesco, quando, enquanto a “Troika” trabalhava em Lisboa para elaborar um programa de ajuda à Portugal [em 2011], tudo estava fechado no país, porque todo mundo aproveitava alguns dias mais de feriado fazendo ponte. A “Troika”, que emprestava o dinheiro a Portugal, trabalhava; os cidadãos aproveitavam a ponte. Felizmente, superamos o contrassenso desta primeira imagem, tão negativa (EXPRESSO, 2012).

É um discurso em sintonia com as medidas que afetaram os países em maior crise na Europa. No caso da Grécia, em maio de 2011, um trabalhador que já havia visto seu salário passar de 1.200,00 euros para 1.050,00 euros teve sua jornada semanal de trabalho ampliada de trinta e sete horas e meia para quarenta horas semanais, como exemplo do que significa estar pronto para “esforços suplementares” (LA CROIX, 2011). A exortação de Pedro Coelho não é uma simples distorção moralista das causas econômicas da crise capitalista que afeta diversos países europeus. Para Chollet (2012), o convite ao trabalho, à mortificação e à abnegação não apenas apela para que se aceite a espoliação, como faz uma promessa de regeneração. Não é simples “cinismo”, teria uma profunda raiz cultural.

Segundo o jornal *Le Monde*, o presidente do governo espanhol, Mariano Rajoy, no discurso de posse de suas funções em dezembro de 2011, afirmou que “o esforço não será inútil. As nuvens cinzas desaparecerão, nós elevaremos a cabeça e veremos o dia onde falaremos bem da Espanha; o dia onde nós olharemos a frente e onde nós não nos lembraremos mais dos sacrifícios” (LE MONDE, 2012). Do sacrifício necessário, virá a expiação necessária. Uma simples retórica ou uma lógica estrutural que fundamenta a visão de mundo?

Para o sociólogo Frédéric Lebaron, o aspecto sacrificial “de ordem da ética quanto da racionalidade, suscita por parte de numerosos comentadores uma espécie de júbilo mórbido, como se o sofrimento do povo tivesse também uma dimensão “purificadora” (LEBARON, 2011). Em um sentido semelhante, mas resgatando aspectos da tese de Weber, Alain Franchon apontou a relação entre a cultura protestante alemã (ressaltando o fato de que a chanceler alemã, Angela Merkel é filha de pastor) e o tipo de medidas que são propostas para a saída da crise. Ele evidencia que muitos políticos e especialistas deixam de considerar a dimensão religiosa como o sentido do pecado que permeiam estas medidas ascéticas. Assim, afirma que:

Experts et politiques négligent un facteur : Dieu. Enfin, la religion et, en l’espèce, le protestantisme luthérien. Fille de pasteur, [la chancelière allemande] Angela Merkel a le sens du péché, comme beaucoup de ses compatriotes. Il y a une manière allemande de parler de l’euro qui fleure bon

l'influence du Temple. Et qui n'est évidemment pas sans conséquences sur les solutions avancées pour secourir l'union monétaire européenne²¹ (FRACHON, 2011).

Chollet reflete criticamente sobre esse tipo de leitura. Se Weber afirmou que a ética protestante fez a ascese sair dos conventos onde o catolicismo o confinou, disse também que o espírito do capitalismo prossegue sua ação fora de qualquer referência religiosa. Esse espírito do capitalismo teria “se tornado tão onipresente e invisível como o ar que respiramos”. No entanto, afirma de modo contundente que “depois da laicização dos Estados, que tal a laicização dos espíritos?” (CHOLLET, 2012). Teremos, de fato, um subsídio cultural de dimensão religiosa cristã no espírito do capitalismo que deve (ou que poderia) ser retirado como um processo de “finalizar” a laicização da vida humana numa sociedade moderna secular?

Podemos perceber que essa nuance é mais presente no discurso de legitimação das medidas de austeridade, a qual exige uma modificação na forma de viver, com maior rigidez no controle das despesas, maior severidade e dureza que limitam ao mínimo necessário as condições da vida. Do ponto de vista crítico, deve perguntar-se a quem se destina tal severidade e rigidez. Em geral, são decisões que atingem as políticas sociais e a qualidade de vida dos cidadãos, mas não afetam com a mesma dureza e rigor o lucro de quem ganhou com os processos que geraram a crise a ser combatida.

Para Slavoj Zizek (2010), a crise é compreendida de duas maneiras: reforça o caráter de sua naturalização, despolitizando-a. A visão dominante propõe medidas regulatórias como se fossem lógicas financeiras neutras, abstraídas de decisões políticas. No entanto, se as medidas regulatórias chamadas de austeridade estabilizam a economia, afetam diretamente setores já fragilizados da sociedade, como os pensionistas, estudantes, imigrantes e trabalhadores precarizados. Na visão dos movimentos sociais europeus críticos, na mesma perspectiva de Zizek, as medidas de austeridade repetem a tentativa de redução do Estado Social, que deixa de responsabilizar-se frente às necessidades básicas do cidadão, mas não deixa de resgatar os bancos e agentes financeiros no momento de suas dificuldades. Aqui, a pessoa jurídica possui mais direitos e também prioridade em relação à pessoa física.

²¹ “Especialistas e políticos negligenciaram um fator: Deus. Enfim, a religião e, em especial, o protestantismo luterano. Filha de pastor [a chanceler alemã] Angela Merkel tem o sentido do pecado, como muitos de seus compatriotas. Há um modo alemão de falar do Euro que expressa a influência do Templo. E que não é, evidentemente, sem consequências sobre as soluções implantadas para socorrer a união monetária europeia” (tradução livre).

Segundo Odilon Guedes (2012), uma questão que se apresenta é se toda a economia mundial entrou em recessão e se, além da possível recessão, haveria uma depressão. Ainda no ano de 2008, Paul Krugman chamou a atenção para a possibilidade de uma depressão mundial:

Já estamos perfeitamente na esfera do que chamo de economia de depressão. (...) um estado de coisas como o dos anos 1930, em que as ferramentas habituais de política econômica – sobretudo a capacidade do Federal Reserve de estimular a economia, cortando taxas de juros – perderam toda tração... E, sem possibilidade de novos cortes na taxa de juros, não há nada para conter o ímpeto descendente da economia. O aumento do desemprego acarretará novos cortes nos gastos dos consumidores, que... já sofreram declínio ‘sísmico’. Gastos de consumo fracos acarretarão cortes nos planos de investimento das empresas. E o enfraquecimento da economia causará mais cortes de empregos, provocando novo ciclo de contração (KRUGMAN, 2008).

Krugman descreve o cenário atual como característico de um período de depressão, no qual as medidas econômicas habituais não apresentam os resultados esperados para evitar a contração da economia. Estar ou não em um período que os economistas possam classificar como recessão ou em mais uma fase de depressão mundial é um debate bastante específico que não modifica a lógica da compreensão de nosso contexto social. No entanto, essa lógica associa a redução do consumo com corte de investimentos e consequente aumento de desemprego. O desemprego é consequência necessária da crise do consumo.

Cortes em programas sociais são considerados legítimos, podemos deduzir, quando os pobres não são mais vistos como objeto de caridade, mas como um peso para o orçamento público. Políticas de austeridade, que geram desemprego em grande escala, não podem ser consideradas corretas se todo cidadão é entendido como detentor do direito ao emprego, mas sim se o desempregado for considerado um fracassado, alguém que não “alcançou êxito” no processo permanente de conquista e permanência em um posto no mercado de trabalho. Se o desempregado é visto como alguém no elo mais fraco do sistema econômico que paga pela necessidade de preservação do lucro do grande capitalista, desvela-se uma relação de injustiça. No entanto, se o desempregado é entendido como alguém que não teve méritos suficientes para permanecer empregado, sua demissão é uma justa punição.

Paulo Arantes, refletindo sobre o que ele designa como “onda punitiva contemporânea”, utiliza categorias de Z. Bauman e de L. Wacquant, classificando esta mentalidade de “punição dos pobres”, sejam eles “pobres livres” ou “pobres presos”. A escalada punitiva é entendida por Arantes como “categoria sacrificial” (aspas do autor), pois a massa pode ser “vilipendiada impunemente” (Wacquant) pois representa a derrota, a “vida fracassada” (Bauman) e precisa ser administrada. Uma dimensão punitiva que revela o atual curso do mundo, em um permanente estado de emergência, sacrificial por “punir por punir e nada mais, simplesmente

para fazer mal, e quanto mais, melhor” (ARANTES, 2014, p.148), que impõe a “expição” dos erros.

Desperta a atenção o uso de categorias tipicamente religiosas na análise das consequências sociais e da intencionalidade de certas medidas de caráter punitivo que se acentuam no contexto da crise, como forma de controle social, mas também de legitimação de políticas austeras, por exemplo. É também o contexto da crise econômica que levou o então primeiro ministro inglês Tony Blair a afirmar, em dezembro de 2008, que “é compreensível” que as pessoas não acreditem mais no capitalismo²². Quando as medidas econômicas previstas não são capazes de solucionar a crise econômica e suas consequências sociais, abre-se a possibilidade de uma crise de credibilidade na capacidade do sistema capitalista.

Para o filósofo Daniel Bensaïd (2009), “quando se deixa de acreditar no inacreditável, uma crise de legitimidade, ideológica e moral se soma à crise social, e acaba por estremecer a ordem política”. A crise atual, desde seu início em 2008, já não se configurava como uma crise “a mais”, que pudesse ser equiparada e combatida aos moldes da crise dos mercados asiáticos (1997) ou crise da bolha da Internet (2000).

Todas essas crises podem ser teoricamente compreendidas a partir de um sentido fundamental, pois “vinculam-se à irracionalidade do processo de acumulação de capital e da civilização que foi construída em torno dela nos últimos séculos, irracionalidade exacerbada nas últimas décadas” (GUEDES *et alli*, 2012). Mesmo que economistas críticos como Guedes apontem essa lógica como irracional, sua dinâmica está plenamente racionalizada em um processo de *inversão* de fundamentos, que lhe concede legitimidade, que sustenta, como se depreende da argumentação de Bensaïd (2009), a solidez da ordem política. Isto é, mesmo que possa ser considerada irracional de determinado ponto analítico, de alguma forma surge como racional e coerente, credível, legitimada de tal modo que colabora na manutenção da ordem política vigente. A crise econômica, associada à crise social e ambiental (BOFF, 2000b), que pode levar a uma crise de credibilidade do próprio sistema capitalista, pode ser caracterizada por uma “convergência de crises”, a qual expressa a estrutura do modelo civilizatório moderno, que amalgama a exploração capitalista com as formas de colonialismo europeu, articuladas por elementos de luminosa sedução.

Paulo Arantes, refletindo a partir do argumento de Baudrillard, afirma que a crise social expressa justamente a dúvida da capacidade dos governos gestores do capitalismo de cumprir suas “renovadas promessas de sempre acerca da integração (como poderia uma sociedade que se desmancha a olhos vistos integrar os ‘seus’ imigrantes?), emprego e proteção social...”

²² Entretien avec T. Blair, in « Le Journal du Dimanche », le 14 décembre de 2008.

(ARANTES, 2014, p.222). Arantes analisa um caso específico, o fato de dezenas de automóveis queimados por noite na França, em especial no “*banlieue*”²³ francês, tendo como ápice o final de 2005²⁴. Segundo ele, observadores jornalísticos respiraram aliviados quando, numa escalada descendente (900, 500, 200 veículos por noite), retornou-se à “normalidade” em que “apenas” 90 veículos são sacrificados todas as noites pela França.

Acompanhando Baudrillard, Arantes aponta a interrogação sobre essa normalidade que revela o fato cotidiano de “veículos sacrificados”, “uma espécie de chama eterna” que simbolicamente queima em “honra do Imigrante Desconhecido” (ARANTES, 2014, p. 220). Para ele, as novas classes perigosas estão violentamente forçando sua inclusão (desde sua realidade de exclusão) para o centro do capitalismo. Em que sentido um automóvel, que é uma mercadoria, pode ser considerado como sacrificado (*sacro facere*) em uma lógica de violência tida como normal? Se incendiar automóveis pode ser entendido em um caráter simbólico, como referência à violência das relações de exclusão social dos imigrantes que insistem na inclusão na sociedade capitalista, teríamos um símbolo da sacralização da sociedade de consumo ou uma emblemática violência de contestação?

Enquanto parte dos analistas prefere a hipótese de uma certa “esquizofrenia”, pela qual se contesta o capitalismo ao mesmo tempo em que se busca consumir as quinquilharias ofertadas pelo sistema, Baudrillard (2006) insiste na hipótese de desconfiança das promessas de inclusão feitas pelo capitalismo. Seria “toda a cultura ocidental no que tem de mais atraente para oferecer (carros, shoppings, escolas bem desenhadas, etc.) que está perdendo vertiginosamente seu poder de sedução, daí a queima geral...” (ARANTES, 2014, p.222).

Neste raciocínio, quem duvida das promessas capitalistas (demonstrando sua falta de fé), coloca em questão não apenas a capacidade capitalista de cumprir sua promessa de realização pelo consumo, mas também sua capacidade de se autolegitimar a partir do poder sedutor e fascinante das mercadorias. Ora, Bensaïd (2009) afirma que a crise atual é uma “*crise de fé*” nos princípios do sistema. Neste caso, surge entre diversas possibilidades a ideia de refundar o sistema capitalista ou combatê-lo. Os moldes atuais estão gerando um consenso da

²³ Região que inclui Paris e as cidades do seu entorno, a “grande” Paris.

²⁴ De fato, nos anos 2000, todas as noites dezenas de veículos automotivos foram queimados. A princípio, era a prática do roubo de veículos de luxo, para “passeios”, que terminava em o incêndio. Esta prática “evoluiu” para a simples queima de automóveis que são estacionados tradicionalmente pelas ruas francesas. No ano de 2003, por exemplo, cerca de 21.500 veículos foram incendiados, uma média de 60 por noite. Em 2005, no início de novembro, já se havia alcançado o número de 28.000 carros incendiados, uma média de 90 veículos por noite. Novembro de 2005 marcou a explosão de uma onda de violência que se expressou na depredação e incêndio dos automóveis franceses. Em 07 de novembro de 2005 constatou-se o ápice de 1.408 automóveis incendiados em uma noite. Os jornais franceses indicaram o retorno da normalidade na noite de 31 de dezembro de 2005, quando “somente” 333 carros haviam sido queimados (ARANTES, 2014, p.219-222).

“loucura sistêmica dos mercados” (BENSAÏD, 2009). Esta abordagem de Bensaïd é interessante, pois a compreensão racionalizada sempre aponta seu contraditório como irracional, louco. E exigiria fé nos princípios que fundamentam esta racionalização.

Seria um sistema articulado de fé e desconfiança, violência e sacrifício, racionalidade e loucura, legitimando-se por medidas expiatórias de pecado com promessas de redenção. É neste ponto de encruzilhada de categorias típicas do pensamento religioso que pensadores críticos dialogam com categorias do cristianismo. Claro que a busca por compreender o papel da fé na dinâmica do Capitalismo, como aponta Bensaïd, não é uma novidade. Muitos teólogos da libertação e alguns marxistas heterodoxos o fizeram. O custo em sofrimento, em miséria ou em vidas humanas de ações que parecem resultados de decisões técnicas inerentes ao sistema capitalista são compreendidos como sacrifícios necessários (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.292).

Se o uso das categorias religiosas e teológicas na legitimação da teoria econômica secular despertou a atenção de setores da Teologia da Libertação, também é interessante o papel ocupado pelas categorias de caráter nitidamente religiosas na elaboração das alternativas e, principalmente, na crítica do capitalismo. Por exemplo, Zizek quando debate uma alternativa à crise capitalista e à enorme concentração de renda, junto aos jovens acampados no “*Occupy Wall Street*”, afirma que o comunismo falhou, mas que a herança do cristianismo permite refundar alternativas igualitárias:

O que é o cristianismo? É o Espírito Santo. O que é o Espírito Santo? É uma comunidade igualitária de crentes que estão ligados pelo amor um pelo outro, e que só têm a sua própria liberdade e responsabilidade para este amor. Neste sentido, o Espírito Santo está aqui, agora, e lá em Wall Street estão os pagãos que adoram ídolos blasfemos (ZIZEK, 2011).

O que significa resgatar a “herança do cristianismo” para refundar alternativas? A ideia de denunciar como pagãos os investidores de Wall Street, adoradores de ídolos blasfemos seria legítima para criticar um sistema econômico? Acaso a legitimidade dessa crítica vem do fato da reflexão sobre a crise estar permeada por categorias analíticas típicas do universo religioso?

Portanto, parece-nos fundamental compreender esse quadro conceitual de legitimação, mas fundamentalmente de crítica econômica, expressa no pensamento de marxistas heterodoxos. Podemos nos perguntar se conceitos críticos advindos da teologia (hoje considerada ilegítima pela ciência moderna para análises sociais) tem potencial analítico e racionais válidos. Tais questões permitem entender o contexto de formulação da questão mais específica de nosso trabalho: *É possível entender o capitalismo como religião?* Em que medida essa proposição contribui na consolidação de um pensamento filosófico crítico?

O capitalismo possui uma face iluminada, sedutora, fascinante e seu revés é a violência, a exclusão, a morte, o sacrifício que não estão ocultas. As diversas crises, em grau cada vez maior de convergência, estão anunciadas. Se são compreendidas como sacrifícios necessários e redentores, realçam um fundamento religioso.

1.3 Contradição entre distinção e articulação da economia e religião

Rudolf Otto, em sua obra “*O Sagrado*” (1992), afirmava que a dimensão do sagrado, enquanto essência da religião, possui ao mesmo tempo a característica do “*tremendum et fascinans*”. Enquanto “*tremendum*”, exerce temor e poder, de forma mesmo violenta. Enquanto “*fascinans*”, tem caráter santo, gerando adesão e coesão (OTTO, 1992). Mircea Eliade, em “*O Sagrado e o Profano*” (1992), afirma que a manifestação do sagrado (hierofania) gera ritos e mitos que fundamentam o sacrifício, isto é, o sagrado e sua ordem exercem seu poder de forma violenta e fascinante sobre as pessoas humanas. Se seu funcionamento supõe fé, adesão e fascínio, a autocompreensão secular do capitalismo explicita sua real condição? Então, esta breve aproximação torna possível afirmar o capitalismo como religião? Somente entendemos essa relação analisando-a no quadro maior de referências da Modernidade e na complexidade da compreensão da religião no mundo moderno.

Procuramos demonstrar que nas ciências humanas constitui-se um senso comum de que seria evidente a distinção radical de campos entre economia e religião como uma formulação básica do pensamento moderno. Consolidou-se a tese de que a sociedade moderna se caracteriza pela irrelevância da dimensão religiosa. Também consolidou-se a derivação considerada lógica de que, se o capitalismo é um sistema econômico moderno, é secular e distinto da religião. Baseado nessas premissas, excluem-se *a priori* as propostas de estudo do “capitalismo como religião”. Superar esse contrassenso supõe debater o paradigma moderno.

Desse modo é significativo que um pensador crítico da Modernidade como Walter Benjamin proponha essa associação que pressupõe uma análise das contradições entre a autocompreensão da Modernidade sobre a distinção da vida em subsistemas autônomos e as formas em que, em seu funcionamento, um sistema econômico assuma características religiosas. Esta mesma crítica está presente no pensamento latino americano em um setor da Teologia da Libertação que identificamos como “Escola do DEI”.

Em síntese, por um lado, o pensamento crítico das ciências humanas modernas se compreende como adversa ao religioso, mas também há setores deste mesmo pensamento crítico que questionam esta lógica típica da Modernidade. O questionamento deste pressuposto inicia-se não no âmbito das teorias analíticas, mas na sensibilidade frente às vítimas que o sistema capitalista produz ao impor-se como única forma humana de existir. Consta-se que o capitalismo produz sistematicamente dominação, exploração, exclusão social e muitas vezes mata muita gente em sua dinâmica de funcionamento. Um sistema que se sustenta entre um Estado social mínimo, um Estado penal máximo e a criminalização da pobreza, no controle dos excluídos gera potencialmente desespero. Surgem amplas mobilizações que desvelam a insatisfação com a “normalidade” cotidiana da violência, que constituem um contínuo “estado de exceção” (BENJAMIN). Mas esta insatisfação não significa um rompimento com a legitimidade do capitalismo, expressando em muitos casos o desejo de participação plena no sistema.

Mesmo frente aos dados da realidade que demonstram a crueldade social do Capitalismo, o terror da violência e o horror frente às suas vítimas não diminuem a força e legitimidade do sistema, que continua a produzir fascínio e adesão. São duas faces que, opostas, se articulam unidas. É uma expressão da ambiguidade na qual a violência e exclusão estão relacionadas a um irresistível fascínio que mantém o desejo de participar, uma adesão que o reforça. A força mobilizadora que fascina as pessoas para sua adesão ao modo de vida capitalista estaria relacionada com o poder de sedução da mercadoria, pelo consumo. Esta hipótese demonstraria uma modificação do “espírito do capitalismo” (WEBER) que, ao consolidar-se como sistema de acumulação na produção e consumo de mercadorias, desdiferencia (JAMESON) as dimensões modernas da vida na dimensão econômica.

Pelo consumo, a mercadoria disciplina a vida na sociedade globalizada. Surge um padrão de normalidade no consumo, que não se reduz à operação mercantil da compra e venda, mas institui uma forma de viver (MARX). Não se trata de pura razão instrumental, mas de uma racionalidade que convence e gera apostas existenciais. A lógica do consumo e da ostentação de mercadorias proporciona a distinção social, o “reconhecimento” do outro pela posse e também autoestima. Pela aquisição de bens, o ser humano deseja superar sua condição atual e realizar-se plenamente. O consumo oferece felicidade plena na superação dos limites da vida humana. Desse modo, as relações de consumo não são apenas relação econômica, mas possuem uma dimensão espiritual (SUNG). É uma dimensão simbólico-religiosa que assegura o aspecto fascinante do sistema. Teríamos um funcionamento que questiona o pressuposto de autocompreensão moderna de seu carácter antirreligioso. Seria um resultado do próprio

fetichismo da mercadoria, que não é um simples bem, mas articuladora de aspirações, sucesso, felicidade e outros valores que concedem ao seu consumo um aspecto transcendente, fascinante, espiritual. No entanto, esta mesma mercadoria é a expressão concreta do caráter violento do sistema produtivo, seja pela objetivação do trabalho, seja a exploração econômica de seu verdadeiro valor (custo), na relação de exploração do centro sobre a periferia e do capital sobre a natureza.

O consumo da mercadoria, em sua dimensão fascinante, oculta a sua dimensão violenta. Como vimos na teoria de Bauman, é uma atração que elege e redime, mas também julga, condena e exige seus sacrifícios. Se não se adequar à normalidade capitalista é um comportamento criminoso, recebe tratamento cada vez mais cruel e sangrento, que reforça o quadro de desespero. Uma economia que se organiza pela concorrência sempre gera seus derrotados, como resultados sombrios de sua lógica.

Se o desespero é sensação generalizada, a violência e morte contra aqueles que não realizam o ideal do consumo são vistas como uma violência legítima, exemplar, necessária. Fascinados pelo feitiço do consumo, essa exploração, exclusão ou morte são consideradas como justas, legítimas e, ainda, como progresso e científico. São “sacrifícios necessários”, sempre considerados metáforas do funcionamento do sistema capitalista. Rigor, austeridade, esforços, sacrifícios, disciplinas, medidas doloridas estão associados às promessas de futuro, em que a expiação conduz à redenção. Uma lógica de sacrifício racionalizada de modo “laico e secular”? Ou o espírito do capitalismo produz uma aposta de fé que o legitima e, ao mesmo tempo, é onipresente e invisível?

Não se limita a metáforas, pois corresponde a uma lógica de funcionamento. Duvidar das promessas capitalistas, como do progresso e da realização humana pelo consumo, é demonstrar falta de fé, questionando não apenas a eficácia do modo de produção, mas também as categorias epistemológicas que o explicitam como racional. É uma crise de fé, que supõe uma crise na confiança na normalidade do sistema capitalista. Para compreender a contradição interna entre negação da relevância da religião (e sua radical distinção da economia) e uma lógica de funcionamento marcadamente religiosa, analisaremos alguns dos marcos teóricos da Modernidade que gera o quadro referencial da epistemologia que a crítica. Por isto, vamos rever o que constitui a Modernidade (realidade histórica e sua compreensão filosófica), bem como o paradigma da secularização, associado aos conceitos de desencantamento, laicidade e de utopia.

CAPITULO II – Capitalismo como Religião e seu potencial crítico da Modernidade

Neste capítulo procuramos apresentar as principais maneiras de relacionar teoricamente capitalismo e religião no paradigma da Modernidade, em especial a partir das diferentes teses sobre a secularização. Ao tentar demonstrar que a hipótese de secularização como saída e abolição da religião no mundo desencantado é uma opção de construção filosófica ideológica, tentamos indicar a complexidade da abordagem ao compararmos diferentes perspectivas sobre o que é a Modernidade na tradição filosófica geralmente aceita e a crítica de sua formulação a partir das periferias, na perspectiva sacrificial que aponta para a necessidade de compreender suas contradições.

Dentro do marco das contradições da Modernidade, a teoria da secularização, que também por tradição filosófica é aceita como saída da religião, e sua redução a uma dimensão da vida pessoal e privada precisa ser abordada a partir da pluralidade de estudos e da complexidade de fenômenos religiosos que emergem dentro mesmo das sociedades mais modernas e racionalizadas. A pluralidade de abordagens leva a revisar o conceito de desencantamento a partir da ideia de “luta dos deuses”.

Somente após este estudo, neste capítulo, podemos perceber na modernidade a constante racionalização, mas também recriação da dimensão religiosa, em especial no pensamento utópico que, em sua estrutura epistemológica, associa-se à dimensão religiosa, porém, especialmente à sua dimensão sacrificial.

2.1 Crítica do capitalismo no quadro teórico da Modernidade.

Perceber os limites da autocompreensão do capitalismo supõe compreendê-lo em sua relação com o quadro conceitual da própria Modernidade, da qual é um aspecto. Nossa proposta de analisar a dimensão religiosa do sistema econômico capitalista secular apresenta-se limitada e contraditória nos marcos da nova compreensão do mundo e da ciência que surge junto com o capitalismo na Modernidade. Por isto, tentaremos caracterizar a Modernidade

como tradicionalmente acontece na Filosofia europeia, bem como da noção de secularização formulada dentro dos marcos ideológicos dessa corrente filosófica. Em seguida, buscaremos dialeticamente uma formulação alternativa a partir dos filósofos latino-americanos, na perspectiva descolonial.

É comum caracterizar a Modernidade como um estilo, um costume de vida ou organização social, surgido na Europa a partir do século XVIII e que influencia as mais diversas realidades do mundo. Na Filosofia europeia, a Modernidade é compreendida como o modo do conhecimento que surge da ruptura com a “tradição” herdada da Escolástica, a partir de alguns deslocamentos teóricos²⁵ que se articulam pelo eixo da valorização da razão e da busca da autonomia de saberes. Esta mudança epistemológica resulta em repercussões sobre toda a sociedade ocidental.

Normalmente, o início do pensamento moderno está assinalado em René Descartes (*Discours de la méthode*, 1637) e a perspectiva cognitiva do “*cogito*”, derivada do método da dúvida hiperbólica. Entretanto, essa visão de mundo, que modifica o conhecimento socialmente válido e a ciência, consolida-se somente com as revoluções burguesas e em especial com a Revolução Industrial.

Nos anos 1980, Habermas dedica-se ao estudo filosófico da Modernidade, trabalho este que resultará, nesta mesma década, em sua obra “*O discurso filosófico da modernidade*” (2000). Habermas busca a caracterização do que seria a Modernidade, sua origem histórica e os pensadores que referenciam tal perspectiva. É uma tentativa de diferenciar o período da Filosofia Moderna da filosofia sobre a Modernidade.

Weber (1997; 2001) defende que a Modernidade é o surgimento da sociedade moderna. Isto em duas principais referências: a institucionalização/racionalização da ação econômica (a empresa capitalista e o mercado) e a administração racional com respeito a fins (a burocratização da vida no Estado e a ética utilitarista).

Habermas (2000) afirma que esses fatores não seriam suficientes para configurar a Modernidade se não se somassem os fatores apresentados por Durkheim, como o relacionamento reflexivo com as tradições (através da racionalidade instrumental), que perdem sua “espontaneidade natural” na universalização de normas de ação e generalização de valores. Desse modo, temos modelos de socialização que orientam a individuação e a “formação de

²⁵ Setores dos estudos filosóficos indicam como principais deslocamentos teóricos os promovidos pelas correntes do Humanismo Renascentista, como afirmam U. Nicola ou Reale e Antiseri. Outros descartam essa corrente pelo seu forte neoplatonismo e a profunda influência das “ciências ocultas” e outras formas de pensamento mágico. De qualquer forma, os princípios naturalistas difundidos por filósofos menos estudados como Agripa, Paracelso e Telésio tem sua repercussão nas elaborações teóricas de G. Bruno, T. Campanella e, também, G. Galilei, F. Bacon e J. Locke (NICOLA, 2005).

identidades abstratas do eu” (HABERMAS, 2000, p.04). Percebemos que Habermas valoriza o papel da subjetividade na abordagem do conhecimento (e da vida) na visão de mundo moderna. Neste sentido ele busca os antecedentes em Descartes, mas aponta apenas Kant como um grande precursor, centrando em Hegel a referência de “filósofo paradigmático da Modernidade”.

Vale destacar que, desde o próprio Hegel, as mais variadas correntes filosóficas apontam Kant e sua Ilustração como principal referência da Modernidade. Neste sentido, Habermas apresenta ampla argumentação visando a demonstrar que Kant expressa em sua teoria o que Hegel reflete, analisa e sistematiza. Para Habermas,

Kant exprime o mundo moderno em uma construção intelectual. Isso significa, apenas, que na filosofia kantiana os traços essenciais da época refletem-se como em um espelho, sem que Kant tenha compreendido a modernidade enquanto tal. É somente de um ponto de vista retrospectivo que Hegel pode entender a filosofia de Kant como uma autointerpretação decisiva da modernidade (2000, p. 29).

É Hegel quem indica a subjetividade abstrata como característica do pensamento moderno. Esta subjetividade deriva do *cogito* de Descartes e da figura da autoconsciência presente na razão humana, delineada por Kant (HABERMAS, 2000, p.26). Também é Hegel quem consagra o termo Modernidade²⁶ para designar a configuração intelectual que se conflagra a partir de fatos como a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa. A subjetividade teria papel de destaque no processo de “profanação” do sagrado, uma vez que transforma o mundo divino em objeto de análise. Na Reforma, frente à fé na autoridade e na instituição, surge a soberania do sujeito e seu discernimento (HABERMAS, 2000, p.26).

Habermas propõe quatro dimensões da subjetividade para caracterizar a Modernidade: o individualismo, o direito à crítica, a autonomia da ação e a própria filosofia idealista (2000, p.25). Por isto, seu pensador exemplar seria Hegel. O mesmo Hegel (2003) destaca que se em Descartes estabeleceu-se a certeza como a unidade de pensamento e ser, porém, será com Kant que o pensamento adquire plena consciência da subjetividade. Neste sentido, para Hegel, a filosofia de Kant corresponde teoricamente a *Aufklärung* e pode ser compreendida como central na Filosofia Moderna. Um processo de ilustração que supera a minoridade racional identificada com o pensamento mágico-religioso e com a necessidade de tutores e de subordinação intelectual.

²⁶ Alguns filósofos questionam o uso do termo Modernidade para caracterizar um período da Filosofia, uma vez que cada época se compreende como moderna. Assim, os pensadores da Escolástica também se denominavam Modernos. No entanto, desde Hegel, o uso deste termo consolidou-se, abstraindo-se a simples designação de “mais recente” ou “atual”.

Esta reflexão a partir das análises de Habermas procura demonstrar que qualquer conceituação sobre a Modernidade é uma opção frente a diversas possibilidades de articular os elementos que compõem o pensamento em questão, de acordo com “visões sociais de mundo”. Desse modo, existe uma construção teórica a partir de opções e pressupostos filosóficos na definição e interpretação da Modernidade. Como consequência, seria plenamente legítima a rearticulação de conceitos e a proposta de novos significados (justamente a forma de trabalho do método filosófico) a que se propõem os pensadores da filosofia descolonial.

Boaventura de Souza Santos define a Modernidade como “um paradigma sociocultural que se constitui a partir do século XVI e se consolida entre finais do século XVIII e meados do século XIX” (SANTOS, 2010, p.31). Ele inclui entre suas características o princípio do Estado e do mercado, mas também a regulação colonial e a *reificação* de pessoas no mercado. Inclui a missão civilizadora, derivada de sua noção de progresso, de superioridade e a violência para concretizá-la, que é o que constitui uma sociedade civil dividida em raças. Inclui a emancipação social, com a crescente racionalização da vida social, das instituições e do conhecimento condensados no conceito de progresso. Inclui a ignorância colonialista que “recusa o reconhecimento do outro como igual e o converte em objeto” (SANTOS, 2010, p.32).

Neste sentido, Boaventura reorganiza as características apresentadas pelos pensadores clássicos, buscando as implicações práticas de seus conceitos. Destaca a importância do progresso, desenvolvimento ou modernização que funcionam como totalidades hierárquicas, estabelecendo um caminho linear para construção de projetos sociais sempre considerados mais racionais e perfeitos. São frutos da razão instrumental. Esta articulação de fatores se consolida a partir da vitória da burguesia, na qual o presente é visto como repetição e o futuro como progresso deste mesmo presente, sem transformação (SANTOS, 2010, p.52). Ele afirma que é um processo histórico em que “a religião transita do *status* de raiz para o de opção, a ciência transita, inversamente, do *status* de opção para o de raiz” (SANTOS, 2010, p.56). Enquanto raiz, corresponde ao fundamento da sociedade tudo aquilo que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que dá segurança e consistência. Quando a ciência moderna assume a função de fundamentação social, a religião deixa de ser algo necessariamente aceita por todos, passando para a esfera das opções privadas, subjetivas.

Nesta concepção, a religião não corresponde nem significa a totalidade da vida humana, mas se relaciona com um grupo determinado, um certo aspecto da vida. A religião enquanto opção está localizada no âmbito do que é substituível, variável, efêmero, possível e indeterminado a partir das raízes. Na opinião de Santos, este deslocamento é possível, pois “ser

raiz ou ser opção é um efeito de escala e de intensidade. As raízes são a continuação das opções numa escala e com uma intensidade diferentes e o mesmo se passa com as opções” (SANTOS, 2010, p.66). Esta circularidade indica que raízes e opções não são tão autônomas quanto a divisão moderna em subsistemas faz parecer. Há uma autonomia sempre relativa, uma vez que a relação entre raiz e opção sempre gesta uma “nova constelação de sentidos”. Na Modernidade, quando a ciência ocupa o status de raiz, supõe modificação de escalas que indicam um “tempo de transição” (SANTOS, 2010, p.68).

Este processo inicia-se em Descartes e se consolida em Vico, tendo seu pleno desenvolvimento no Iluminismo. É importante averiguar se o deslocamento do status da religião, segundo Boaventura, constitui realmente uma modificação no papel da religião enquanto dimensão religiosa da vida ou não seria melhor explicitado pelo processo no qual as instituições eclesiais históricas perdem poder normativo, ao mesmo tempo em que outras estruturas sociais ocupam o status “raiz”, ocultando uma dimensão religiosa.

A descrição de Boaventura dialoga com a perspectiva de Enrique Dussel, que se propõe a uma análise descolonial do processo da modernização. Para Dussel (2005), temos duas perspectivas de compreensão da Modernidade: uma é eurocêntrica e autocentrada, a outra procura compreendê-la a partir das vítimas de sua implantação, a perspectiva descolonial.

Tradicionalmente a filosofia compreende a Modernidade na perspectiva eurocêntrica, pensada a partir dos filósofos que melhor expressaram sua forma de viver, representados por Descartes, Bacon, Galileu e Kant. Nesta compreensão, ocorreu uma virada histórica, a partir de fatos demarcadores como o Renascimento Italiano, a Revolução Industrial, as Revoluções burguesas (em especial a Revolução Francesa) e o Iluminismo. Os quatro filósofos e os quatro fatos históricos referenciais podem representar as quatro principais características que teriam centralidade na Modernidade: um novo sujeito epistêmico (*ego cogito*), um novo paradigma de ciência (o empirismo), uma nova aplicação da racionalidade (a razão instrumental) e uma nova postura frente ao outro (a emancipação).

Nesta hipótese de compreensão da Modernidade, seus valores fundamentais são a clareza e objetividade, a neutralidade do saber, o caráter de progresso/evolução proporcionado pelo avanço do saber instrumental, cumprindo assim um papel civilizatório, modificando aspectos culturais que seriam sempre, necessariamente, para melhor. Esta hipótese é eurocêntrica no sentido em que compreende todos os fatores constitutivos da Modernidade como exclusivamente europeus. Dussel (2005) considera esta visão, hegemônica no pensamento ocidental, bastante ingênua ao creditar a cultura europeia periférica no século XVI a capacidade de gerar no século seguinte, exclusiva e isoladamente, modificações estruturais

tanto na economia política como nas artes, filosofia, ciência e religião, baseados em premissas puramente internas.

Esta postura ingênua de compreensão da Modernidade é a que consideramos na filosofia contemporânea como “tradicional”, isto é, é a forma como normalmente se explica a Modernidade. No entanto, Dussel afirma ser uma *invenção ideológica* (2005, p.59). Seriam dois paradigmas contraditórios: o da Modernidade eurocêntrica (considerado “tradicional”, mas ideológico) e o da Modernidade compreendida em sua ambiguidade entre *ratio* emancipadora e como “mítica cultura da violência” (DUSSEL, 2005, p.65-66).

Para superar esta perspectiva europeia autorreferenciada na própria Europa, Dussel propõe uma análise dos diversos elementos que se relacionam externamente com a Modernidade europeia. Esta proposta crítica procura compreender os fenômenos a partir de suas origens, entendendo o contexto de surgimento no século imediatamente anterior, o século XVI, cenário das grandes navegações visando a superar o isolamento comercial da Europa com os centros comerciais de importância na época, a Índia e a China. De acordo com Dussel (2007), esta iniciativa resulta na invasão da América e na criação de um primeiro sistema mundial, interligando Europa, África e América em uma outra lógica de relacionamento: o *ego conquiro*. Quijano (2005) concorda com esta análise e afirma que este mesmo processo impulsiona dois sistemas que funcionam de formas articuladas: o colonialismo e o capitalismo. Articulam-se dominação pela divisão social do trabalho e pela divisão racial da humanidade.

Nesta articulação de sistemas, alguém desponta como superior, racional, pensante e emancipado e, simultaneamente, constitui-se o bárbaro, o inferior, o animal sem alma, menos humano e passível de ser orientado e dominado pelo superior. Para Dussel, a Modernidade possui conteúdos ambivalentes, em constante tensão, já que possibilita um processo de emancipação racional, mas justifica, neste mesmo processo, a práxis irracional da violência colonial, que possibilita a razão instrumental considerar o outro como objeto (cognitivo ou social). Permite também o combate a todas as formas de “trevas”, com toda a força possível, como meta de desenvolvimento e progresso. O que se entende por “trevas”, em oposição à luz da razão, pode ser a cultura do diferente, a religião, a moral, um pensamento filosófico, uma raça, ou qualquer manifestação simbólica que possa ser classificada como bárbara.

Nesta mesma linha de pesquisa, Andrade afirma que:

Desde su nacimiento la modernidad perpetuó un sacrificio ritual constitutivo de la subjetividad moderna occidental. (...) Razón, progreso y desarrollo son pilares del *logos* colonial. La figura mesiánica de la modernidad encubre su rostro depredador, cruel y sangriento (ANDRADE, 2012, p. 25).

O núcleo libertário da *ratio* está constantemente acompanhado da negação da alteridade, em busca de sua afirmação. A Modernidade seria constituída desses dois aspectos, a emancipação e a dominação (quando não da eliminação do outro), bem como tem sua origem não exclusiva na Europa, mas na atitude na qual a Europa afirma a si mesma na negação dos outros povos que geraram as condições materiais de sua Ilustração.

A oposição entre bárbaro e civilização não é nova, remete justamente aos povos gregos na Antiguidade, em seu momento de racionalidade helênica. O termo barbárie é utilizado em dois significados distintos, mas relacionados: “falta de civilização” e “crueldade”. Para Löwy, a história do capitalismo, em especial no século XX, permite perceber esta relação aparentemente contraditória: a “barbárie civilizada”. Normalmente, na filosofia política, como em Norbert Elias, o processo civilizatório se caracterizaria pelo controle da violência, quando não é mais exercida de forma “espontânea”, irracional e emocional pelo indivíduo, mas passa a ser limitada e monopolizada racionalmente pelo Estado. Neste sentido, quanto mais processo de modernização, menos barbárie.

No entanto, na Modernidade “o lado sinistro do processo civilizador e da monopolização estatal da violência se manifestou em toda sua terrível potência” (LÖWY; BENSÄID, 2000, p.47), com muitos exemplos de uso desproporcional da força bruta no lugar da razão, mas como resultado desta racionalidade. Para Löwy, combatendo a barbárie, a Modernidade “civiliza” barbaramente desde suas origens:

A história moderna, depois da conquista das Américas, parece uma sucessão de atos desse gênero: o massacre de indígenas das Américas, o tráfico negreiro, as guerras coloniais. Trata-se de uma barbárie “civilizada”, isto é, conduzida pelos impérios coloniais economicamente mais avançados (LÖWY; BENSÄID, 2000, p.47).

Não se trata da mesma barbárie que o projeto moderno combate. É, enquanto racional, integrante da civilização, “especificamente moderna, do ponto de vista de seu *ethos*, de sua ideologia, de seus meios, de sua estrutura” (2000, p.48). Revela-se, em todo caso, uma relação interna, oculta, entre Modernidade e barbárie, que tradicionalmente se compreende como oposta. Assim como Dussel aponta a ambivalência da Modernidade, nas contradições entre razão e violência, razão e combate às trevas, aos bárbaros, Löwy aponta esta relação na constituição de uma lógica mortífera da barbárie moderna como um mecanismo impessoal “sacrificador de vidas humanas” (LÖWY; BENSÄID, 2000, p.49).

Entre suas características da barbárie moderna, podemos apontar a

Utilização de meios técnicos modernos. Industrialização do homicídio. Exterminação em massa graças às tecnologias científicas de ponta. Impessoalidade do massacre (...) com o menor contato pessoal possível entre

quem toma a decisão e as vítimas. Gestão burocrática, administrativa, eficaz, planejada, “racional” (em termos instrumentais) dos atos bárbaros. Ideologia legitimadora do tipo moderno: “biológica”, “higiénica”, “científica” (e não religiosa ou tradicionalista) (LÖWY; BENSÄID, 2000, p.50).

Examinar as técnicas e a racionalização do sacrifício, do massacre e da eliminação leva a questionar a ideologia da *ratio* e de seu progresso civilizatório linear. É a própria dinâmica interna da racionalidade moderna, burocratizando e gerindo pela lógica da eficiência (e redução de custos) que produz a morte, a eliminação do outro e potencializa a geração de vítimas, isto é, institui a barbárie em sua versão racionalizada. Esta dimensão já estaria presente na análise de Marx, para quem o capitalismo, ao mesmo tempo, é portador do progresso histórico (desenvolvimento exponencial das forças produtivas, criando condições materiais para uma nova sociedade livre e solidária) e também força de regressão social, “fazendo de cada progresso econômico uma calamidade pública” (MARX, 1969, p.350).

A barbárie é intrínseca, que “reaparece, mas desta vez ela é gerada no seio mesmo da civilização e, de fato, é sua parte integrante. É a barbárie leprosa, a barbárie como lepra da civilização” (MARX, 1955, p. 245 apud LÖWY, 2013). Para Löwy, apesar de haver uma expressão clara de condenação da barbárie, a crítica de Marx é ambígua e insuficiente no que se refere à “dominação violenta e cruel dos povos colonizados, sua submissão pela força aos imperativos da produção e da acumulação do capital” (LÖWY, 2013, p.39).

Haveria certo deslocamento na compreensão de Marx que no “*Manifesto*” (2010, p.30-31) celebra como progresso a conquista de nações “bárbaras”, como uma espécie de mal necessário para a civilização, reproduzindo a ideia central da Modernidade. Mas, já em “*O Capital*”, no capítulo sobre a acumulação primitiva do capital, há crítica verdadeiramente radical dos horrores da expansão colonial: extermínio ou submissão dos indígenas, as guerras da conquista, tráfico de pessoas escravizadas, em que Marx constata que estas “barbáries e atrocidades execráveis não têm paralelo em qualquer outra época na história universal, em nenhuma raça tão selvagem, tão grosseira, tão sem piedade, tão desavergonhada como estas”, constituindo uma “infâmia” (MARX, 1969, p. 557-558, 563).

Vale destacar que para Löwy o progresso moderno não é apenas bárbaro, mas a barbárie é uma dimensão presente na Modernidade, mesmo que escondida, ocultada sob a luz da razão. É na perspectiva das vítimas geradas por este processo “civilizatório” que se percebe a dimensão de barbárie na Modernidade. Esse lado sinistro não é um detalhe, pois possui grande potência e se apresenta muitas vezes como uso desproporcional da força. Como “outra face” do mesmo processo, expressa a dinâmica de violência e fascínio, discutida no capítulo

anterior. Na análise de Löwy, a ideologia que justifica e oculta a barbárie, de tipo moderna, não é mais religiosa ou “tradicional”, seria de outro tipo.

A partir da mesma premissa da violência bárbara ocultada, Andrade afirma que a razão, o progresso e o desenvolvimento são os pilares do *logos* colonial da Modernidade que perpetua um aspecto sacrificial, com uma “figura messiânica” de “rosto cruel e sanguinário”. O uso de expressões tipicamente religiosas manifesta uma intenção retórica? É exatamente no que concerne à legitimação ideológica de tipo moderno que é necessário analisar se este tipo de discurso racional de justificação científica não possui realmente uma dimensão religiosa. Na teoria de Dussel, o caráter sacrificial está plenamente associado à estrutura interna da perspectiva civilizatória da racionalidade moderna²⁷.

A Modernidade tem um núcleo racional *ad intra* forte, como “saída” da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, *ad extra*, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo *mítico*, a “Modernidade” é justificativa de uma *práxis* irracional de violência (2005, p.60).

Este processo ocultado é caracterizado como mítico. Dussel tem consciência de que essa classificação destoa das análises da Modernidade, uma vez que o uso da razão moderna supõe-se isento de qualquer forma mítica ou religiosa (como processo de evolução da racionalização). Ele aponta que Horkheimer e Adorno, em 1944, em “*A Dialética do Esclarecimento*” (1985), definiram um certo nível mítico da Modernidade, o que não foi admitido por Habermas (2000).

Segundo Dussel, o “mito da modernidade” articula-se em torno do conceito de processo civilizatório. A civilização moderna, por seu processo de racionalização, autocompreende-se como mais desenvolvida e superior. A superioridade racional impõe a tarefa moral de emancipar os mais primitivos, pré-modernos (bárbaros). Emancipar é levar o progresso, desenvolver o uso da razão instrumental à europeia. Quando o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a *práxis* moderna deve exercer o senhorio de sua superioridade (dominação) empenhando a violência (a guerra justa colonial)²⁸.

²⁷ Como dimensão moderna, não é exclusiva do capitalismo, mas teria se expressado também no projeto de socialismo burocrático da URSS.

²⁸ Para Dussel (2008), a Modernidade tem seus antecedentes na “Modernidade Temprana” Espanhola e Portuguesa. Neste sentido, já dizia Sepulveda: “Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que por sus virtudes y por la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud” (1967, p. 85). E também: “Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara [...] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que

Esta dominação violenta produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), e é considerada necessária e inevitável, “com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc.)” (DUSSEL, 2005, p.62). No entanto, a responsabilidade pela violência é da própria vítima, que tem a “culpa” de se opor à civilidade - Kant fala da imaturidade “culpável” (*verschuldeten*) (1974). Estes “sofrimentos ou sacrifícios (os custos)” são inevitáveis no processo de “modernização” dos seres humanos considerados pré-modernos, “atrasados” (para Kant, *unmundig*: imaturo, rude, não-educado).

Se considerarmos a barbárie civilizatória a

partir do mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as “vítimas” da “Modernidade”) como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria “Modernidade”) (DUSSEL, 2005, p.63),

é possível questionar o mito da Modernidade, descobrindo a inocência da vítima no sacrifício. Assim, a inocência da vítima inverte a culpa e descobre a Modernidade como responsável pela violência sacrificadora. Não é simplesmente perceber uma *estrutura mítica*, mas revelar sua estrutura religiosa sacrificial. Há um aspecto irracional (sacrificial) que está presente na racionalidade moderna, que não é percebido como tal, devido ao ocultamento mítico.

Esta compreensão da Modernidade não é muito diferente da análise de Franz Hinkelammert, que vê uma fundamentação *mítica* na Modernidade, que não seria contraditória ao processo de racionalização e secularização, mas seu complemento. (2008). A Modernidade seduziu e encantou com suas promessas de emancipação racional e, uma vez implantada como paradigma de compreensão, anula violentamente qualquer outra possibilidade. O processo de implantação do mundo moderno seria compreendido como um labirinto.

El laberinto, si es suficientemente complicado, es un lugar del cual resulta imposible encontrar la salida. Tiene una salida, pero hay tantos caminos que se cruzan y que van en curvas in sospechadas, que prácticamente la salida es imposible. Por eso es un lugar desesperante, si no hay orientación hacia la salida (HINKELAMMERT, 2008, p.05).

Nesta compreensão, o pensamento racional aderiu ao paradigma da Modernidade fascinado por suas luzes (rationais), desconhecendo seu lado oculto (violento). Não se sabia

los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades” (SEPÚLVEDA, 1967: 87).

que era um labirinto. Quanto mais procura alternativas à Modernidade, sempre esbarra em categorias conceituais modernas. Sabe-se que há saída, porque houve porta de entrada. Hinkelammert diz que “certamente há saída. Se não houvesse, não seria um labirinto, mas um inferno” (2008, p.06). Interessante que o filósofo francês René Schérer tem semelhante impressão quando afirma que:

Nous sommes (...) enfermés dans le cercle infernal de la société marchande, devant le butoir et la fin d’une histoire pour laquelle nous n’apercevons plus d’échappatoire, de dehors. La société marchande étendue à une mondialisation intégrale ne nous offre plus d’issue. Nous n’avons plus de dehors, à la foi géographiquement, économiquement, matériellement et spirituellement²⁹ (in BENSÁID, 2011, p.09).

Se não há escapatória, se não há um “fora” da sociedade de consumo, então a globalização é infernal. A globalização estende-se de tal maneira que não haveria como estar fora de seu paradigma, seja este fora geográfico, econômico, material ou espiritualmente. Mas para Schérer, há um final. Hinkelammert aponta que é necessário encontrar o “fio de Ariadne”, reconstruindo os passos que permitiram a implantação de um modelo único de racionalidade instrumental. Seria necessário resgatar os antecedentes não apenas históricos, mas de outras racionalidades que gestaram o paradigma atual.

2.2 A ideologia secular da Modernidade.

Compreender o capitalismo, em uma perspectiva crítica, supõe compreender sua ambivalência, nos aspectos de sua prática bem como em seu quadro de categorias conceituais. Como vimos, essa ambivalência está diretamente relacionada a características constitutivas do paradigma da Modernidade e precisa ser compreendida em sua complexidade.

Segundo Löwy, a Modernidade possui características que foram sagazmente intuídas por Max Weber, permitindo-nos analisar o capitalismo dentro de seu quadro de referências: um mundo moderno, que se pretende desencantado, secularizado, orientado somente pela racionalidade instrumental, cuja marca de racionalização aparece como burocracia em diversas esferas da vida, no cálculo de utilidade, na crença na evolução, na quantificação das relações humanas, na diferenciação de esferas, mas apoiada em um politeísmo de valores (LÖWY,

²⁹ “Nós estamos presos em um círculo infernal da sociedade de mercado, antes do prazo e no final de uma história da qual não encontramos mais escapatória, um lugar fora. A sociedade de mercado ampliada a uma mundialização integral não nos oferece nenhuma saída. Nós não temos mais um de “fora”, nem geográfica, econômica, física e espiritualmente” (tradução livre).

2012a). Ele afirma que a compreensão de Weber é controversa pela sua ambiguidade em relação às manifestações centrais da Modernidade: o Estado burocrático e a Economia capitalista. Mas esta direção nos aponta que a crítica ao sistema capitalista supõe mais do que uma crítica de âmbito econômico, mas pressupõe a compreensão desse quadro de valores da Modernidade e de sua fundamentação.

A autocompreensão moderna (e capitalista) atinge sua elaboração clara como ideologia no Iluminismo. Propondo a identificação entre razão instrumental e racionalidade humana, decretam este paradigma como única forma de conhecimento legítima, condenando toda tradição de pensamento anterior ou conflitante com suas categorias básicas. Esta razão instrumental afirma-se no combate à filosofia escolástica e na relação entre fé e razão. Entretanto, se no Iluminismo a razão instrumental ganha uma ideologia e legitimidade absoluta, no Positivismo qualquer outra possibilidade de conhecer a vida humana passa a ser considerada anticientífica e pré-moderna, devendo ser superada e combatida.

Este é o contexto de interpretação da postura antirreligiosa da ciência burguesa e a desconsideração como fútil, inútil ou infantil das reflexões metafísicas da filosofia ou da teologia. Assim, na Modernidade, a razão é contraposta à religião. Nesta ideologia iluminista-positivista, o mito é o falso e o teológico é o mágico, uma característica pré-racional que necessariamente deve ser superada.

Qualquer proposta de crítica teológica ao sistema capitalista é *a priori* questionada em sua legitimidade. O pensamento religioso visto como pré-racional logo passa a ser compreendido como irracional associado ao mágico enquanto não científico, ao mítico como falso, fantasioso, folclórico, e sua dimensão mística como emotiva, ilógica, antirracional. Questionado em sua legitimidade epistemológica, muitas vezes discursos teológicos aproximam-se da metodologia da ciência moderna, buscando revestir-se de autoridade para sua análise. Incorporam métodos positivistas e conceitos iluministas sobre a religião que limitam a compreensão teórica do fenômeno religioso e impedem a compreensão da dimensão religiosa do sistema social para além das instituições religiosas.

Desse modo, o religioso é estudado na perspectiva de sua superação racional e reduzido à manifestação ritual e institucional, quando não própria do senso comum e do folclore popular. Fenômenos religiosos de maior abrangência são compreendidos como retorno ao pré-moderno ou expressões de questões fora de época. Nessa problemática, ao delimitar o campo de nosso estudo na temática da articulação entre religião e capitalismo, queremos trabalhar no nível acima de compreensão do sistema capitalista, o nível de seu paradigma epistemológico, a

Modernidade, e, também, dos valores transcendentais que fundamentam e legitimam essa epistemologia.

2.2.1 A constituição e crítica do paradigma da secularização

Se assim como a Modernidade o capitalismo se compreende secular como livre da religião, precisamos compreender analiticamente o próprio conceito de secularização e refletir sobre de que maneira uma modificação conceitual desta categoria modifica também o sentido do estudo das relações entre religião e o capitalismo.

Torna-se evidente que, se temos um pressuposto de que a secularização retira a religião das relações sociais, políticas e econômicas, demonstrar a complexidade do paradigma interpretativo da secularização pode levar à compreensão da falácia deste pressuposto que opõe em dualidade o secular e o religioso.

O sociólogo Olivier Tschannen diz que o “paradigma da secularização” dominou grande parte dos estudos de religião, em especial na perspectiva das ciências sociais. Em sua obra *“Les Théories de la sécularisation”* (1992), que foi recebida nos meios acadêmicos como um livro de grande importância enquanto pesquisa documental, Tschannen percorre as principais referências das ciências sociais da religião, de H. Spencer a Bryan Wilson, passando por Max Weber e Peter Berger, em busca dos eixos dessa teoria da secularização. No entanto, em sua principal linha de conclusão, o autor afirma que encontra um paradigma, mas não uma teoria.

Para Tschannen, as mais diferentes formulações demonstram-se incompatíveis ao nível teórico, mas que, se pensadas em um nível paradigmático, surge uma clara coerência. Assim, teríamos um paradigma historicamente construído que se impõe como uma ilusão de teoria, baseado em um conceito ambíguo. Tschannen (1992) diz que o conceito de secularização foi usado pela primeira vez fora do contexto estritamente religioso em 1646, na preparação do *“Tratado de Vestfália”*³⁰, na qual se prepara para retirar parte das terras da Igreja. A propriedade religiosa passaria para a gestão “secular”. Antes disto, a palavra estava prevista no

³⁰ A chamada “Paz de Vestfália”, também conhecida como os Tratados de Münster e Osnabrück (ambas as cidades atualmente na Alemanha), designa uma série de tratados que encerrou a Guerra dos Trinta Anos. O Tratado Hispano-Holandês, que pôs fim à Guerra dos Oitenta Anos, foi assinado no dia 30 de janeiro de 1648 (em Münster). Já o tratado de Vestfália, assinado em 24 de outubro de 1648, em Osnabrück, entre Fernando III, Sacro Imperador Romano-Germânico, os demais príncipes alemães, França e Suécia, pôs fim ao conflito entre estas duas últimas potências e o Sacro Império. O Tratado dos Pirinéus (1659), que encerrou a guerra entre França e Espanha, também costuma ser considerado parte da Paz de Vestfália, uma vez que são acordos que marcam a ascensão política da França frente à decadência do poder da Espanha.

direito canônico designando a modificação de status da consagração do clérigo em passagem para o “estado” laico, isto é, a condição de leigo.

Hoje o uso do termo secularização está associado a “retirar a religião da cultura”, mas é uma ideia construída sempre em relação ao cristianismo e compreendida a partir das marcas do cristianismo presentes na Europa, em uma cultura impregnada de herança cristã. O paradigma da secularização se teria construído a partir de diversas modificações, como a popularização de uma ideia de que o mundano não é exclusivo do diabólico, nas transformações que levam à racionalização, no positivismo e, ainda, na difusão da crença de que as crises de fé devem ser resolvidas na adaptação à realidade nova, não no retorno ao passado (TSCHANNEN, 1992).

Dentre as ideias defendidas pelo autor, está a hipótese de que houve importante influência de teólogos sobre a formulação teórica de sociólogos (tendo como exemplo importante a influência de Troeltsch sobre Weber), influência que não está oculta em suas obras. Isto é, o teológico é fonte e argumento para a teoria sociológica. Outro argumento de Tschannen é que o conceito de secularização se impõe mais facilmente à sociologia em ambiente de cultura católica.

É certo que secularização é um conceito chave da Modernidade, mas tem uma noção incerta, na qual se fundamentam teorias diversas e muitas vezes contraditórias nos estudos da religião nas sociedades modernas. Em geral, é preciso compreender a secularização em referência a ideia de tomar distância em relação à instituição religiosa e às suas autoridades. O processo de redução da tutela das Igrejas sobre a sociedade que resulta na diferenciação moderna entre instituições. Esta, que regula a vida, entre esferas econômicas, políticas, culturais, religiosas, etc, leva à redução da capacidade de normatização e influência sobre a totalidade da vida das pessoas. Por isto, indicaria também a perda do sentido religioso em uma sociedade guiada pela razão científica e tecnológica.

Hervieu-Léger afirma que, do ponto de vista da teologia, quando os teólogos analisam esse processo, temos duas posturas básicas: por um lado, alguns veem essa nova situação como oportunidade para um cristianismo mais “maduro”, “adulto”, como opção e adesão consciente de cada pessoa. Por outro lado, parte dos teólogos vê nesse processo a catástrofe moderna de um mundo que se afasta da verdade e precisa ser combatido. No entanto, no campo das ciências sociais, a compreensão da secularização se torna mais polissemântica, classificada em três momentos possíveis por D. Hervieu-Léger, na tentativa de demonstrar a dinâmica na qual este conceito foi apropriado e ressignificado pelas ciências sociais modernas. Em nossa hipótese, compreender a complexidade desta categoria-chave na autocompreensão da

sociedade Moderna permite demonstrar os limites de uma oposição entre capitalismo e religião, com várias possibilidades teóricas de aproximação conceitual.

A primeira abordagem entende a secularização como o processo de racionalização e da individuação, características das sociedades modernas como efeito da desinstitucionalização do religioso. Nesta linha estariam Weber, para quem em um mundo desencantado pela ciência e pela técnica, se esvai a “plausibilidade de grandes construções religiosas de sentido” (HERVIEU-LÉGER, 2010, p.1151). Assim a religião torna-se escolha privada e plural.

Nessa mesma compreensão, Durkheim acentuou o processo de laicização pelo qual instituições sociais se emancipam da tutela da religião, de suas ideologias e regramentos. Assim a secularização tem ênfase na laicização, que é um efeito sobre a sociedade, mas também sobre os próprios fiéis que permanecem religiosos. São duas linhas de interpretação clássicas, de grande influência, marcadas pelo seu contexto de origem. A hipótese do alemão Weber faz da Reforma Protestante seu evento fundador. O segundo, o francês Durkheim, tem como ponto de referência os eventos da Revolução Francesa (referência para o também francês A. Comte).

Nesta linha de interpretação, a “perda do religioso” foi vista como uma condição necessária para a modernização das instituições das esferas política e cultural. Para Tschannen (1992), de modo geral, toda teoria de secularização articula a relação entre o progresso da ciência e da técnica e a democracia política, com a redução da presença englobante da religião na sociedade. Assim, a perda do religioso está associada a uma visão positiva da emancipação pela razão e à conquista moderna das autonomias do conhecimento (epistemológica) e das opções de escolha moral (ética). Segundo Hervieu-Léger (2010), essa conceituação de secularização está sempre associada a uma visão geralmente pessimista do destino desencantado das sociedades contemporâneas.

Nas pesquisas do filósofo Marcel Gauchet, algumas versões desta linha de interpretação da secularização indicam o papel do judaísmo e do cristianismo na emergência histórica do pensamento autônomo. A autonomia e o processo de redução do religioso seriam fortemente marcados por aspectos internos das religiões judaico-cristãs (GAUCHET, 1985). Esta relação não é nova, já que diversos pesquisadores trabalham com a premissa de que o pensamento cristão está mais presente na Modernidade do que se espera de uma sociedade secularizada. Já em Hegel encontramos a afirmação, em sua “*Filosofia do Direito*” (2003), de que o cristianismo é origem da Modernidade.³¹

³¹ Está no parágrafo 124 da *Filosofia do Direito* de Hegel (2003).

Segue de perto o argumento de Gauchet o também filósofo Frédéric Lenoir, indicando a matriz em comum da Modernidade com o cristianismo. Na hipótese de Lenoir, os pilares da Modernidade são derivados como consequências diretas (e não rupturas) dos fundamentos teóricos do cristianismo. Defende que o Iluminismo adere boa parte de seus conteúdos do pensamento cristão, embora tente dissimulá-lo por uma postura de aspectos antirreligiosos resultados da confrontação sociopolítica.

O humanismo moderno com a defesa da dignidade humana e da liberdade de consciência, teria origem nas ideias de Jesus, que ressoaram em seu movimento e no cristianismo histórico. Defendendo a tese de Marcel Gauchet, apresenta o cristianismo como religião de saída das religiões, uma vez que seu ideário seria superior às instituições religiosas, bem como possui um valor universalmente válido, mesmo para quem não compartilha de crença religiosa. Neste sentido,

il est erroné de vouloir opposer le christianisme à la modernité. On peut certes opposer la modernité à l'institution catholique qui a lutté contre l'émancipation de la société de sa tutelle, mais certainement pas au message des Évangiles et à certains de ses développements historiques et intellectuels (LENOIR, 2007, p.20-21).³²

Desse modo, a oposição correta seria entre instituição eclesial católica, fundamentada teoricamente em uma cristandade imperial, e o Iluminismo, mas não haveria contradições fundamentais entre a mensagem dos primeiros cristãos (os princípios de Jesus) e certos fundamentos da Modernidade. Boa parte das formas de cristianismo historicamente conhecido e sua produção intelectual não confrontaria com os valores modernos.

A estes temas fundantes da Modernidade, presentes já no cristianismo, Lenoir (2007) denomina “matriz do mundo moderno”, e destaca entre eles a defesa da igualdade, da liberdade do indivíduo, as ideias de justiça social e mesmo a separação dos poderes civis e religiosos. Lenoir inclui ainda a origem da noção de progresso, baseada na “História da Salvação” e nos milenarismos, e a importância do uso da razão, como desenvolvido na Escolástica. Para esse filósofo francês, é paradoxal que a Modernidade, com seus elementos fundamentais, como a razão crítica, a autonomia do sujeito, a universalidade, a laicidade, etc., seja uma emancipação do cristianismo e um retorno contra ele mesmo (LENOIR, 2007, p.197-198). Este paradoxo está também na teoria de Gauchet, que entende a secularização como nada menos que uma “saída da religião” (GAUCHET, 1985).

³² “é um erro querer opor o cristianismo à modernidade. Pode-se opor a modernidade à instituição católica que lutou contra a emancipação da sociedade de suas tutelas, mas certamente não à mensagem dos Evangelhos e a alguns de seus desenvolvimentos históricos e intelectuais” (tradução livre).

Hervieu-Léger afirma que essa perspectiva de redução (ou saída) da religião é geralmente confirmada pelas pesquisas empíricas em sua dupla dimensão: uma objetiva, da laicização das instituições, e outra subjetiva, da maneira como as consciências individuais se relacionam com as normas religiosas. No entanto, o limite de sua abrangência é questionado a partir de fatos históricos, que foram diversas vezes considerados exceções, não pouco significativas, como a revolução islâmica iraniana (um país de rápida modernização) ou a importância das Igrejas Evangélicas nos Estados Unidos da América (EUA) que, segundo Tank-Storper, “questionam até o fundamento mesmo do princípio da modernidade” (2010, p.743), que seria a emancipação do político, da esfera pública frente à religião.

Para analisar a modernização e a secularização nos EUA, teria maior força uma segunda linha interpretativa do fenômeno da secularização, que é a compreensão da secularização como desregulamentação institucional do religioso, com a disseminação de crenças e o fim das “pertencas”.

Esta segunda linha interpretativa surge de releituras do modelo anterior por volta dos anos 1970, no período marcado pela crise econômica (ruptura da confiança no crescimento econômico) e implantação do modelo neoliberal. Segundo Danièle Hervieu-Léger é, ao mesmo tempo, um momento de emergência espiritual e religiosa por todo o mundo, incluindo a Europa do Leste (2010, p.1153). A religião, que parecia privatizada, ressurgiu no espaço público. A força de crenças e de práticas religiosas contradiz diretamente os “*canons*” da racionalidade instrumental dominante.

Enquanto os fenômenos religiosos estão localizados em terras do islã ou da Europa do Leste, muitos teóricos interpretam como expressão de protesto político e cultural “antimodernos” em resistência às novas tendências da globalização neoliberal (por ex. JAMESON, 2001). Mas quando esses fenômenos aparecem no coração dos países do centro (EUA e Europa) sob forma de “religiosidade emocional centrada nas manifestações do sobrenatural na vida dos crentes convertidos” (HERVIEU-LÉGER, 2010, p.1153), isto é, os movimentos carismáticos, neopentecostais e, principalmente, sob a forma de movimentos políticos religiosamente inspirados, torna-se impossível manter a chave de equivalência entre o desencantamento racional, o grau de modernidade de uma sociedade e a “perda” da religião.

Em contexto social em que há novos movimentos religiosos, a revitalização de práticas da religião popular, a expansão de crenças esotéricas ou de religiosidades seculares associadas ao fato contínuo da desqualificação social e cultural das instituições religiosas históricas, ter-se-ia então a necessidade de novos conceitos para as ciências sociais. Este cenário apresenta-se paradoxal pois “a Modernidade, mesmo nos lugares em que parece mais triunfante, oferece

condições extremamente favoráveis à expansão da crença e à emergência de novas formas de religiosidade” (HERVIEU-LÉGER, 2010, p.1153). Desse modo, nesta segunda linha interpretativa, a secularização seria menos “fim da crença” e mais caracterizada pela desregulamentação institucional do crer religioso.

Os teóricos, nesse segundo momento interpretativo, buscam possível explicação *ad intra* ao pensamento moderno. As sociedades modernas aceleram vertiginosamente a velocidade das mudanças e, ainda, parece não haver nenhum limite para a capacidade do conhecimento científico e tecnológico, isto é, novas possibilidades surgem sem cessar. Essas premissas desorganizam os sistemas de significação que permitem dar sentido à experiência do mundo e causariam como consequência uma grande instabilidade simbólica profundamente angustiante. Desse modo, como resultado da própria Modernidade, as novas formas de crença ganham força ao responder a esta incerteza, tentando atribuir um sentido a este mundo (moderno) sempre novo.

Tank-Stoper destaca como fato importante que as novas manifestações religiosas não recrutam seus adeptos necessariamente entre os “excluídos” da modernização, mas “ao contrário, bem mais frequente estão aqueles implicados no progresso da racionalidade técnica, como os operadores de informática ou as profissões paramédicas” (2010, 743). Constata-se que é nas sociedades modernas, que são mais submissas a uma racionalidade instrumental desencantada e também a um universo de incertezas, que encontramos um lugar propício para as crenças “irracionais” proliferarem ao infinito.

Um tipo de resposta a esse paradoxo representa uma forte tendência nos anos 1980. São as teorias de “retorno do sagrado” (da “revanche de Deus” ou do “retorno da religião”, variando de acordo com a ênfase e abrangência da análise). Essas teorias, no entanto, não explicam como aumentam expressões de crenças na sociedade, mas ao mesmo tempo diminui a institucionalização religiosa. Outro tipo de análise supõe a clara necessidade de reavaliação do processo de modernização, em seus processos de rupturas e retornos que freiam ou contrariam o processo de racionalização moderna. As teorias lineares (marxistas ou liberais) seriam incapazes de prever estes “acidentes de percurso”, que são o “retorno do religioso” como uma espécie de dessecularização.

Esta leitura costumeira sugere que crises conjunturais do capitalismo, mais ou menos duráveis ou profundas, levariam à reafirmação do religioso. Mas, quando a sociedade reencontrasse seu curso “normal”, a secularização se imporia novamente. Assim, o chamado “retorno do religioso” seria um acidente temporário no percurso rumo à racionalização. No entanto, é preciso notar que não se trata de um “simples” retorno, uma vez que não temos um

retorno “à ordem antiga da tradição” (TANK-STORPER, 2010, p.743). A religião contemporânea que emerge nesse cenário não é igual à paisagem religiosa “pré-moderna” e nem mesmo exclui a sequência de uma tendência de secularização.

Assim, outra maneira de enfrentar este paradoxo está nas teorias pós-modernidade, submodernidade e ultramodernidade³³. Não são teorias homogêneas (algumas vezes estão em oposição), mas em geral têm em comum a ideia de que a subjetividade individual fragiliza os “grandes relatos” das grandes instituições de sentido e geram espaço para a proliferação de “pequenos relatos de crença”, como narrativas construídas como expressão do individualismo e da cultura da autenticidade.

Nessa perspectiva, diz Hervieu-Léger, o conceito se modifica e

a secularização é agora definida como o processo da desregulamentação institucional da religião, que decompõe os códigos de sentido prescritos pelas autoridades religiosas e autoriza a livre reutilização pelos indivíduos dos recursos simbólicos oferecidos pelas tradições (HERVIEU-LÉGER, 2010, p.1154).

Desse modo, seria efeito da Modernidade (pós, sub, ultra ou hipermodernidade...) a redução dos espaços da instituição religiosa, das grandes significações (grandes relatos de sentido), mas esta “comunitarização individualista” não faz desaparecer as formas tradicionais de seita e de igreja. Ao contrário, asseguram espaço para ambos, bem como para os elementos simbólicos das religiões tradicionais que continuam a permear as diversas esferas da vida em um processo de reapropriação individual.

Nessa concepção de secularização, mesmo nas sociedades com aparência de mais laicizadas, mantém-se a “impregnação religiosa tradicional das mentalidades, das práticas e das instituições” que conservam, de fato, “uma profundidade que não se pode subestimar” (HERVIEU-LÉGER, 2010, p.1155). Esta reconfiguração das tradições na forma individual mais uma vez evidenciam a crise das Instituições religiosas (que antes eram chamadas de “a religião”, seja católica, luterana, judaica ou outra), que abrem espaço para a emergência de uma sacralidade difusa, mas também para a chamada “religião civil”, que surge como proposta secular de um “contrato básico” ante certos valores fundantes considerados inegociáveis. Seu conceito remonta ao filósofo Jean-Jacques Rousseau (2007), como a garantia dos laços sociais que viabilizam o “viver juntos” da comunidade de cidadãos. Seria uma religiosidade, em tese

³³ Hervieu-Léger, autora cujo raciocínio acompanhamos nesta parte da pesquisa, prefere o conceito de “Alta Modernidade” que, análogo à diferenciação que tradicionalmente se propõe na Escolástica, representa um momento, dentro de um contexto mais geral, de diferenciação ou aprofundamento de características, sem representar uma ruptura de época.

genérica, com valores simplificados, com vocação para uma moral cidadã³⁴, que poderiam ser identificados em diferentes contextos nacionais.

Jean-Paul Willaime afirma que a religião civil recobre os fenômenos de piedade coletiva e as múltiplas maneiras nas quais se sacralizam o “ser juntos” (*être-ensemble*) de uma determinada coletividade (WILLAIME, 1993). Teriam por função legitimar a ideia de nação e de unidade de um povo utilizando-se de mitos de origens, de histórias edificantes e de ritos públicos.

A religião civil poderia ser percebida, no caso francês, com uma matriz essencialmente laica (Willaime apresenta a hipótese de uma “laicidade católica”), que teria como origem a Revolução Francesa, passando pela Concordata de 1905. Mas estaria presente também, de certa maneira, nos EUA. Segundo Sébastien Fath (2004), seria percebida em um conjunto de crenças e ritos (supraeclesiais - instituições) que sustentam a noção de um mandato de Deus coletivo que unifica e dá sentido à construção do modo de vida americano (*American way of life*). Os dispositivos que estruturam essa religião civil encarnam os elementos da cultura religiosa “*White, Anglo-Saxon and Protestant*” (WASP). No caso estadunidense, a religião civil não enfatiza a sua laicidade, mas outra variante das liberdades individuais, que é a pluralidade religiosa.

Constituiria o epicentro ritual a festa de “Ação de Graças”, mas incluiria também outras comemorações cívicas. Supõe um acento sobre a fé e a oração, enquanto práticas, e a necessidade da crença para ser um bom cidadão. Baseia-se no dogma da decisão individual, mas alicerça uma construção coletiva do “*American Dream*”, na perspectiva messiânica. Segundo Sébastien Fath (2004), a secularização progressiva não impede que esses dispositivos funcionem mesmo que articulados na pessoa do presidente da república ou na figura de Tio Sam.

Mas o estabelecimento de religião civil seria capaz de explicar o abrangente fenômeno da permanência da matriz religiosa em sociedades secularizadas? Uma terceira possibilidade teórica de abordar essa questão é a sua compreensão da secularização como “exculturação religiosa”, buscando os traços de persistência e decomposição do “trabalho civilizacional” das tradições religiosas. Mais uma vez é a Europa o lugar de pesquisa que oferece um esquema “tipo-ideal” dessa análise, no qual as instituições religiosas denominacionais mais sofrem suas perdas. Portanto, o processo de subjetivação religiosa na esfera privada não enfraquece os

³⁴ Não se confundiria com as chamadas “religiões políticas” como designa Emilio Gentile (2005), para expressar fenômenos decorrentes dos regimes totalitários como o nazismo, o fascismo e o estalinismo em processos de idealização extrema de projetos políticos implantados por Estados totalitários, como uma espécie de religião secular (cujo conceito trataremos mais adiante).

traços da religiosidade, uma vez que há marcas da persistência de certa impregnação religiosa da cultura, derivada de processos de constituição de longa duração. Isto significaria que a cultura europeia (no caso em análise), que hoje chamamos secularizada estaria profundamente marcada por estruturas de pensar e agir que são impregnadas pelos marcos conceituais das “grandes religiões”, em especial do cristianismo (onde a secularização representaria um processo de descristianizar sem abolir os valores cristãos que continuam presentes).

Assim, o estudo da secularização supõe um amplo inventário das bricolagens de crenças individuais e uma análise profunda dos “níveis de estruturas políticas, culturais, éticas e simbólicas que constituem a armadura do viver juntos das sociedades concernentes” (HERVIEU-LÉGER, 2010, p.1155).

Essa análise profunda permitiria perceber quantas estruturas da vida “secularizada” estão modeladas por tradições religiosas, com suas especificidades inscritas em seu terreno cultural profundo. Por isto seriam plenamente visíveis as diferenças já entre a Europa católica e protestante³⁵ e logo seria possível perceber que “a análise fina deste trabalho civilizacional do religioso questiona a percepção homogênea da secularização europeia” (HERVIEU-LÉGER, 2010, p.1155).

Desse modo, teremos valores que continuam a orientar práticas públicas, não porque as instituições religiosas guardariam qualquer capacidade normativa efetiva, mas porque as estruturas simbólicas que elas modelaram conservam, mesmo com a perda das crenças oficiais e a falência da observância, uma potente impregnação cultural³⁶. São valores culturais que, mesmo sem comportamento religioso explícito, assumido como tal, resistem como base da sociedade, preservando os valores religiosos como fundamento da cultura. Para Hervieu-Léger, “cada uma das sociedades europeias traz no presente a marca do enraizamento religioso que lhe é específico” (2010, p.1155). Este enraizamento produz seu modelo de interpretação e gera matrizes que possuem referências transcendentais sutilmente ocultas, invisíveis, pois são conexões tão próximas que funcionam mesmo que não se perceba.

35 D. Hervieu-Léger remete às diferentes soluções da sociedade francesa e britânica para problemas similares como o uso do véu feminino em escolas públicas, a questão do ensino religioso e do casamento para todos (cf. BAUBÉROT; MATHIEU, 2002).

36 Como exemplos simples, a serem aprofundados, D. Hervieu-Léger sugere discutir o cardápio da alimentação na escola pública francesa (que determina o consumo de peixe às sextas-feiras), os dias de festas franceses, o caráter cultural do Panteón, a Concorda, o batizado na República com seus padrinhos, a forma do casamento civil, a defesa do valor do descanso dominical, a forma de organização dos cemitérios, entre outros. Outros temas como a regulação ética da ciência, a gestão das relações hierárquicas, o papel do mundo rural, etc. também fariam referência a uma “impregnação católica” da cultura francesa, não observados na comparação com outros países, como a Grã-Bretanha.

A presença cultural da religião – mesmo frente à laicização³⁷ e a emancipação religiosa – seria o que permitem as propostas de tratar a religião como um “tesouro da memória” a ser preservado e protegido. É reconstituição patrimonial da memória religiosa, com aspectos “pós-secularização”, que se sustenta na ideia de que a herança religiosa é uma referência cultural partilhada de força suficientemente ampla que constitui uma espécie de “identidade coletiva”³⁸. A secularização nesse caso acontece de fato somente em uma nova etapa, quando o uso cultural dos temas religiosos, como símbolos religiosos fora de seu contexto de sentido, acaba perdendo sua força de memória cultural partilhada. Assim, ter-se-ia uma secularização pela *exculturação*, hipótese, é claro, a ser aprofundada. De qualquer forma, uma importante constatação assinalada por Tank-Storper (2010) é que se a Modernidade não aboliu o religioso, que persiste com força, é verdade que o que entendemos por religioso está bastante transformado pela Modernidade.

No intuito de se compreender as transformações do religioso em uma sociedade moderna que se pretende a-religiosa, é importante assimilar a distinção categorial entre secularização e laicização. Jean Baubérot defende que automatizar conceitualmente o processo de laicização, diferenciando-o da secularização, permite examinar os (sub-) sistemas modernos em sua inter-relação entre as instituições econômicas, políticas, culturais e religiosas, também.

Isso significa que podemos falar de uma “secularização religiosa”, resultado da ação dos próprios agentes religiosos (como promovido por uma linha teológica liberal) ou de uma influência de elementos modernizantes externos à religião (BAUBÉROT; MATHIEU, 2002). O processo de laicização “implica a dissociação do campo político (como instância de poder) e do campo religioso (como instância de autoridade), a autonomia da política na regulação normativa de uma sociedade pluralista, notadamente no plano jurídico” (BAUBÉROT, 2010, p.621). Nesse sentido, é uma característica moderna. Secularização e laicização podem ser mais ou menos acentuados em cada época, sem necessariamente ser um processo linear e contínuo.

A laicidade³⁹ é um “modo de organização política que visa à proteção da liberdade de consciência e à igualdade entre os cidadãos” (BAUBÉROT; MILOT, 2011, p.07). A separação entre Instituição eclesial e instituição jurídico-política é um princípio fundamental, mas não representa sua finalidade, que está na busca da igualdade e da liberdade de consciência. O

³⁷ Na França, o “laico” normal assemelha-se profundamente com o católico, diz Danièle Hervieu-Léger.

³⁸ Às vezes perigosamente em conflito na política, por divergências nas referências transcendentais de origem, como no caso da comunidade islâmica.

³⁹ Baubérot e Milot (2011) usam o termo laicidade para representar o conceito tipo ideal, e sua formulação no plural (laicidades) para expressar a variedade de configurações diversas em países e momentos históricos distintos.

interesse pela distinção conceitual de laicidade e secularização no contexto desta pesquisa é a possibilidade de compreender a complexidade das relações entre os distintos campos da mentalidade moderna (como a religião e a economia). A laicização progressiva da sociedade moderna pode, perfeitamente, coexistir com a complexidade das formas de secularização. Ao mesmo tempo, questionar a autocompreensão do capitalismo como secular não implica nenhuma proposta de deslaicização das relações sociopolíticas.

Um exemplo do potencial de análises é a concepção republicana de cidadania francesa, que a priori, apenas se relacionaria com a laicidade no sentido de proteger as liberdades que beneficiam a cidadania. Mas que, no entanto:

La laïcité française s'est trouvée ainsi corrélée à un projet de société et, à ses débuts, à la volonté d'instaurer une « spiritualité républicaine » (...). Cette spiritualité allait à l'encontre des prétentions englobantes de la spiritualité catholique, mais se calquait en bonne part sur elle. Une telle tendance s'apparente à une sorte de religion civile, tendance récurrente de la République française (...). Cette religion civile s'appuie sur une intention de socialisation à une commune appartenance à la nation, sur une morale du citoyen et un civisme qui exprimerait l'adhésion à la République par le repli des particularités dans la sphère de l'intime⁴⁰ (BAUBÉROT; MILOT, 2011, p.12).

Para os autores, a laicidade francesa estaria, ao menos no seu início, associada a um “projeto de sociedade” e colaborava com a tentativa de instaurar uma “espiritualidade republicana”. Seria uma espiritualidade em conflito com a tradicional católica (que possui pretensões de globalidade, como total significação da vida), mas se fundamentava em boa parte sobre a espiritualidade cristã católica.

A ideia de uma espiritualidade republicana, que está indicada por outros estudiosos (NICOLET, 1982; IHL, 1996), parece interessante, mesmo que não consideremos o conceito de religião civil a melhor categoria analítica para a hipótese de nossa pesquisa. Este tipo de espiritualidade, com clara pretensão de substituir a espiritualidade cristã como motivação das ações humanas associada a um projeto de sociedade, seria por acaso totalmente laica, isto é, entendida como uma delimitação profunda entre o “temporal” e o “espiritual”? Para Haarscher, “(...) a França revolucionária e jacobina, pretensamente portadora de um projeto de transformação radical do homem, modificou o ideal republicano com um peso ideológico que a tornou parcial e de alguma maneira ‘deslaicizada’” (HAARSCHER, 1996, p.75).

⁴⁰ “A laicidade francesa se encontrou assim correlacionada a um projeto de sociedade e, em seu início, a vontade de instaurar uma “espiritualidade republicana” (...). Esta espiritualidade ia ao encontro das pretensões englobantes da espiritualidade católica, mas se modelava em grande parte sobre ela. Tal tendência é semelhante a uma espécie de religião civil, tendência recorrente da República Francesa (...). Esta religião civil se apoia na intenção de socialização a uma comum pertença a nação, sobre uma moral do cidadão e um civismo, que exprimiria a adesão à República pela réplica de particularidades na esfera da intimidade” (tradução livre).

Os autores percorrem fatos históricos para demonstrar que a laicidade não é a redução do religioso à esfera pessoal, mas uma política de tolerância e pluralismo, em geral em sintonia com os interesses políticos e comerciais (cf. WEBER 2001). A laicização seria, na definição moderna, também fruto de ações religiosas e políticas, com efeitos “não-desejados”. Nos regimes de padroado (como em outros), no qual a Igreja fica subordinada ao Estado, consolida-se a noção de laicidade como regime jurídico que institui essa nova organização social e política (poder temporal sobre o poder espiritual) de “Igrejas laïcocéphales”. Depois, em 1842, laicismo será registrado como a doutrina que reconhece aos leigos⁴¹ o direito de governar a Igreja.

Mesmo no momento em que o Estado Moderno assume uma configuração teológico-política com o Absolutismo, existiria uma dinâmica “subterrânea” com fortes características laicas. O exemplo seria o caso inglês, que é o primeiro povo a matar um rei por revolução, na revolta de 1641-1649. Esse fato não configurou um “evento fundador” para a Inglaterra, mas, ao matar o rei, representante de Deus na Terra, tem-se um passo importante na dessacralização do poder. Sem revoluções deste tipo, tratados de separação do poder entre estado e igreja como o de J. Locke, não seriam compreensíveis.

Mas Baubérot e Milot defendem que “se o político é a origem principal do processo de laicização, contudo o religioso não está ausente” (2011, p.31). Historicamente, o primeiro estado laico surgiu em *Rhode Island*, em uma sociedade que não era nem industrializada, nem secularizada e por iniciativa de uma reforma religiosa no século XVII. Esta reforma religiosa radical criou uma comunidade de eleitos que desejavam separar claramente as coisas do “mundo” das coisas religiosas. Não é uma ruptura com o ideal monástico e uma apropriação da realidade sociopolítica, mas a separação de poderes é exigência justamente para que as “coisas do mundo” não interfiram no ideal ascético e o cristianismo possa preocupar-se “apenas” com o que é “verdadeiramente cristão”.

Les théoriciens de la sécularisation ont considéré que la Réforme protestante en était un agent en « mondanisant la religion » (le salut n'est plus cherché dans les monastères, il se vit dans la société globale elle-même). L'optique de la Réforme radicale est anti-mondaine et ressemble sur ce point à l'idéal monastique. (...) Elle veut une purification du christianisme pour l'ensemble des « vrais chrétiens »⁴² (BAUBÉROT ; MILOT, 2011, p.32-33).

⁴¹ O termo leigo provém do grego *laos* (povo), sendo *laikos* usado por oposição ao *klerikos*, que resultou no latim em *laicus*. Na Idade Média, o irmão leigo era aquele que não possuía nenhuma ordem clerical. No século XV, no contexto do direito canônico, o termo laicização é usado para designar o retorno à condição laica, tornar leigo.

⁴² “Os teóricos da secularização consideraram que a Reforma Protestante era um agente “mundanizando a religião” (a salvação não é mais buscada nos mosteiros, ela se vive na própria sociedade global). A ótica da Reforma radical é antimundana e assemelha-se neste ponto ao ideal monástico. (...) Ela quer uma purificação do cristianismo pelo conjunto dos “verdadeiros cristãos”” (tradução livre).

É uma reforma religiosa que rompe com a distinção clérigo-leigo, mas impõe uma clara delimitação de esferas entre Estado-Igreja, que leva a uma tolerância civil, mas sem liberalismo teológico e nem mesmo pluralismo religioso, mas o contrário. A laicidade é uma realidade complexa, mas não fruto unilateral da esfera política e nem mesmo pode ser considerada um processo “neutro”. É uma doutrina de distinção profundamente ocidental (BAUBÉROT; MILOT, 2011, p.141) e culturalmente impregnada de associação com o cristianismo.

2.2.2 Problemática do desencantamento e o paradoxo da modernidade religiosa

Tanto a secularização como a laicização são processos amplos, que se iniciam com a Modernidade, mas estendem suas raízes ao período anterior e à lógica cristã. Claramente a laicidade é uma postura política, que remonta a outros modelos de implantação de sociedades plurais e tolerantes. A secularização possui múltiplas possibilidades de interpretação, sendo que a realidade atual questiona seriamente a sua compreensão como processo de “saída” da religião, mesmo do espaço público. Tal é a sua complexidade que temos o paradoxo de uma categoria de análise de uma “modernidade religiosa”. Esta conceituação aponta diretamente o caráter ambivalente e conflitual da própria Modernidade, que se autocompreende secular.

Segundo Jean Séguy (1989), o conceito “modernidade religiosa” explicita essa ambivalência na forma de um “tipo-ideal”⁴³ que permite analisar, em primeiro lugar, o lugar próprio das organizações religiosas na sociedade moderna onde a autonomia das esferas do agir social são uma conquista e que não pretende reconhecer os valores, nem a legitimidade dessas instituições (as chamadas “religiões” tradicionais). Por outro lado, o mesmo conceito serve para designar as formas pelas quais se revestem a mensagem e a prática das instituições religiosas nesse mundo “ideal-tipicamente” fora da religião. Jean Séguy afirma que a modernidade religiosa apreende a ação que a modernidade social e a religião exercem mutuamente uma sobre a outra, em um processo necessariamente em concorrência e em conflito (SÉGUY, 1989, p.192).

A modernidade religiosa é uma categoria que pretende apreender o processo de decomposição e recomposição das religiões, um processo que surge do confronto de polaridades conflitantes. É uma categoria que demonstra, em seu conjunto, a necessidade de

⁴³ De inspiração weberiana, o tipo-ideal é um conceito, uma ferramenta epistemológica para a compreensão esquemática da realidade, sem pretensão de diferenciação absoluta da realidade.

compreender a especificidade da Modernidade de uma maneira mais ampla. Para Tank-Storper, o conjunto de mudanças religiosas observado pelo mundo contemporâneo levaria a questionar a evidência do uso da matriz compreensiva da Modernidade europeia como aporte geral às “teorias da Modernidade”. Repensar a relação de oposição entre a Modernidade e a religião é necessário e, mesmo assim, não nega por si só a pertinência das análises que utilizam dessa oposição de tipo ideal para evidenciar e descrever outros fenômenos sociais. Segundo Tank-Storper, mesmo que a oposição entre religião e modernidade seja largamente *fictícia*, *imaginária*, não impede que tenha um papel na compreensão das tensões e contradições internas do religioso (2010, p.749).

Esse confronto de polaridades na ação da Modernidade sobre as religiões pode ser compreendido em quatro linhas gerais de tensão. Entre elas, está a tensão entre a autonomia e a heteronomia, na qual o individualismo fragiliza as identidades estáveis e hereditárias em troca de identidades e práticas escolhidas, perpetuamente negociadas e particularmente instáveis, incluindo as conversões e mudanças de identidades de referência de significação da vida. (HERVIEU-LÉGER, 1999).

O individualismo não está em conflito com o religioso, mas com a “religião” enquanto instituição social ou com aquilo que Ernest Troeltsch chamava de “cultura eclesial”. Troeltsch diz em seu clássico livro “*Protestantismo e Modernidade*” (1991), que, “quando as convicções religiosas mais antigas se mantêm (...) repousam de início em uma convicção pessoal e íntima, e não sobre a autoridade dominante como tal” (1991, p. 31). Limita o sentido de obrigação que leva à desinstitucionalização ou à desregulamentação institucional do religioso. Neste caso, um dos paradoxos da modernidade religiosa é que se produzem a dominação e a norma religiosa a partir da autonomia individual.

Um segundo confronto de polaridades estaria na tensão entre a pluralização e a uniformização. A pluralização é uma consequência lógica da desinstitucionalização, mas que, como fragilidade de “ordem institucional”, permite o surgimento de linhas contrárias. Segundo Tank-Storper (2010), ao mesmo tempo em que, em uma instituição eclesial, correntes liberais podem realizar uma secularização interna (conciliando tradição com a Modernidade), encontram-se correntes ultraortodoxas reinventando a noção de tradição como contramodernidade. Ambos são possíveis.

Um terceiro polo de confronto estaria na tensão entre a privatização e a “republicação”. A privatização do religioso fortalece a noção da constituição da identidade (pessoal, mas também do grupo com que se identifica). Essa identidade se exprime na esfera pública. Desse modo, a identidade religiosa particular reaparece no espaço público do qual foi

“retirada”, paradoxalmente reforçando os grupos que questionam o próprio espaço público, como seitas, novos movimentos religiosos, integralismos, etc. O último polo de tensão, e o que mais interessa à nossa hipótese de pesquisa, é a tensão entre a racionalização e a emoção, considerada como polo irracional.

Em Weber, a Modernidade é um processo de extensão da racionalidade de fins e de meios, extensão que se origina no processo de própria racionalização do religioso, progressivamente no monoteísmo, no cristianismo e depois no protestantismo calvinista. Seria uma história de racionalização crescente que significaria a desmagificação religiosa e a racionalização ética, distante da emoção.

Mas a emergência de fenômenos religiosos hoje está majoritariamente associada ao retorno de formas e experiências emocionais. Isso poderia ser interpretado, do ponto de vista aparentemente contraditório, “como um retorno ao fundamental do sagrado (...) ou (...) a perda de pertinência e o descrédito de todo discurso religioso inteligível e articulado pela racionalidade moderna” (HERVIEU-LÉGER, 1990, p.217; p.284).

Se a emoção é o fundamento da experiência do sagrado, como a perda da pertinência e o descrédito dos discursos religiosos (racionalizados, inteligíveis, bem articulados, característicos de uma razão moderna) podem ser explicações para o mesmo fato? S. Tank-Storper, seguindo a argumentação de Danièle Hervieu-Léger propõe que as duas premissas sejam compreendidas de maneira mais dialética, em que

la désinstitutionalisation du religieux laisse la place à une religiosité chaude émotionnelle et immédiate, qui signe d’autant plus la revitalisation de l’expérience religieuse que l’affirmation de son irrationalité conforte sa pertinence par l’opposition qu’elle trace avec l’univers ‘désenchanté’ de la modernité (TANK-STOPER, 2010, p.746)⁴⁴.

Desse modo, é a própria fragilidade da instituição religiosa que permite o aparecimento de uma religiosidade “quente” (em oposição ao “frio”, “racional”), emocional, imediata. Esta é mais uma característica da revitalização da experiência religiosa, acima da afirmação de sua irracionalidade. Pode ser entendida como uma crítica direta, não à racionalidade da vida, mas ao universo “desencantado” da Modernidade.

No estudo “*Desencantamento do mundo em Max Weber*”, Pierucci (2003) inventaria que Weber utiliza o termo “desencantamento” em três sentidos: como desmagificação, como perda de sentido e com os dois sentidos associados. Este desencantamento do mundo se dá por

⁴⁴“A desinstitucionalização do religioso deixa lugar a uma religiosidade quente emocional e imediata, que assinala tanto mais a revitalização da experiência religiosa que a afirmação de sua irracionalidade, conforme sua pertinência, pela oposição que tem ela com o universo ‘desencantado’ da modernidade” (tradução livre).

dois vetores, sendo um pela própria religião (desmagificação, sendo um procedimento *ad intra* às religiões) e outro pela ciência (perda de sentido, como processo *ad extra* à religião). Pierucci também diz que quando Weber trata do desencantamento do mundo no plano das ideias, das imagens de mundo, elas correspondem a pontos de vista suprapessoais que articulam os aspectos fundamentais da relação do homem com o mundo.

Assim seriam uma “necessidade intelectual de narrativa coerente do mundo e que são criadas predominantemente pelo pensamento religioso ou intelectual” (PIERUCCI, 2003, p.92). É interessante que essa necessidade de “narrativa coerente”, descrita como articuladora de “aspectos fundamentais” da vida, não é exclusiva, mas é normalmente produto do pensamento religioso ou do pensamento intelectual. Segundo Pierucci, quando o conceito de desencantamento do mundo é utilizado como desmagificação, supõe-se a ideia de saída da religião, promovida pelo religioso (PIERUCCI, 2003, p.211). Na classificação weberiana da religião, a visão mágica se caracteriza por uma relação com o sagrado marcada pela coerção divina, a ação do feiticeiro que exerce a magia, a chantagem e o conjuro, delimitando seus ritos e seus tabus, em uma imagem e visão de mundo de caráter mágica e mítica.

Tal religião mágica, no processo de racionalização, torna-se religião ética, em que a coerção divina se transforma em serviço divino, o feiticeiro é substituído pelo sacerdote (e/ou profeta), a chantagem modifica-se em súplica e oração, o tabu em pecado, enfim, a visão mágica e mítica do mundo torna-se ético-religiosa. Na teoria weberiana, “o profetismo hebraico da Antiguidade era (...) o início do *entzauberung der Welt* (desencantamento do mundo), do processo de substituição da magia pela ética, que vai conduzir à racionalidade ocidental” (LÖWY, 2013, p.63).

Se a racionalização é um processo que transforma as religiões internamente na perspectiva do desencantamento, teríamos em Weber uma certa visão evolucionista marcada pela influência da teoria dos estágios do positivismo de Comte? M. Löwy diz que é evolução, porém mais complexa que o positivismo comteano, uma vez que Weber reconhece que há certas “recaídas” no mágico⁴⁵. Na hipótese weberiana, a religião católica continuaria, em certa medida, um culto mágico (LÖWY, 2013, p.100). De qualquer forma, mesmo que mais complexo, não rompe com o esquema linear de progresso e evolução promovido pela racionalização como “saída” da religião.

45 Para Löwy há um curioso silêncio weberiano sobre Jesus Cristo e pouca coisa sobre o catolicismo. O catolicismo seria uma certa mistura de religião ética com religião mágica, no sentido em que há “uma tentativa para forçar, através de certos rituais, os deuses ou os espíritos a satisfazerem as demandas dos humanos, por exemplo, enviando a chuva” (LÖWY, 2013, p.100). O Protestantismo seria o retorno do cristianismo à religião ética.

No entanto, não seria possível entender esta complexidade do desencantamento tendo como referência a notória passagem sobre a “guerra dos deuses” em “*A Ciência como Vocação*”? Na passagem, na qual se discute a relação da ciência com a formulação de convicções, Weber argumenta sobre o desconforto ante a impossibilidade da ciência discernir entre valores, uma vez que diversas ordens de valores estão presentes no mundo. Weber alega que, frente a valores como a bondade, justiça, beleza e verdade, se considerarmos somente a experiência, chega-se a um “politeísmo”. E afirma que

Esses, porém não passam dos casos mais elementares na luta que opõe os deuses das diferentes ordens e dos diferentes valores. Ignoro como se poderia encontrar base para decidir ‘cientificamente’ o problema do valor da cultura francesa face à cultura alemã; ai, também, diferentes deuses se combatem e, sem dúvida, por todo o sempre. Tudo se passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, mas assume sentido diverso. Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós. É o destino que governa os deuses e não uma ciência, seja esta qual for. O máximo que podemos compreender é o que o *divino* significa para determinada sociedade, ou o que esta ou aquela sociedade considera como divino (WEBER, 1970a, p.41-42).

Essa passagem apresenta a ideia de que a disputa de diferentes valores na sociedade representa um caso elementar de “luta de deuses”. Este tipo de luta é contínua na sociedade, pois diferentes deuses lutam entre si agora e nos tempos futuros, como se passou antes, no mundo antigo. O próprio Weber diz que esta metáfora “poderá chocar alguns” (1970a, p. 50). Talvez porque uma luta de deuses suponha um papel da religião? Ele aponta uma diferença entre a “luta dos deuses” antes e agora: antes, o mundo se encontrava sob o encanto de deuses e demônios, hoje assume um sentido diferente.

O que seria este sentido diferente, se Weber compara os sacrifícios oferecidos por cada povo aos seus deuses com a maneira com a qual continuamos a proceder? Ele indica duas rupturas no comportamento moderno que são o desencantamento e o despojamento do mito “que ainda vive em nós”. O comportamento humano aparece despojado do mito, embora esteja ainda vivo, interiormente autêntico.

Weber conclui dizendo que não há ciência para os deuses e que o limite do conhecimento está em compreender o que é o “divino” da cada sociedade. No entanto, este seria um “imenso problema vital”, pois se trata das “convicções mais profundas de cada pessoa”. Essas convicções profundas são éticas distintas, sendo que uma “assumirá as feições

do diabo, a outra as feições divinas e cada indivíduo terá de decidir, de seu próprio ponto de vista, o que, para ele, é deus e o que é o diabo” (WEBER, 1970a, p.42). Não são mais socialmente definidas, é o indivíduo quem escolhe qual delas será divinizada. Seria possível pensarmos se não está implícita uma reflexão sobre os deuses verdadeiros e falsos (que serão os demônios) em uma lógica de fundo sobre a idolatria. O mesmo aconteceria em todos os planos da vida.

Na teoria weberiana, o racionalismo destronou o politeísmo. Pela racionalização o politeísmo se torna monoteísmo que, depois desencantado, na Modernidade, assume a forma de “forças impessoais”. Weber diz que “a religião tornou-se, em nossos tempos, ‘religião cotidiana’. Os deuses antigos abandonaram suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre nossas vidas, reiniciando suas lutas eternas” (1970a, p.42-43).

A religião não deixa de existir, ela toma outra forma. Os deuses antigos, que pareciam mortos, atuam com poder sobre a vida das pessoas, nessa luta pelo reconhecimento de valores como divinos ou demoníacos. A religião torna-se uma “religião cotidiana”⁴⁶. Houve o desencantamento, mas os deuses, agora como “poderes impessoais”, continuam a luta eterna por se constituir deuses. Não são os deuses da terra sobre o qual reflete Karl Marx? Também a definição da religião na Modernidade⁴⁷ como religião cotidiana lembra bastante a caracterização de Marx do capitalismo como “religião da vida cotidiana”. É interessante que Hinkelammert afirma que a descrição de Weber da “religião cotidiana” coincide com a de Marx de “religião da vida cotidiana”, “não só nas palavras, mas também no seu significado” (HINKELAMMERT, 1983, p.94).

Weber segue seu raciocínio polêmico afirmando que é um tormento do homem moderno, um fardo de nossa civilização moderna tomar consciência dessa luta de deuses, “desses choques que dão a orientação de nossa vida” (1970a, p. 43) pois o cristianismo em sua força ética milenar teria escondido este conflito por longo tempo. Agora, compreender claramente este conflito supõe redescobri-lo.

⁴⁶ Utilizamos para esta análise a edição brasileira traduzida por Leonidas Hegenberg e Octany Silveira Mota, da Editora Cultrix. Na tradução de Jean Melville, revisada por Ruy Cintra Paiva, a expressão utilizada é “a religião tornou-se rotina do dia-a-dia” (2001, p.49). Modifica um pouco o significado imediato, mas não a ideia geral de que, hoje, certos hábitos do cotidiano constituem o papel da religião.

⁴⁷ Como veremos no capítulo IV, antes da Modernidade, a religião não estava limitada a temas de uma outra realidade “espiritual”, mas era algo do cotidiano, sem a sua associação a algo específico religioso, como o sagrado e toda a vida possuía uma dimensão religiosa. Esta redução é característica do mundo moderno. No entanto, esta delimitação de um setor da vida como religião não impediu que a dimensão religiosa continuasse a atuar na totalidade da vida.

A ciência, em seu modelo moderno, contribui para identificar o problema dos valores, mas segundo Weber não ajuda em escolhas subjetivas. É capaz de demonstrar que tais escolhas possuem consequências lógicas e práticas, isto é, “quanto ao *significado* de tal ou qual visão última e básica do mundo” (WEBER, 1970a, p.46). Mas a ciência moderna não é capaz de julgar qual “visão última e básica do mundo” é a mais correta. Weber conclui,

retomando a metáfora: a ciência mostrará que, adotando tal posição, certa pessoa estará a *serviço de tal Deus e ofendendo tal outro* e que, se se deseja manter fiel a si mesma, chegará, certamente, a determinadas consequências íntimas, últimas e significativas (1970a, p.46).

A ciência não discerne entre os deuses. Apenas demonstra a relação com os sentidos e significações. De tal modo, Weber não nega a existência de uma “visão última e básica do mundo”, uma vez que existem fundamentos em conflito pelo papel significante da totalidade da vida humana. Ele afirma a limitação da ciência, que por si só não tem capacidade de discernir qual “visão última” é melhor ou que, ao menos, não se constitua desumana por atentar contra a vida. Se a ciência, pela racionalidade que a orienta, não pode julgar (segundo Weber), isso não quer dizer que não haja outra forma de discernir, se superamos esta visão exclusivista de conhecimento humano.

Por isto, desse limite da racionalidade da ciência não se deduz que não haja sentido ou visão última e básica do mundo. Conclui-se apenas que a ciência não consegue discernir os fundamentos para a decisão de servir a qual deus, numa sociedade (moderna) em que os “poderes impessoais” lutam, disputam para determinar a vida humana. A questão fundamental é que

a vida, enquanto encerra em si mesma um sentido e enquanto se compreende por si mesma, só conhece o combate eterno que os deuses travam entre si ou – evitando a metáfora – só conhece a incompatibilidade das atitudes últimas possíveis, a impossibilidade de dirimir seus conflitos e, conseqüentemente, a necessidade de se decidir em prol de um ou de outro (WEBER, 1970a, p.47).

Nestes termos, enquanto a vida continuar imanente e for interpretada em seus próprios termos, não receberá nenhum sentido de fora de si, mas será compreendida com sentido. O combate pela significação da vida humana revela a formulação de atitudes básicas de sentido último que apresenta incompatibilidade com diversidades, isto é, um sentido último, uma visão básica de mundo para ser última, supõe estar acima de outras formulações de valores. Por isto são inconciliáveis dois modelos diferentes e é necessária a escolha decisiva (uma “aposta”).

No entanto, se a ciência não pode responder ao sentido, como organizar a vida humana? Se, por um lado, há um sentido último e necessário e, por outro lado, a razão instrumental não

pode, por seus limites, explicar ou discernir sobre os sentidos que disputam a significação última, precisamos perguntar que tipo de racionalidade é capaz de refletir sobre tal questão⁴⁸. Weber não descarta a necessidade de uma escolha de fundamentos, mas se pergunta “que deus devemos servir entre os muitos que combatem? Devemos, talvez, servir um outro deus, mas qual?” (1970a, p.48) Quem historicamente oferecia esse tipo de resposta eram as religiões tradicionais (um profeta ou um salvador). Mas, para Weber, a religião já não tem mais credibilidade para tal. Muitos se propõem a cumprir essa tarefa, mas, para o autor, a resignação é a única alternativa, aceitando “viver numa época indiferente a Deus e aos profetas” (WEBER, 1970a, p.48).

Se a ciência moderna, a razão instrumental não consegue captar a dinâmica da luta entre “poderes impessoais” pela significação do sentido último da vida humana, seria necessário recorrer a outro instrumental analítico para tal. É neste sentido que, constatando os limites da razão instrumental para analisar os valores que fundamentam a vida humana, se faz necessário pensar a hipótese da teologia secular e a crítica da razão mítica, de Hinkelammert. O próprio Weber indica que esta reflexão, o papel de discernimento de deuses verdadeiros e falsos, pertence tradicionalmente à reflexão teológica. Ele analisa a validade desta alternativa, pois

a teologia é uma *racionalização* intelectual da inspiração religiosa. Já dissemos que não existe ciência inteiramente isenta de pressupostos e dissemos também que ciência alguma tem condição de provar seu valor a quem lhe rejeite os pressupostos. A teologia, entretanto, acrescenta outros pressupostos que lhe são próprios, especialmente no que diz respeito ao seu trabalho e à justificação de sua existência (1970a, p.49).

A teologia é uma racionalização intelectual. Weber reconhece que toda ciência tem seus pressupostos e, se rejeitados, não pode se autovalidar como verdadeira. No entanto, a teologia (mas não apenas ela) acrescenta outras pressuposições que dificultam a autovalidação do saber teológico, das quais Weber destaca duas: a crença de que o mundo deve ter um sentido e a crença em certas revelações. Assim, a teologia compartilha com toda a ciência um problema geral (e central) de pressupostos que devem ser aceitos para validação de todo o seu discurso e de sua coerência interna. Como tal questão atinge a toda a esfera da produção dos saberes, não retira a legitimidade da teologia.

Os outros dois pressupostos dos quais se deduzem limitações da teologia, o crer na revelação é normalmente o principal diferencial da elaboração teórica teológica. Adiante analisaremos a hipótese de Hinkelammert, de que alguma metodologia teológica possa superar

⁴⁸ Retomaremos a questão no capítulo III ao debatermos os fundamentos epistemológicos da racionalidade que exclui a dimensão mítica do pensar.

esta limitação de credibilidade que supõe uma limitação do intelecto, segundo Weber. No entanto, Weber acrescenta outro diferencial em certo sentido “problemático”, mas o qual seria compartilhado por outras elaborações teóricas da filosofia, citando a epistemologia kantiana e a estética de Lukács. A aposta de que o mundo deve ter um sentido, que seria uma questão de fundo de âmbito religioso, ao menos em seus “elementos essenciais”.

Esta aposta supõe um “ter” anterior, que é a fé, na qual se embasa a definição do sentido último. Para Weber, esta fé supõe um “sacrifício do intelecto”, uma vez que não é compreendida pela razão instrumental (WEBER, 1970a, p.50). No entanto, este fator “problemático” é compartilhado por diversos saberes filosóficos. A pergunta que pode ser feita é se realmente as categorias modernas e sua metodologia são totalmente isentas da elaboração de sentido. Sem refletir sobre as possíveis objeções, e confrontado com a limitação da razão instrumental, Weber propõe a resignação (suportar estoicamente) a um estado social frente ao qual revela certa negatividade: o desencantamento do mundo bane da vida pública os valores importantes. Mas esses valores não deixam de existir pelo desencantamento. Encontram algum grau de existência em algumas experiências como a vida mística ou as relações diretas entre indivíduos. Ele diz que

O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização e intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores mais supremos e mais sublimes. Tais valores encontram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas e recíprocas entre indivíduos isolados (WEBER, 1970a, p.51)

Se o desencantamento do mundo “baniu” esses valores, antigamente mediados pelas religiões, mas sem extingui-los, podemos dizer que, de certa forma, estão ocultos, preservados e, mesmo seguindo o raciocínio do próprio Weber, atuantes como se não tivessem sido enviados para suas “tumbas”. Weber deixa pistas de onde estes valores continuam visíveis (no texto ele deixa claro que seria assunto para outra conferência). Estariam presentes de forma “muito séria” na mística, no sentido de uma relação religiosa (como explica Weber). Podemos pensar aqui no papel da mística religiosa tanto no pensamento de Mariátegui, como da iluminação religiosa em Walter Benjamin? Por outro lado, estaria também presente na relação direta entre indivíduos, na qual se encontra aquilo que poderia corresponder ao “pneuma profético que abrasava as comunidades antigas e as mantinham solidárias” (WEBER, 1970a, p.51).

Weber encerra esta reflexão louvando a atitude de ter “coragem de enfrentar de frente (sic) as escolhas últimas” (1970a, p. 52), sem o sacrifício intelectual que exige a teologia. Mas,

citando Isaías, ele diz que a falta de sentido leva à espera de novos profetas. Ele aponta a possibilidade de escapar à “jaula de ferro”⁴⁹ a partir da ação dos novos profetas. Não referenciados no profetismo antigo, mas “inteiramente novos”. Löwy diz que é uma única “janela de esperança” na resignação weberiana frente às forças impessoais que dominam a vida humana. Desse modo, Löwy questiona qual seria o papel ético dos novos profetas. Contra que magia deverão se levantar? Poderão, como Moisés, guiar a humanidade rumo à saída do Egito, isto é, do *stahlhartes Gehäuse* (habitação dura como aço)?” (2013, p.63).

Weber não aponta este conteúdo. Indica como correto dedicar-se ao trabalho e responder as exigências de cada dia. Conclui de forma enigmática: “Se cada um encontrar e obedecer ao demônio que tece as teias de sua vida, esse trabalho será simples e fácil” (WEBER, 1970a, p.52). Utilizando a linha de raciocínio de sua própria metáfora, os demônios seriam “poderes impessoais” que exercem poder de significado último na vida humana, mas que contrariam as apostas de convicções pessoais. Se fossem convergentes com esta escolha individual, seria considerada um deus.

A vida humana, na Modernidade, se torna mais fácil e simples obedecendo, sujeitando-se. Afinal, é o demônio que tece a teia da vida na sociedade moderna. Se Weber designa o capitalismo como uma força impessoal que submete a humanidade à “jaula de ferro” a qual devemos nos resignar, podemos associar este demônio ao espírito do capitalismo como aquele que “tece a teia da vida”, que a torna mais simples. Se a força impessoal que disputa nesta guerra de deuses o poder sobre a vida humana é o capitalismo, podemos dizer que, de certo modo, ao destruir a capacidade que as religiões possuíam de conceder a significação última para a vida humana, o espírito do capitalismo assume este encantamento, mesmo que em “outro sentido”, como ressalta Weber. Desse modo, a religião não cumpre mais esse papel (de “raiz” que fundamenta), mas outros deuses ocupam, já que a força impessoal que prevalece é o capitalismo. Neste sentido, mesmo sem ser uma religião, ocupa o papel de fundamentação como uma religião. Esta hipótese não está explícita em Weber e parece contrária aos estudos clássicos weberianos, mas pode ser deduzida de sua palestra de 1917 em Munique, sendo perfeitamente coerente com a complexidade do fenômeno da secularização.

Em um sentido parecido, Hervieu-Léger diz que a Modernidade se desenvolve em um processo duplo, pois é historicamente um processo de racionalização progressiva, mas, ao

⁴⁹ Löwy defende que a expressão alemã *stahlhartes Gehäuse*, comumente traduzida por jaula de ferro, expressa melhor seu significado como “habitação dura como aço”. A palavra *Gehäuse* seria polissemântica, podendo significar a carapaça de um escargô, a caixa de um relógio, o caroço de uma fruta, um habitáculo, entre outros (LÖWY, 2013, p.66s).

mesmo tempo, ela funciona como uma utopia “que ilumina (*brilha/seduz*)⁵⁰ pela promessa de um mundo melhor” (2010, p.744). Paulo Arantes, comentando Benjamin, considera que a concepção de progresso da Modernidade possui um caráter utópico, pois apresenta promessas sobre o futuro (ARANTES, 2014, p.77). Seria teleológico (2014, p.37), como uma Boa Nova, diretamente vinculado a noções cristãs (2014, p.66). Desse modo, a Modernidade assume por sua noção de progresso sua autoconcepção providencial. Hervieu-Léger conclui por uma dupla dimensão da Modernidade (racionalização e utopia), no trecho em que afirma:

La modernité abolit la religion, en tant que système de significations et moteur des efforts humains, mas elle recrée, en même temps, l’espace-temps d’une utopie qui, dans sa structure même, demeure en affinité avec une problématique religieuse de l’accomplissement et du salut. (...) Cet espace utopique (...) constitue l’espace de redéploiement permanent de ‘représentations religieuses’, que le rationalisme décompose de façon tout aussi permanent. (...) La sécularisation, ce n’est pas la disparition de la religion confrontée à la rationalité : c’est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu’il lui faut susciter pour exister comme telle (HERVIEU-LÉGER, 1986, p.224-227).⁵¹

De certa forma, essa citação sintetiza vários elementos dos estudos de Hervieu-Léger, em algumas conclusões importantes. A primeira delas é perceber o movimento duplo da Modernidade que, enquanto racionalização progressiva elimina a religião entendida como “sistema de significações e motor dos esforços humanos” (os deuses encantados que concedem o julgamento sobre o sentido último da vida humana, em Weber), mas recria a mesma lógica, de forma “desencantada”, na representação utópica.

A segunda conclusão é que a utopia, referenciada pela representação-promessa de um mundo melhor, segue iluminando e seduzindo de forma análoga às religiões. A utopia teria uma afinidade estrutural com a problemática religiosa (de oferta de realização plena e salvação/redenção humana) e, ainda, reutiliza “representações religiosas” tradicionais (que em tese deveriam ter sido decompostas pelo processo de racionalização), em especial ao fazer

⁵⁰ Tradução livre do francês. A autora utiliza a expressão “*miroiter*”, que pode ser entendida como “refletir a luz com claridade cintilante”, “acenar com algo a alguém” ou no sentido de “brilhar, resplandecer, seduzir, convencer”, “fazer entrever como possível para seduzir” (LAROUSSE, 2010).

⁵¹ “A modernidade abole a religião, enquanto sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas ela recria, ao mesmo tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, em sua própria estrutura, mantém afinidade com uma problemática religiosa da realização e de salvação. (...) Este espaço utópico (...) constitui o espaço de reutilização permanente de “representações religiosas”, que o racionalismo decompõe de forma também permanente. (...) A secularização não é o desaparecimento da religião confrontado à racionalidade: é o processo de reorganização permanente do trabalho da religião em uma sociedade estruturalmente impotente a cumular esperanças que lhe suscita necessariamente por existir como tal” (tradução livre).

“entrever” como possível uma outra realidade, que seduz e gera adesão. A terceira conclusão refere-se à secularização, que deixaria de ser compreendida como um processo de desaparecimento da religião, sendo definida como um processo de reorganização do religioso. Este deslocamento de compreensão permite perceber a diferença fundamental entre as instituições religiosas e o fenômeno religioso, mas principalmente distinguir o conceito moderno de religião com a dimensão religiosa da vida humana.

Por fim, a quarta conclusão que pode ser derivada é que mesmo a sociedade moderna é impotente frente à capacidade da esperança em gerar continuamente a dimensão religiosa. Ao mesmo tempo, a racionalização típica da Modernidade impõe um processo permanente de decomposição desta dimensão religiosa utópica, mas de forma sempre limitada, uma vez que a Modernidade seria estruturalmente geradora de novas formas de esperança que surgem constantemente justamente por seu caráter de promessa, de realização de algo melhor.

Neste sentido, a racionalização não atinge a *estrutura fundante* da Modernidade que, por seu caráter utópico, move e seduz pelo desejo de um mundo melhor. Em que se fundamenta a capacidade da utopia em seduzir pelo desejo de transformação? Este é um importante conjunto de elementos que, articulados pela crença e pela fé, pode tornar mais clara a relação de afinidade com a temática característica da religião. É preciso pensar nos conceitos de utopia e de religião e suas possíveis articulações. A falta de definição de “religião” nos traz um paradoxo: a ausência de uma especificidade delimitada se contrapõe com uma multidão de experiências reais e concretas de religião, frequentemente aliadas a outras formas de visão de mundo dominante, em geral intimamente associadas com as ideias majoritariamente partilhadas. Estão na realidade da história “profana”.

2.2.3 Relações entre modernidade, utopia e religião.

A palavra “utopia” é desconhecida do grego, sendo o filósofo Thomas More (1516) o autor do neologismo em sua clássica obra na qual realiza uma análise formal anti-histórica de construção projetiva, mas plenamente inserida no contexto histórico. Este neologismo surge com dupla possibilidade de sentido: como “não-lugar” ou “bom lugar”. Na mesma perspectiva que indica algo que ainda não existe, aponta para uma realidade melhor, desejável, um lugar sedutor. Enquanto sentido de um outro lugar, a utopia assume uma forma de exposição de um projeto crítico e de enunciação de um outro mundo.

De acordo com a historiadora francesa Michèle Riot-Sarcey, “a ambiguidade aparente da utopia é totalmente compreendida pela função alegórica do texto. De crítica política que era, a Utopia tornou-se referência de um gênero onde a análise é subtraída da história” (RIOT-SARCEY, 2002, p.VI). Mas não podem ser, de fato, separadas da realidade efetiva. A elaboração imaginária da utopia é concebida sempre a partir do presente. Fala de um outro lugar ou outro tempo referenciada pelo presente. Ao mesmo tempo que o presente nutre o pensamento utópico, permite sua própria crítica.

Pelo seu forte aspecto crítico, as utopias foram associadas às heresias e aos pensamentos subversivos, mas também assimiladas pelos totalitarismos. Assim, indicariam “o devaneio ou a impossível felicidade comum” (RIOT-SARCEY, 2002, p.V).

No mesmo sentido, Hervieu-Léger diz que

a noção de utopia remete/traz novamente o sonho de um mundo totalmente outro, onde toda lágrima será enxugada, toda violência banida e toda fome desaparecerá. Este desejo de ver novas todas as coisas atua em todas as comunidades humanas confrontadas com a falta, a injustiça e a violência (HERVIEU-LÉGER, 2010, p.100).

Diante de um mundo onde a experiência real impõe falta, injustiça e violência, o pensamento utópico reacende a esperança de realização humana plena e salvação frente aos infortúnios da vida. Para Hervieu-Léger é um sonho de futuro associado à nostalgia de um estado passado, evidentemente por ele mesmo sonhado e reinventado. A utopia não é o sonho de retornar a esse passado, mas procura seus traços no futuro. A sensibilidade desta ambiguidade, diferentemente dosada, entre a restauração de uma perfeição original “fantasma” e a projeção de um futuro radicalmente outro é que permite compreender o potencial de alienação e subversão das utopias. Como afirma Riot-Sarcey, “inscritas no tempo, sem dispor de lugar no presente das sociedades contestadas, as utopias não podem ascender ao status de fatos históricos (...) pois cada ordem que se estabelece não pode integrar (...) as esperanças ditas utópicas” (2002, p.VI).

Para entender esta dinâmica, de potencial alienante ou subversivo, de instaurador de novas ordens, mas sem nunca ser realizada integralmente pelo seu caráter de esperança, é necessário recordar a proposta teórica de Karl Mannheim, mas também a crítica de Franz Hinkelammert à razão utópica.

No que concerne ao primeiro aspecto, o potencial alienante ou subversivo da utopia, Mannheim, em seu clássico livro de 1929, “*Ideologia e Utopia*”, desenvolveu as categorias de ideologia e utopia como dinâmica de compreensão de como um pensamento utópico, que é

altamente subversivo, pode tornar-se ideológico em seu desenvolvimento histórico (e também o seu contrário) (MANNHEIM, 1968).

Löwy (2000b) entende a obra de Mannheim como uma das mais sérias tentativas de abordar de forma sistemática os conceitos de ideologia e utopia. Mesmo que, nesse livro, haja algumas contradições entre termos (que podem ser compreendida dentro dos mais variados usos desses conceitos na filosofia, muitas vezes de modo contrários), as definições de Mannheim seriam um ponto de partida para compreender ideologia e utopia como “visões sociais de mundo”.

A ideologia, entendida em contraposição à utopia, é uma forma de pensamento orientada para a reprodução da ordem estabelecida. Esta definição mantém a dimensão crítica de termo, como na categoria na teoria de Marx. Por outro lado,

O pensamento utópico é o que aspira a um estado não-existente das relações sociais, o que lhe dá, ao menos potencialmente, um caráter crítico, subversivo, ou mesmo explosivo. O sentido estreito e pejorativo do termo (utopia: sonho imaginário irrealizável) nos parece inoperante, uma vez que apenas o futuro permite que se saiba qual aspiração era ou não “irrealizável” (LÖWY, 2000b, p.12).

Portanto, realizável ou irrealizável é um juízo a posteriori, uma vez que é a ação política que demonstra a capacidade ou não da modificação da ordem social. A questão central não está, neste momento, na possibilidade de realização ou não de uma aspiração, mas na capacidade de mobilização que gera uma forma de compreender a realidade e o potencial de transformá-la.

Hinkelammert também indica que a política, como arte do possível, começa a modelar a sociedade com base *em projetos de uma sociedade a construir*. No entanto,

se apresenta como problema central no momento em que se começa a modelar a sociedade a partir de critérios derivados de algumas leis sociais, cuja análise permite projetar uma sociedade futura e pensá-la em função de uma ordenação adequada e humana de tais relações sociais (HINKELAMMERT, 1986, p.11).

A projeção de uma sociedade futura modifica a compreensão da sociedade atual e das formas de seu desenvolvimento (ou de transformação). Desse modo, não é incoerente com a categoria de Mannheim em que ideologia e utopia são dois conceitos que orientam em direção à prática social e seus imaginários. A ideologia entende o real a partir de interesses da ordem atual, enquanto que a utopia, como representação de outra sociedade, contribui para contestar o estado presente das coisas.

Na perspectiva de conjunto, esta estrutura categorial (ideologia ou utopia) constitui uma “visão social de mundo”⁵², que seria um conjunto “estruturado de valores, representações, ideias e orientações cognitivas, internamente unificado por uma *perspectiva* determinada, por um certo *ponto de vista* socialmente condicionado” (LÖWY, 2000b, p.13).⁵³ No caso da “visão social de mundo” utópica, podemos identificar um potencial subversivo pois aponta para o rompimento de laços da ordem existente e, conseqüentemente, para a possibilidade de transformar, de alguma maneira, a realidade histórica estabelecida.

Dianteill e Löwy afirmam que, na categoria de Mannheim, a utopia é um

sistema de ideias e valores nos quais estão contidas, sob uma forma condensada, as tendências não realizadas e não acabadas que representam as necessidades de um grupo social em um momento histórico determinado. São desejos e esperanças que desenham não só as concepções do passado, do presente e do porvir, mas a compreensão mesma da temporalidade e o ‘sentido da época histórica como totalidade significativa’ (LÖWY e DIANTEILL, 2009, p.31-32).

Neste sentido, as utopias, enquanto mentalidades, formas de consciência, podem inspirar ou não uma ação, um movimento social subversivo. Surgem de consciências individuais, entendidas em sua relação dialética com o grupo social em que estão inseridas. Mas apenas têm força histórica quando incorporadas por um grupo para fins políticos (LÖWY e DIANTEILL, 2009, p.33).

Os desejos e esperanças de um grupo social (os conceitos de Mannheim como imagens de desejos e sonhos de desejos) não são simples quimeras. Considerá-los devaneio ou fantasia seria uma interpretação errônea sobre o papel da imaginação na vida social. Mesmo se as representações não correspondam ao real, não são necessariamente ficções. Ter o desejo de uma outra sociedade (sonho) contribui para transformar a sociedade real. As imagens de desejo incitam a ação e abrem-se para a mudança. Nesta mesma direção, questionou Paul Ricouer: “a

⁵² O conceito não designa nem verdadeiro nem falso, nem idealista, nem materialista (podendo assumir alguma destas formas), nem conservador nem revolucionário. É o conceito de *Weltanschauung* na formulação do historicismo alemão, em especial em Dilthey (cf. LÖWY, 2000b, p.12).

⁵³ Enrique Dussel propõe algo semelhante ao estudar a capacidade crítica do pensamento filosófico e sua diferença com o pensamento ideológico. Dussel diz que o pensamento utópico é o pensamento mais crítico de uma época e potencialmente o mais verdadeiro, mais crítico, por desvelar os interesses da classe dominante, coisa que o pensamento estabelecido, ideológico, tem como tarefa ocultar, ou simplesmente não é capaz de compreender. As ideologias seriam as “filosofias do centro”, centro entendido como categoria de classe dominante, do poder, da inclusão, do dinheiro, o pensamento que se compreende a si próprio como ontologia. O utópico seria a característica do pensamento crítico, elaborado às margens da sociedade (às vezes excluído), que tem como referência de olhar a perspectiva das vítimas, os vencidos (na linguagem de W. Benjamin) (DUSSEL, 2000).

imaginação de uma outra sociedade situada em nenhuma parte (lugar nenhum) não permite a mais fantástica contestação disto que temos?” (RICOUER, 1997, p.36).

Mannheim, citado por Dianteill e Löwy,

parte da hipótese de que os seres humanos se ocupam mais frequentemente de objetos de desejo que superam o plano da existência que daqueles inerentes a esta existência. Assim, ideologia e utopia são duas formas possíveis de pensamento, dos “estados de espírito” que se encontram em desacordo com uma situação social e histórica dada, e que então superam, transcendem ou são estranhas à realidade (LÖWY; DIANTEILL, 2009, p.30).

Ora, as visões sociais de mundo configuram “estados de espírito”, em geral motivados por objetos de desejo e de esperança, que transcendem a simples existência, mas não de forma puramente abstrata, pois possuem potencial de transformá-la. Como exemplo, citam a ideia do paraíso que, mesmo situado em outro mundo, em determinado contexto tem função ideológica e serve para legitimar a ordem feudal. Mas, quando certos grupos sociais se apoderam dela para tentar realizá-la como critério de transformação social, converte-se em utópica, socialmente subversiva (LÖWY; DIANTEILL, 2009, p.31).

Em uma análise interessante, o sociólogo J. P. Willaime, na obra francesa “*Cartographia de l’utopia*” (2011), uma coletânea de homenagens e estudos sobre a teoria de Michael Löwy, dedica seu artigo à busca de pontos de convergência entre Löwy e Paul Ricouer, uma vez que ambos dedicam estudos a Karl Mannheim. De acordo com Willaime, tanto Löwy como Ricouer compartilhariam uma convicção profunda de que “as sociedades têm necessidade de utopias, o sonho de uma sociedade outra, o ver radicalmente outro é necessário à vida mesma da sociedade; ela permite respirar e se abrir generosamente ao futuro” (WILLAIME, 2011, p.108).

A necessidade de utopias fundamenta-se na ideia de que “a imaginação social é constitutiva da realidade social” e que “é somente porque a estrutura da vida social dos homens é simbólica que está susceptível a distorções” (RICOUER, 1997, p. 28). Assim, por articularem esferas de desejo, de esperança em linguagem simbólica, algumas realidades sociais possuem tal natureza em que utopia e religião são inseparáveis (como os milenarismos).

Esta realidade estaria expressa em autores que classificam a religião como uma das mais significativas formas de consciência utópica, como em Ernest Bloch ou Antonio Gramsci. Acontece que, para Löwy, a análise do vínculo entre religião e visões sociais de mundo não podem se referenciar no tradicional modelo explicativo da secularização. Löwy indica que, ao

abordar um certo grupo de autores modernos do judaísmo alemão crítico⁵⁴, constata-se que a dimensão religiosa não desaparece de seus escritos. Esta dimensão permanece explícita (não oculta) como aspecto central da “visão de mundo”.

Em certo contexto, na relação entre religião e utopia não há um sentido único de absorção do sagrado pelo profano, mas “uma relação recíproca que articula as duas esferas sem as abolir” (LÖWY, 1989, p.26). Esta constatação de Löwy aplica-se a filósofos, a autores e suas obras, mas teria correspondência de sua dinâmica, na relação indicada por Hevieur-Léger que reconsidera a secularização como reorganização do religioso, em especial nas utopias que conservam estrutura afim com a problemática religiosa, utilizando de representações características da religião?

De acordo com o historiador Dominique Iogna-Prat, a relação entre religião e utopia pode ser compreendida como uma ruptura, resultante de uma passagem progressiva (a tese mais geral de secularização), mas também pode ser pensada ao contrário, na qual “as grandes correntes utópicas da idade da secularização veiculam numerosas referências emprestadas do passado” (IOGNA-PRAT, 2002, p.37).

Para Iogna-Prat, na Modernidade temos um fenômeno de permanência, na qual as concepções modernas se constroem com elementos do passado. Desse modo, há “um vasto canteiro de reconstrução social”, mesmo após as rupturas da Modernidade (como a Revolução Francesa), ainda é influenciada e nutre-se “da ordem antiga, o passado do cristianismo funciona como um horizonte utópico” (2002, p.37). Afirma o historiador Iogna-Prat que o cristianismo é uma importante matriz utópica que, afirmando o tempo linear, com um início e um fim, indica as bases para a aposta de esperança em um dia de realização “onde se abrirão as portas de um mundo novo” (IOGNA-PRAT, 2002, p.37).

Na relação entre religião e utopia, Ernst Bloch, ainda que com categorias modernas, desenvolveu a temática da potencialidade utópica, apresentando a religião como “uma das formas mais significativas de consciência utópica” no princípio esperança (LÖWY, 2000a, p.29). Interpretando o caráter contraditório do fenômeno religioso, propôs a categoria de correntes do marxismo: para o aspecto opressivo da religião, a “corrente fria do marxismo” que é “a incansável análise materialista de ideologias, ídolos e idolatrias”. Esta corrente utiliza a análise racional e científica, para identificar o funcionamento e contradições dos sistemas de opressão.

Para o potencial de rebelião da religião, a “corrente tépida do marxismo” que “busca resgatar o excedente cultural utópico da religião, sua força crítica e antecipatória” (LÖWY,

⁵⁴ São autores aos quais Löwy dedica boa parte de seus estudos e entre eles estão Bloch, Benjamin, Lukács.

2000a, p.30; 1991, p.21). É a dimensão que procura “reencantar o mundo” (expressão usada por Mariátegui, cf. LÖWY, 2000a, p.34). Bloch não expressa a ruptura com o quadro categorial moderno, mas sua concepção supera a ideia de segmentação e distinção de esferas, relacionando intimamente o conceito de revolução, redenção e messianismo.

Segundo o filósofo Jean-Marie Vincent, a compreensão da utopia é central na teoria de Bloch, que se questiona, frente a barbárie insuportável da sociedade capitalista, por que poucos aderem à luta anticapitalista. Para Bloch, de uma certa forma, a batalha revolucionária é uma batalha contra o “espírito do tempo”, pela criação de um outro espírito, o da utopia, em que não se trata de pensar abstratamente sociedades perfeitas, mas de fazer manifestar as aspirações a outra vida, o desejo de outras relações no mundo (VINCENT, 2002, p.28).

A utopia atua no sentido de potencializar elementos culturais que estão em contradição com o espírito dominante. Seu conteúdo atravessa o tempo e se faz de temas religiosos, relatos lendários, mas também de poesia, de música, dos elementos do cotidiano. De acordo com Bloch, as classes que lutam contra sua miséria presente buscam referências em um passado mítico, em valores pré-modernos anticapitalistas, em uma cultura sem complacência com o espírito mercantil de hoje (BLOCH, 1977).

É inspiração de caráter romântico, na definição de Löwy. No entanto, Vincent diz que a confusão entre um passado mítico mal discriminado e um futuro vago leva muitas vezes a movimentos destruídos ou reacionários (VICENT, 2002, p.29). Esta constatação não leva a refutar o passado, mas a estabelecer novas relações críticas, não lineares, mais complexas entre o passado, o presente e o futuro. Do passado, resgatar o que não teve voz, o que foi rejeitado ou deformado pela ação dos vencedores e poderosos. É necessário retirar o véu do esquecimento que os encobre. O presente se constitui a partir de relações conflituosas com o passado (memória) e com o futuro. O futuro, por um lado surge ou como um futuro repetitivo (continuidade exclusiva do presente) ou um futuro que é simples negação abstrata da existência atual. Por outro lado, tece relações de um futuro de ruptura concreta com o que está dado, o “não-ainda”.

Na teoria de Bloch, a característica humana de ser inacabado é propícia à abertura a outros “modos de ser”. A possibilidade de ser de outro modo estaria inscrita nos próprios seres humanos e nas relações sociais, pois o potencial utópico é característico do ser humano. Ele diz que:

O homem é alguém que ainda tem muito pela frente. No seu trabalho e através dele, ele é constantemente remodelado. Ele está constantemente à frente, topando com limites que já não são mais limites; tomando consciência deles, ele os ultrapassa (BLOCH, 2005, p.243).

A utopia atua na constituição de uma consciência antecipadora, que gera esperança na medida em que refuta a razão da exploração e da dominação por ser negação do humano. A consciência antecipadora se desembaraça de mitologias regressivas e de medos arcaicos. Coloca-se em tensão com a compreensão dominante do mundo, que passa a ser entendido não como algo estático, mas como um processo. De acordo com Jameson, o destaque dado por Bloch à esperança não reflete um simples otimismo, uma vez que “(...) a esperança é sempre frustrada, o futuro é sempre algo diferente do que lá procurávamos encontrar, algo ontologicamente ‘em excesso’ e necessariamente inesperado” (JAMESON, 1985, p.109). Neste sentido, Bloch não teria a pretensão de um futuro onde a utopia seja plenamente realizada.

A utopia é um sistema aberto, que critica o sistema fechado do mundo e da sociedade. A tensão que ela gera na forma de compreender a realidade leva a redescobrir representações negligenciadas ou esquecidas, tornando-se consciência subversiva, aberta a outros modos de conhecer, outras formas de conceituar a realidade (VICENT, 2002, p. 30). Sabemos que o conceito de utopia de Bloch tem influência sobre o pensamento de Benjamin. Para o filósofo Miguel Abensour, mesmo que Benjamin não tenha escrito nenhuma obra dedicada à temática da utopia, em sua obra “*Le Livre des Passages*” (2009) o tema surge como um paradoxo: ao mesmo tempo em que a utopia é emancipadora frente à Modernidade, ela mantém laços com o mito, em aspectos de repetição da história (o antigo sobre o novo) (ABENSOUR, 2002, p.23).

Na “*Exposé de 1935*”, Benjamin afirma que na utopia se “encontram traços de mil configurações da vida, desde edifícios duráveis até modos passageiros” (BENJAMIN, 2009, p.36). Neste texto, as utopias estão relacionadas diretamente com as representações da sociedade (como propõe o conceito de “visão social de mundo”) a partir das imagens de desejo (talvez por influência de Bloch). Mas teriam também uma outra dimensão presente, que é o caráter mítico. Benjamin diz que o aparecimento de novos meios de produção corresponde, na consciência coletiva de uma época, a imagem de desejo, pois suscitam representações de uma sociedade melhor (BENJAMIN, 2009, p.36). Não é um simples reflexo, pois para ele essas representações ajudam a constituição de novas formas de viver. Também tem potencial de atrapalhar em sua dimensão mitológica que atua nos processos de transfiguração da ordem, com caráter regressista.

Para Abensour, a proposta hermenêutica de Benjamin, longe de rejeitar a utopia, se concentra em liberar as potencialidades emancipatórias dos mitos, “decifrando-os” para considerar o que revela a expressão simbólica do mito (ABENSOUR, 2002, p.24). Na utopia, teríamos uma tensão irreduzível “entre a fascinação quase mortífera que exercem os sonhos da

mitologia moderna e a vontade de sair do sonho, romper com o lado noturno do século XIX na interpretação do sonho, isto é, construindo uma imagem dialética” (ABENSOUR, 2002, p.23). As utopias são carregadas de imagens de desejo e mitologia.

Na “*Exposé de 1935*”, a mitologia é apresentada como exercendo um papel de fascinação, que atua no imaginário social para prolongar o sono do mundo capitalista. É um “brilho frágil” que encanta e enfeitiça, ocultando “o lado noturno” da modernidade capitalista. Exerce um papel de ocultação. Benjamin indica claramente a tarefa de ocultação e fascínio realizada pelas forças míticas no capitalismo. Ele diz que “o capitalismo foi um fenômeno natural pelo qual um novo sono, cheio de sonhos, abateu-se sobre a Europa, acompanhado de uma reativação das forças míticas” (BENJAMIN, 2009, p.408). Adormecer as consciências em um sono novo e fascinar com um sonho novo, uma promessa. Esta é uma dimensão da utopia, que ao mesmo tempo é geradora e mobilizadora de esperança.

De acordo com Abensour, reconhecer a importância das utopias não é ceder ao potencial de magia e ocultação, mas para identificar as mitologias que as habita e atua sobre a vida. No entanto, não é também a tentativa de vitória da razão instrumental sobre o pensamento mágico, mítico e simbólico, mas uma proposta de uma razão “alargada”, “ampliada”. Assim,

Não [é] tanto para garantir a vitória da razão herdada, mas para salvar a centelha libertadora que anima e ajudar ao nascimento de uma razão “ampliada”, ousada o suficiente para confrontar a um modo de pensamento selvagem que marca os limites da razão e designa os pontos cegos (ABENSOUR, 2002, p.23).

Parece evidente que a análise do filósofo sobre a hermenêutica benjaminiana, se por um lado capta a necessidade de um outro tipo de razão, mais ampla e ousada, que seja capaz de analisar o pensamento mítico, por outro considera o pensamento mítico a partir das categorias modernas iluministas, nas quais o mítico é associado ao selvagem. Parece-nos que o ponto relevante é identificar que entre os “limites da razão” (tema já recorrente desde os estudos da Escola de Frankfurt), em um de seus “pontos cegos” a ser apreciado estão o pensamento mítico e sua estrutura de funcionamento.

Para Benjamin, esta tarefa é fundamental na crítica do capitalismo, uma vez que forças míticas atuam para seduzir e ocultar dentro da sociedade moderna. Encontrar este “brilho frágil” pode provocar o despertar do feitiço. Assim, a utopia em sua dupla dimensão apresenta uma ambiguidade importante. Ao olhar os sonhos do passado (no século XIX), configura-se uma vontade de sair do sonho, evitar a fascinação nefasta que a mitologia moderna pode exercer (ABENSOUR, 2002, p.23). Para Benjamin, a ambiguidade é uma manifestação da

dialética (2009, p.43) e, no caso da utopia, a ambiguidade está no fato de que cada época não apenas sonha a próxima, mas com este sonho arranca-a do sono⁵⁵ (BENJAMIN, 2009, p.46).

Na “*Exposé de 1939*”, Benjamin considera a complexidade das inspirações do passado na utopia. A hipótese de M. Abensour é que Benjamin passa a pensar a idade de ouro considerada em suas relações com o “inferno”. Segundo Abensour, a ideia ganha força em Benjamin a partir do momento em que a história como construção do progresso passa a ser entendida como construção da catástrofe. Uma ideologia do progresso que produz catástrofe seria a inversão da emancipação moderna. Esta concepção estaria clara no uso de Blanqui⁵⁶ na “*Exposé de 1939*” como uma crítica de que a representação do eterno retorno (Blanqui) reproduziria uma mesma mitologia dogmática que Benjamin denuncia na ideologia do progresso (BENJAMIN, 2009, p. 47-48). Seriam ilusões complementares (ABENSOUR, 2002, p.26-27).

Pensar a utopia em sua relação com a catástrofe e, claro, contra a catástrofe, supõe que a utopia se converte em imagem dialética. Afirma Abensour que “se o sonho é exposto a reproduzir a imagem mitológica, o despertar pode ser definido como a destruição dessa imagem e a construção da imagem dialética” (2002, p.28). Por isto, ele defende que Benjamin se propôs uma hermenêutica que utiliza a razão “ampliada” para interpretar as forças mitológicas no potencial da superação das ilusões modernas. Este programa hermenêutico antecipa, de certa forma, a proposta de uma teologia que realize o discernimento dos mitos, na tradição da Escola do DEI.

Vale a pena recordar que as categorias modernas, em especial as positivistas, refutam o papel das forças mitológicas na constituição da Modernidade, bem como Comte condena veementemente as “utopias metafísicas” (GRANGE, 2002, p.58). No entanto, o próprio Comte não refutou o papel da dimensão utópica na vida social. Para ele a história das utopias é a história das antecipações sociais como imprevisível, mas necessária esperança coletiva. Por isto Comte propõe uma “religião racional”, em que procura “a secularização das figuras da esperança e da salvação” encontrando-se no centro de uma filosofia política e religiosa, ele mesmo, em “*Système de Politique*” (obra de 1851). Comte propõe utopias positivas para

⁵⁵ A temática do sono/sonho representa não apenas uma reflexão social que considera as teorias psicanalíticas, mas recebeu destaque a partir de uma controvérsia com Adorno que, em correspondência a Benjamin, questiona a ideia de que “cada época sonha a próxima”. Adorno sugere modificações a Benjamin, que não as incorpora plenamente na “*Exposé de 1939*”. Talvez porque seu sentido já estivesse questionado no final da “*Exposé de 1935*”, que indica o movimento dialético que Benjamin encontra na ambiguidade.

⁵⁶ Louis-Auguste Blanqui (1805-1881), revolucionário socialista utópico não marxista, autor, entre outros, de “*L’Éternité par les astres*” (1872), que Benjamin cita na “*Exposé de 1939*”.

concorrer com utopias religiosas e metafísicas nos “projetos e tentativas de aperfeiçoamento contínuo de nossa (...) natureza” (COMTE, 1912).

Interessante que esta dimensão do pensamento positivista de Comte, em geral, é considerada pelos próprios positivistas como menos relevante. Talvez seja necessário assim a considerar por conduzir a uma reflexão necessária sobre o papel das utopias, sua relação com a religião e a possibilidade de sua implantação. Por isto, podemos reafirmar o caráter divergente de interpretações como a de Ernest Bloch e Walter Benjamin. Neste ponto da reflexão sobre a ambiguidade da utopia, lembramos que a constatação da dimensão utópica da razão é um elemento importante na elaboração teórica do DEI.

A ideologia burguesa, ilustrada (e positivista), propõe-se a superar toda mentalidade mítica, no entanto, mesmo esta ideologia possui referência e fundamentação em categorias míticas. Desse modo, a compreensão secularizada da realidade é basicamente legitimada por uma outra racionalidade mítica (BENJAMIN). A crítica desta fundamentação não é alcançada pela razão instrumental, mas por um tipo de razão que Vincent chama de “razão ampliada”. Para Hinkelammert, a crítica desta dinâmica na qual a razão instrumental oculta sua dimensão mítica exige um tipo de hermenêutica capaz de encontrar a afinidade da estrutura religiosa e sacrificial no pensar utópico.

Para Hinkelammert, a Modernidade não é a eliminação do transcendental religioso na secularização, mas é uma forma de manifestação desta mesma dimensão mítica em linguagem secular (como teria indicado, na tarefa contrária, Comte?). A questão fundamental é perceber a estrutura epistemológica mitológica e religiosa na linguagem secular das teorias sociais modernas. Mesmo teorias sociais modernas que se pretendem totalmente referenciadas na realidade imanente, constroem quadros teóricos transcendentais como condição de possibilidade do pensamento. Qualquer tipo de pensamento que pretende modificar a sociedade “com base em projetos de uma sociedade a construir” (1986, 11) necessita da ferramenta epistemológica dos conceitos transcendentais. Estes conceitos são utópicos no sentido de que correspondem a modelos de perfeição, categoriais ideais.

Se utopia, na teoria de Mannhein, orienta a prática social e seus imaginários (imagens de desejos), enquanto representações, mas que se relacionam com o real, em Hinkelammert, utopia é um modelo de perfeição (transcendental), por isto uma ferramenta epistemológica. Também se relaciona com o real na medida em que é a ferramenta diante da qual se analisa e compreende o hoje e elaboram-se estratégias para os projetos de futuro. Estas duas compreensões não são iguais, mas também não se opõem diretamente.

O modelo de perfeição utópico permite direcionar as ações políticas concretas e orienta as opções de valores na disputa de projetos de sociedade. Para Hinkelammert, o utópico não é algo exterior ao pensar (sobre o qual pensamos), mas a raiz do pensar (é a possibilidade de pensar). A modernidade tem utopias como sua raiz central. De fato, as utopias são necessárias como uma ferramenta epistemológica na medida em que a sociedade é repensada tendo como referência um modelo de perfeição. Os horizontes utópicos geram a esperança que move a sociedade.

A utopia não é simplesmente uma ideia abstrata que possibilita uma “fuga da realidade”, mas é algo tão concreto que modifica o modo de viver. A questão que Hinkelammert destaca é que muitas vezes os horizontes utópicos são confundidos com a realidade. Nesta situação, os modelos de perfeição são confundidos com um estágio de desenvolvimento da sociedade atual – imperfeita e precária. Hinkelammert aponta esta problemática em “*Crítica à Razão Utópica*”:

Entretanto, (...) as sociedades, que se relacionam com as suas respectivas plenitudes perfeitamente impossíveis, se distorcem a partir do fato de que consideram suas realizações fáticas como passos em direção àquela infinitude em relação à qual são concebidas. Sendo impossível tal plenitude, elas, porém, são interpretadas, em termos empíricos, como possíveis a longo prazo. (...) tais plenitudes, ao mesmo tempo em que iluminam, também cegam. Não é possível ser pragmático a não ser dando-se conta do caráter transcendental de tais plenitudes concebidas e, mesmo assim, sem confundi-las com alguma ilusão de sua concretização (HINKELAMMERT, 1986, p.19).

A diferença está em agir com referência a um modelo utópico e a ilusão de estar de fato construindo a sociedade perfeita. A ilusão não está em desejar e projetar uma sociedade diferente, melhor, superior, constituindo um modelo de perfeição. É ilusão transcendental considerar que a progressão de ações (passos) de um grupo ou instituição conduzirá a sociedade humana a realizar plenamente o seu modelo de perfeição. A ilusão transcendental precisa ser superada pela crítica de sua transcendentalidade de perfeição, sem renunciar à importância de modelos utópicos. Modelos utópicos são ferramentas para iluminar o caminho a seguir, mas muitas vezes acabam cegando e ocultando as suas reais condições, quando se supõe que há caminhos que levam a sua concretização.

Assim, o pensamento utópico, que é condição necessária para que se possa compreender a realidade e conceber ações sociopolíticas concretas que aproximem a realidade do modelo de perfeição utópico, propicia a ingênua ilusão da plena realização da utopia pelas instituições ou projetos históricos (isto é, alcançar o modelo perfeito mediado pela realidade precária). Ao supor que a mediação histórica, seja concretizada em uma instituição, lei ou

grupo humano, somos tentados a absolutizar/ totalizar tais instituições/leis destinadas a cumprir tal tarefa.

A Modernidade projeta sua utopia (modelo desejado de perfeição). Esta utopia é necessária, mas quando a autocompreensão moderna supõe que a ordem e o progresso constroem seu modelo de civilização fundamentado exclusivamente na razão, desenvolve a ilusão transcendental que oculta outras possibilidades, reforça a legitimidade aparente de sua autocompreensão e assume aspectos de totalização ou absolutização que desenvolve uma estrutura sacrificial de caráter religiosa. Deste modo, a ilusão transcendental de realizar plenamente o projeto utópico torna-se o eixo central da ilusão moderna que estabelece uma lógica de sacrifícios.

A necessidade da “crítica da razão utópica” (conceito de Hinkelammert), foi incorporada pela Escola do DEI, em especial por Assmann, Dussel e Sung. O conceito de ilusão transcendental é um conceito de inspiração kantiana. Em Kant o conceito transcendental se refere basicamente à epistemologia, ao processo de conhecimento. Conceito transcendental é a condição de possibilidade de conhecimento. Nesse sentido, a utopia é transcendental porque é condição de conhecimento da realidade social.

A ilusão transcendental é uma categoria crítica que permite desvelar o equívoco de pensar que, *progressivamente*, pode-se atingir *plenamente* o modelo utópico projetado. A impossibilidade de se atingir o infinito com passos finitos é uma crítica que Hegel faz da “má infinidade”, assumida por Hinkelammert. Mas está presente em outros autores que criticam qualquer forma de “progressivismo” na história como um erro de formulação teórica com consequências na ação prática. Este erro de formulação seria o fundamento de uma lógica de realização (ação e estratégia) que deriva em uma estrutura sacrificial que se justifica na realização da utopia (o modelo de perfeição).

Hinkelammert, ao analisar as tentativas de realização da utopia sem o devido cuidado com a ilusão transcendental, coloca ênfase no conceito de “*plenamente*” realizável como um equívoco de concepção antropológica (em que o ser humano limitado surge como capaz de realizar o ilimitado) e um equívoco de fundamentação teológica (uma concepção na qual o humano é elevado a divino com poderes divinos e não um deus que se rebaixa à condição humana limitada). Em geral, esta ênfase é interpretada como uma espécie de resignação com a realidade como ela é, pois parece não ser mais possível construir outra sociedade/utopia (uma crítica como a necessidade de um “freio à utopia”).

No entanto, referenciado pela crítica de Benjamin, a interpretação pode ser mais bem compreendida como uma ênfase no “*progressivamente*”, pois não há erro em imaginar um

modelo perfeito (apontado como uma necessidade epistemológica). O erro estaria em desconsiderar as contingências da história, suas discontinuidades e as contradições da vida humana. A crítica do progresso (e da utopia como progressivamente ilimitado que gera catástrofe em Benjamin) parece ser o fundamental na ilusão da modernidade (e do capitalismo).

Segundo Bensaïd (2000), Marx evitou a ilusão transcendental por referenciar sua análise teórica nas lutas concretas do povo oprimido que vai, aos poucos, construindo suas lutas de resistência e enfrentando novas necessidades de revolução a cada mudança da sociedade (uma lógica de revolução permanente?)⁵⁷. Na crítica de Hinkelammert, a ingenuidade utópica está presente nos principais quadros de categorias do pensamento que não rompem com a lógica da Modernidade, inclusive os revolucionários. Perceber a transcendentalidade do pensamento utópico, sem renunciar a ele, é condição para que a ação política condiga com a realidade do possível.

O quadro referencial da Modernidade, enquanto se torna projeto civilizatório (um projeto social), também se utiliza da ferramenta epistemológica dos conceitos transcendentais. O pensar utópico não é um problema em si, pois é condição de possibilidade de todo pensamento voltado para ação. Mas não reconhecer a diferença entre o modelo perfeito concebido e a factibilidade do possível leva à absolutização da instituição/lei que realiza o projeto utópico, como a absolutização do padrão civilizatório da razão instrumental.

Segundo Hinkelammert, a ilusão transcendental possui seu fundamento mítico, numa concepção na qual o ser humano imperfeito pode (e deve) percorrer a ascese que conduz à perfeição transcendental. Desse modo, a razão instrumental da Modernidade possui um núcleo ético-mítico que articula suas principais categorias. Isto é, uma força mobilizadora e legitimadora que advém de uma compreensão mítica. Uma dimensão mítica que permite o desenvolvimento das ideias modernas (HINKELAMMERT, 2008), cuja análise ajuda a compreensão e superação.

Neste sentido, o capitalismo não é o que diz ser. Apresenta-se como racional, desencantado, neutro, secular e gerador de progresso. Algumas dessas dimensões já foram criticadas por importantes pensadores, mas precisamos aprofundar a análise da dimensão

⁵⁷ Para D. Bensaïd, o marxismo é um salto de qualidade no imaginário utópico e não se identifica com o que Marx chamou de socialismo utópico, por ter vocação a ser ciência (estudo a partir de um método, o materialismo dialético). Neste sentido, Marxismo não é “utopia”, é “ciência”. Ambos entendidos em um contexto, pois é utopia enquanto seu potencial transformador da realidade (seu potencial “quente”). Apenas é “ciência” em um sentido mais amplo do que a ciência positivista ortodoxa, um outro método de compreensão da realidade de forma científica (seu potencial “frio”, analítico). Ambos (utopia e ciência) estão balizados e unidos pelo critério da práxis revolucionária (BENSAÏD, 2000).

mítica da própria ideologia que, ao se propor secularizada, também se compreende como superação necessária dos mitos e da religião. O fato da dimensão mítica da utopia moderna estar ocultada por sua autocompreensão favorece que o funcionamento do próprio capitalismo como religião pareça secularizado.

Assim, para a superação do capitalismo é necessário superar a epistemologia moderna que separa como opostos razão e mito, política e religião. É preciso articular nova perspectiva em que o pensamento crítico não reproduza a estrutura fundamental moderna. Não é uma simples derivação das críticas da Escola de Frankfurt aos limites da razão, mas o destaque, como assinalado por Benjamin, de uma razão de caráter mítico que atua sobre as concepções da vida humana, não de forma abstrata, mas concreta.

A razão utópica e a razão mítica devem ser compreendidas em seu dinamismo na superação da hegemonia da razão instrumental de modo crítico, percebendo seus potenciais e seus limites.

CAPÍTULO III - Razão Moderna, ocultação do real e dos mitos

A caracterização tradicional e hegemônica da Modernidade como um processo de racionalização da vida que afeta as relações sociais e a subjetividade humana é uma constante desde Hegel, Weber até Habermas. Mas, ao considerar a crítica descolonial ao estatuto ideológico desta construção conceitual da Modernidade, ampliamos o espaço geográfico-temporal de sua constituição, bem como os marcos da racionalidade que a constituem.

Boaventura, Dussel, Quijano, passando por Löwy e Hinkelammert, apontam diversos outros elementos que precisam ser considerados na análise do quadro teórico da Modernidade. A análise ampla, que compreende a formação da Modernidade relacionada à constituição do sistema-mundo capitalista e colonial, na perspectiva das vítimas da Modernidade, desvela um conjunto de ambiguidades presentes que, de modo geral, estão ocultas.

Ao princípio da emancipação associa-se a dominação colonial, à luz da razão associa-se a sobra da violência irracional, e o processo civilizatório é percebido também em sua dimensão de barbárie. O aspecto irracional, violento, bárbaro da Modernidade não é simples acidente, mas é parte estruturante e consequência de sua lógica, uma característica sacrificial plenamente associado à estrutura interna da perspectiva civilizatória da racionalidade moderna (DUSSEL).

Na perspectiva da inocência da vítima da violência moderna, percebe-se não apenas uma *estrutura mítica* sacrificial, mas sua dimensão religiosa. No entanto, este mito não é identificado como tal pois, por um lado, as categorias modernas não compreendem a permanência da estrutura mítica na razão instrumental e, por outro, funciona como fundamento no qual se origina a compreensão da dominação.

Nos capítulos anteriores, procuramos compreender o primeiro fator, o limite das categorias conceituais modernas, relacionando-as com as características constitutivas do paradigma da Modernidade, desde o Iluminismo, quando a razão instrumental é associada a uma ideologia com legitimidade absoluta, até o Positivismo quando qualquer outra possibilidade de conhecer a vida humana passa a ser considerada anticientífica e pré-moderna, devendo ser superada e combatida. Demonstrar a constituição desta ideologia é um aspecto importante na superação da postura antirreligiosa da ciência burguesa e a desconsideração do mito como primitivo e necessariamente falso.

Em seguida, analisamos a constituição da noção do chamado “paradigma da secularização” historicamente construído que se impõe como uma ilusão de teoria, baseado em um conceito ambíguo. Questionando a obviedade de que a sociedade moderna é secular e, por isto mesmo, sem religião, ressaltamos a complexidade teórica e suas possíveis abordagens. Desse modo, supera o senso comum das ciências sociais que legitimam a autocompreensão moderna de sociedade racional “livre” de mentalidade religiosa. No entanto, mesmo que a oposição entre religião e modernidade seja ideológica e bastante fictícia, não impede que tenha um papel na compreensão das tensões e contradições internas do religioso.

Se, por um lado, a secularização corresponde sem dúvida a um processo de racionalização e da individuação que provoca profunda modificação na compreensão das religiões históricas e tradicionais na Europa, por outro também é possível identificarmos a “matriz religiosa do mundo moderno” (LENOIR) nos conceitos fundamentais do cristianismo. A Modernidade mostrou-se muito mais capaz de desregulamentação institucional do religioso do que de redução do espaço de influência do universo religioso na vida pública, em especial na política.

A emergência do fenômeno religioso justamente onde prevalece a racionalidade instrumental desencantada leva a hipótese de que há uma relação entre existência de crenças “irracionais” e a vida regrada pela razão moderna. Como vimos, não se trata de um “retorno do religioso”, uma vez que é um novo contexto: as religiões históricas continuam com seu espaço reduzido na sociedade, ao mesmo tempo em que emerge uma dimensão religiosa difusa na sociedade que, de modo ambíguo, nem mesmo se contrapõe à tendência de secularização. No

entanto, aponta para a necessidade de rever a caracterização de racional e irracional, além de sua associação contínua, que não parece ser possível nos marcos únicos da razão instrumental (limites afirmados de forma distinta por Weber ou por Benjamin).

Assim, a secularização é mais um processo de desregulamentação institucional da religião (entendida como religião historicamente constituída e reduzida à estrutura institucional), que rompe a autoridade de instituições monopolizarem os recursos simbólicos e a utilização de códigos de sentidos tradicionais (HERVIEU-LÉGER). Podemos afirmar desse modo que, mesmo nas sociedades mais laicizadas, encontramos a presença de símbolos e significados de matriz religiosa nas mentalidades, práticas e até nas instituições, de modo que não se pode subestimar a presença desta dimensão religiosa no mundo moderno.

Na verdade, afirmar a redução do espaço de legitimidade da “religião” decorre de um erro de compreensão por associar a religião com as Instituições religiosas, estas sim fortemente impactadas pelas características modernas. Esta mesma crise da institucionalidade religiosa (“a religião” do mundo pré-moderno) permite a emergência de uma sacralidade difusa que se desenvolve nas esferas da vida que, em tese, seriam seculares, como a política e a economia.

O conceito de “religião civil” poderia ser uma possível abordagem da crítica do capitalismo como religião, pois supõe identificar os fenômenos de piedade coletiva e as múltiplas maneiras nas quais se sacralizam aspectos da vida de uma determinada coletividade (WILLAIME). Teria por função legitimar com ares sagrados e religiosos a vida profana. Permitiria uma abordagem rica de possibilidades, mas não rompem com a noção de distinção moderna entre religioso e secular.

A outra possibilidade de abordagem que apontamos é a busca dos traços de persistência e decomposição da tarefa civilizacional que as grandes instituições religiosas desenvolveram, impregnando as estruturas do pensar e agir do mundo secular por marcos conceituais religiosos. Nesta possibilidade, a permanência cultural do religioso seria apenas abolida com um processo de descristianizar os valores sociais e ideológicos que formam as estruturas culturais, políticas e simbólicas do que entendemos por sociedade. Seria identificar e eliminar os valores culturais que, mesmo sem comportamento religioso explícito, possuem estruturas simbólicas modeladas pelo religioso. Assim, a secularização entendida como *exculturação* suporia um lento processo de reformulação da memória e do modo de viver, como uma ruptura profunda ainda não atingida.

Mesmo que esta hipótese seja verificada, não corresponde diretamente ao tema que propomos, uma vez que a *exculturação* seria ao mesmo tempo superação da matriz religiosa cristã e uma superação de estruturas fundamentais da própria Modernidade. Neste sentido,

mesmo sendo uma hipótese provocativa, não seria a mais apropriada para nossa abordagem, pois não permite perceber a dimensão sagrada e sacrificial do capitalismo.

A diferenciação entre processo de secularização e laicidade colabora na compreensão da dinâmica dos processos de redução do papel das instituições religiosas e a difusão de uma dimensão religiosa, às vezes simultaneamente. Compreender que mesmo as instituições religiosas (“religiões”) promoveram processos de secularização e laicização na dissociação do campo político como instância de poder e na autonomia da política na regulação normativa de uma sociedade pluralista permite supor que não se trata necessariamente de uma dinâmica de caráter antirreligioso. A laicização progressiva (mas nem sempre linear) da sociedade moderna pode perfeitamente coexistir com a complexidade das formas de secularização. Ao mesmo tempo, permite demonstrar que o questionamento da autocompreensão do capitalismo como secular não supõe nenhuma proposta de deslaicização das relações sociopolíticas.

A noção de “espiritualidade republicana” de certo modo não deixa de estar vinculada à concepção de que mesmo projetos de sociedade seculares pressupõem uma referência transcendental na significação da vida. Pertencente ao espectro do conceito de religião civil, a ideia de uma espiritualidade republicana é coerente, mesmo em sua limitação (pelo seu caráter de criação artificial), com o conceito de espiritualidade de Hinkelammert, que veremos a seguir.

As pesquisas sobre a categoria da “modernidade religiosa” (SÉGUY) revelam o caráter ambivalente e conflitual da própria Modernidade, permeada por linhas de tensões internas, explicitando os limites do discurso de oposição entre modernidade e religião. Na “modernidade religiosa”, a dinâmica de mútua ação da racionalização moderna sobre a esfera religiosa e vice-versa, em um processo contínuo de conflito e concorrência, que amplia o espaço de emergência de uma religiosidade emocional e imediata, considerada “irracional” frente ao mundo desencantado moderno. Este aspecto parece questionar mais o caráter desencantado do mundo capitalista do que mesmo sua própria racionalidade, mas que em nossa tese, estão plenamente associados.

A explosão de religiosidade emocional com fortes traços de irracionalidade como protesto frente a uma realidade desencantada de sentido transcendental assinala ao mesmo tempo o limite de uma tese de “saída da religião”, uma crítica ao desencantamento racional moderno que se reencanta pela relação de consumo fetichizado e, ainda, um questionamento sobre os critérios do racional e irracional. Tanto em Benjamin, como na Escola do DEI, a luta de deuses (WEBER) pela capacidade de significação última da vida é permanente. Benjamin aponta a força do mito capitalista em exercer um papel de fascinação, que atua no imaginário

social como um “brilho frágil” que encanta e enfeitiça, ocultando “o lado noturno” da modernidade capitalista, de forma a reposicionar o debate sobre o desencantamento do mundo.

Como Weber mesmo apresenta, a racionalidade instrumental é limitada no discernimento de deuses (que exercem o poder de encantamento) de cada sociedade. Se as forças impessoais atuam com poder sobre a vida humana, em uma religião cotidiana, cabe procurar entender a dinâmica desta religião que não deixou de existir, mas permanece de outra forma. Se, por um lado, há um sentido último e necessário e, por outro lado, a razão instrumental não pode, por seus limites, explicar ou discernir sobre os sentidos que disputam a significação última, precisamos perguntar que tipo de racionalidade é capaz de refletir sobre tal questão. A incapacidade da razão instrumental de analisar racionalmente a dinâmica da luta entre “poderes impessoais” pela significação do sentido último da vida humana não torna este conflito de sentidos último, necessariamente irracional. Mas demonstra que, se a Modernidade capitalista parece conformar uma “jaula de aço” que limita a conformação de seu “espírito” (WEBER /BLOCH) não apenas o universo do possível, como também o instrumental de análise crítica da sociedade, é necessário recorrer a outro instrumental analítico que permita superar este “labirinto” (HINKELAMMERT).

Se formula-se a necessidade de uma razão ampliada interpretar as forças mitológicas como potencial da superação das ilusões da Modernidade, este programa hermenêutico está expresso como necessidade, seja como método da “hermenêutica de mitos” de Enrique Dussel ou na proposta de uma “Teologia Secular” e a crítica da razão mítica de Franz Hinkelammert, na tradição da Teologia da Libertação da Escola do Dei.

Neste sentido, concluímos que de forma coerente compreender a Modernidade é percebê-la como movimento duplo e contraditório de racionalização progressiva que elimina a religião entendida como “sistema de significações e motor dos esforços humanos” (os deuses encantados que concedem o julgamento sobre o sentido último da vida humana, em Weber), mas reproduz a mesma lógica, de forma pretensamente “desencantada”, na representação utópica.

As utopias, como representação-promessa de um mundo melhor (pleno, perfeito), seguem iluminando e seduzindo com profunda afinidade com a problemática religiosa (de oferta de realização plena e salvação/redenção humana), reutilizando “representações religiosas” tradicionais (que em tese deveriam ter sido decompostas pelo processo de racionalização), em especial ao fazer “entrevê-lo” como possível uma outra realidade, que seduz e gera adesão.

Neste ponto é interessante aprofundarmos a tese de Hinkelammert sobre o papel da crítica da razão utópica como crítica de sua associação à estrutura religiosa sacrificial (1986), O que faremos no tópico a seguir. O processo de reorganização do religioso desloca esta dimensão e modifica a compreensão da “religião”. A racionalização não atinge a *estrutura fundante* da Modernidade que, por seu caráter utópico, move e seduz pelo desejo de um mundo melhor, mas, de certa forma, revelando-se uma estrutura sacrificial.

Pensar as relações entre religião e utopia não se limita à absorção do religioso pelo secular, mas uma relação entre ambas. A compreensão da secularização como reorganização do religioso, em especial nas utopias que conservam estrutura afim com a problemática religiosa, utilizando de representações sacrificiais de lógica religiosa, torna também necessária a reflexão sobre o papel da razão instrumental que, ao não permitir a reflexão sobre os mitos e a dimensão religiosa, trata-os estrategicamente como inexistentes. Se estruturas epistemológicas articulam veladamente utopia e religião, marcando variadas visões sociais de mundo da modernidade, é preciso analisar a ambiguidade da construção epistemológica que nega e oculta essas dimensões.

Tanto o paradigma moderno quanto o capitalismo que lhe é amálgama estão marcados por esta ambiguidade de seu quadro de referências. A autocompreensão derivada da ideologia do Iluminismo reduz toda racionalidade humana à racionalidade instrumental. Torna-se única forma de conhecimento válido e legítimo.

Recuperar esta relação negada e ocultada não significa um retorno ao pré-moderno ou um restauracionismo conservador, mas somente a revisão da razão que se articula com desencantamento e secularização permite entender a denúncia de pressupostos mítico-religiosos ocultos na economia capitalista como detentores de um tipo de racionalidade. Desse modo, é possível pensar em uma racionalidade mítico-teológica que permita compreender as forças míticas que fundamentam este modelo, que constitui a necessária crítica da razão utópica.

3.1 Razão Moderna e a negação da racionalidade mítico-teológica

Walter Benjamin diz que a colonização gera uma nova “*Geistesverfassung*”, isto é, uma configuração espiritual, outra mentalidade, que não poderia ser representada sem horror (2013, p.171). Para Löwy (2005), a realidade atual do mundo a partir da estratégia da globalização neoliberal capitalista também pode ser observada com a mesma atitude. Compreender este

horror e realizar a crítica à exclusão social resultada desta configuração espiritual é possível pela compreensão de sua lógica de funcionamento.

Nesta tarefa, Marx se deparou “com uma economia política que – embora muito hipocritamente - afirma a vida do homem como sua meta; sua teoria do fetichismo mostra, efetivamente, que por trás desta roupagem de vida está afirmando toda uma teoria da morte” (HINKELAMMERT, 1983, 99). Em Marx, a crítica à religião que legitima esta teoria de morte como vida é a primeira crítica necessária. A denúncia dos pressupostos teológicos ocultos na economia capitalista tem sido desenvolvida como contribuição da teologia e dos estudos de religião na análise social, mas nem sempre é recebida com legitimidade em uma sociedade em que o conhecimento científico tem como premissa a secularização e a dimensão religiosa humana é considerada como resquício de uma sociedade pré-moderna, uma forma de compreensão do mundo pré-científica, uma ilusão a ser superada pela razão.

Esta tensão, entre a necessidade de uma crítica teológica da economia política em uma sociedade secularizada cuja ciência positiva supõe a superação dos resquícios religiosos, está no centro da compreensão mais ampla dos conflitos de implantação da hegemonia da sociedade burguesa (e sua ciência) no processo de constituição da Modernidade. Por isto, no capítulo anterior procuramos uma revisão crítica das teorias de secularização como forma de superar os marcos da compreensão tradicional.

Entendemos que a compreensão crítica do paradigma da Modernidade inclui a análise de dois temas que a princípio podem parecer distantes: a temática da secularização e os limites da razão instrumental. Nossa hipótese articula a ideia de que a crítica do capitalismo como religião somente é possível ao refutar a falsa ideia da secularização como distinção radical entre religião e outros subsistemas da vida moderna e, ainda, que a refutação supõe a revisão dos limites da razão moderna (já expressas em diversas teorias críticas).

A proposta de articulação dessas duas categorias de análise na crítica da sociedade moderna burguesa é encontrada tanto no pensamento de Walter Benjamin quanto em setores da Teologia da Libertação, que ultrapassam os limites da razão instrumental e superam a divisão entre secular e religioso.

Benjamin realiza a crítica da racionalidade moderna não como uma negação da racionalidade, mas da forma que a razão assume na Modernidade. De acordo com Löwy,

Benjamin não critica a racionalidade em si, mas uma forma específica de racionalidade, representada pela ideologia do progresso total e pelas instituições e estruturas que a encarnam na sociedade burguesa moderna, no Estado burocrático-militar e na civilização industrial capitalista (LÖWY, 1996, p.397).

Desse modo, a crítica da racionalidade está associada à crítica da Modernidade e de suas expressões, em especial da doutrina do progresso infinito e irreversível. Benjamin, na “Tese XIII” sobre “*O conceito de História*” refuta veementemente a concepção de “(...) um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade) (...) tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo em moto próprio, uma trajetória reta ou em espiral)” (BENJAMIN, 2005, p. 116).

É interessante notar que a crítica de Benjamin à correspondência entre progresso e a perfectibilidade infinita da humanidade, que o próprio indica ser uma ilusão, aparece como irresistível. Esta ilusão, na “Tese XI”, é fundada na ideia de que “nadar com a correnteza” do progresso levaria ao triunfo do socialismo. Segundo Benjamin, este erro de compreensão teórica produz um erro na estratégia, levando à passividade e ao imobilismo (BENJAMIN, 2005, p.102). Sua articulação conceitual tem semelhança com a crítica da ilusão transcendental de F. Hinkelammert. Em Benjamin, para evitar as armadilhas da ideologia progressista, é preciso entender que não se busca um objetivo final, mas a interrupção definitiva desse progresso (LÖWY, 1996, p.402).

Para Benjamin, é uma combinação típica moderna a associação ocultada entre progresso técnico e regressão social - como explicitado na mesma “Tese XI” (LÖWY, 2005, p.100), mas também entre racionalidade instrumental e irracionalidade substancial (LÖWY, 1996, p.400). Esta combinação da Modernidade somente pode ser superada a partir da confluência entre o materialismo histórico e teologia. Para Löwy, na crítica benjaminiana da Modernidade há verdadeira correspondência entre “o sagrado e o profano”, mas não se trata de uma “secularização” do conteúdo religioso em linguagem figurada. De forma que confunde os leitores modernos, crítica racional e teológica são duas dimensões ao mesmo tempo distintas e inseparáveis (LÖWY, 1996, p.400-401; GAGNEBIN, 1982, p. 23).

Em referência a esta associação, Benjamin faz alusão ao deus Janus, que possui dois rostos em uma única cabeça (que na alegoria de Benjamin olhariam respectivamente a Moscou e a Jerusalém, em referência ao materialismo histórico e à teologia). Como Janus tem apenas uma cabeça, representa uma manifestação do mesmo pensamento, ao mesmo tempo teológico e secular. Neste sentido, teria correspondência com a Teologia da Libertação. Da mesma maneira que em Benjamin o religioso e o político se revesam um no outro, não importa em que direção, também a Teologia da Libertação se recusaria a aceitar a separação moderna entre o “temporal” e o “espiritual”, reivindicando uma unidade da história, ao mesmo tempo “sacra e profana” (LÖWY, 1996, p.405).

No entanto, a crítica desta forma de racionalidade não é uma proposta de recusa da razão em uma espécie de “irracionalismo”. Benjamin reivindica para si “o machado agudo da razão” na tarefa de superar a razão moderna. Na opinião de D. Bensaïd, a razão de Benjamin baseia-se em uma “racionalidade messiânica” que, distinta de forma crítica, caracteriza-se pela concepção não linear da causalidade, pela sensibilidade para o imprevisto e o aleatório, às aberturas, transições e passagens. Em Benjamin, o futuro é possibilidade irrompendo no presente, não um fim da história (BENSAÏD, 1990, p.190, 210-217, 249).

Se considerarmos que esta visão de mundo está em desacordo com dois princípios da Modernidade (a distinção de esferas na secularização e a razão como único fundamento epistemológico), tal racionalidade crítica supõe reconsiderar os critérios de definição de racional e irracional. Neste sentido, o próprio Weber debate o tema em “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” (2001).

Weber afirma que toda racionalização é compreendida a partir de um modo de viver, pois

uma coisa nunca é irracional por si mesma, mas de um particular ponto de vista racional. Para o incrédulo, qualquer modo de vida religioso é irracional; para o hedonista, todo padrão ascético, qualquer que ele seja, quando relacionado com seus valores básicos, segundo os quais a racionalização é opor-se ao ascetismo (2001, p.107).

Weber admite que o critério que permite julgar algo como racional ou não são os seus valores básicos. Assim, em cada contexto histórico, o que é racional na vida o é em relação aos “pontos de vista básicos, fundamentalmente diferentes e em direções muito diferentes” (WEBER, 2001, p.40).

Um valor ou princípio é racional ou irracional a partir de um critério de análise. Este critério não é a razão em si mesma. O pensamento religioso é irracional a partir de um referencial de análise racional externo à razão. Assim como o ascetismo puritano do espírito do capitalismo de Weber soa como ilógico a partir dos valores fundamentais do hedonismo contemporâneo. Surge um novo jeito de viver que permite modificar a noção do que é fundamental para a vida. Genericamente, esta lógica da razão permite que tanto a vida econômica como a contemplação mística sejam racionalizadas. Para Weber é um racionalismo específico da cultura ocidental.

Se o critério de reconhecimento de uma racionalidade é construído historicamente, podemos dizer que os processos de negação da razoabilidade de outras formas de saber são constituídos como irracionais também a partir de determinadas configurações de interesses? De acordo com Weber,

cada um destes campos pode ser racionalizado segundo os fins e valores muito diferentes, e o que de um ponto de vista for racional, poderá ser irracional do outro. As racionalizações dos mais variados aspectos têm existido nos mais diversos setores em todas as culturas da vida (2001, p.13).

Se algo nunca é irracional em si mesmo, para Weber, mas de acordo com finalidades e valores propostos, o racional e o irracional estão referenciados também pela compreensão maior do que é o modo de viver humano. Quando se modifica esta compreensão do que é a vida humana, modificam-se os critérios de análise.

A mudança fundamentalmente religiosa da ética cristã protestante, a princípio, não possui um caráter racionalizado e lógico. Ele afirma que a experiência religiosa, como qualquer experiência, é irracional, sendo a mística a experiência por excelência. Para Weber, “toda experiência religiosa perde um pouco de seu conteúdo na tentativa de formulação racional” (2001, p.138). O elemento “irracional” da experiência religiosa não impede que tenha influência na vida prática, tendo grande importância prática (numa época em que religião é importante socialmente). Esta experiência possui seu aspecto de racional, na metafísica religiosa, com consequências lógicas e psicológicas na atitude religiosa derivada da compreensão religiosa do que é a vida humana.

Para Weber, os antecedentes da postura cristã reformada⁵⁸ encontram-se nas ordens monásticas, nas quais trabalho e oração estão em sintonia. Trabalhar para o Reino de Deus é um aspecto da salvação da alma. Esta experiência de vida cristã “desenvolveu um método sistemático de conduta racional com a finalidade de superar o *status naturae*, para libertar o homem do poder dos impulsos irracionais e de sua dependência do mundo e da natureza” (WEBER, 2001, p.65). Existe uma compreensão teológica sobre a finalidade da vida humana que modifica, “submete” a pessoa ao autocontrole, criando uma referência ética.

Desse modo, mística e racionalidade não são contraditórias, como formuladas pelos pressupostos da Modernidade. Segundo Weber, somente em caso de histeria, a experiência religiosa se afasta da atitude racional:

A contemplação mística e uma atitude racional para com a vocação não são em si mutuamente contraditórias. O contrário só é verdade quando a religião assume um caráter diretamente histérico, o que não tem sido o caso de todos os místicos, nem de todos os pietistas (WEBER, 2001, p.136).

Portanto, neste raciocínio, não é o fato de uma concepção de vida humana ser fundamentada na religião que a torna irracional. A contradição entre ambos é definida por

⁵⁸ Weber aponta que a fundamentação bíblica da inversão irracional do trabalho de meio de vida como finalidade é uma passagem de Provérbios 22, 29. É um fragmento de inspiração egípcia, adaptado ao javismo. É dirigido à classe dominante de Salomão, isto é, é ideologia dominante. Mas tem elementos de preservação da vida.

outros critérios. No caso do espírito do capitalismo, para Weber, o irracional é sua lógica, que altera a “relação natural” de trabalhar para viver e passa-se a viver para trabalhar. Antes deste espírito, trabalhar menos era mais racional do que ganhar mais (2001, p.31). No entanto, o trabalho deixa de ser uma atividade de mediação, que permite ao ser humano viver para realizar seus fins, para se tornar a finalidade da vida. Viver para trabalhar.

Na Modernidade, com o advento do capitalismo, ocorre uma inversão da racionalidade, em que, na opinião de Weber, o que parece absolutamente irracional do ponto de vista da felicidade humana, torna-se racional. Ocorre, neste processo, uma inversão da compreensão da finalidade última da vida humana (o que ele considera algo natural), que modifica o critério de compreensão do racional, que passa a ser regulado pela racionalidade econômica, submetendo a lógica da vida humana a “fazer dinheiro” e à “aquisição econômica”. Segundo Weber,

a aquisição econômica não está subordinada ao homem como meio de satisfazer suas necessidades materiais. Esta inversão do que poderíamos chamar de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é tão evidentemente um princípio orientador do capitalismo... (2001, p.28).

A satisfação das necessidades materiais humanas não é mais o critério da atividade econômica, bem como a atividade econômica não é mais simplesmente uma função para possibilitar a vida humana. Ela se torna a única motivação possível, entendendo-se atividade econômica como o acúmulo de riqueza em si, que “ao mesmo tempo, (...) do ponto de vista da felicidade pessoal, é tão irracional acerca deste tipo de vida, em que o homem existe em razão de seu negócio, ao invés de se dar o contrário” (WEBER, 2001, p.37).

Nesta inversão, o trabalho não é mediação para uma vida melhor, mais consumo, mais lazer, mas simplesmente representa maior acúmulo de riqueza. O ser humano movido pela racionalidade invertida, “não retira nada de sua riqueza para si mesmo, a não ser a sensação irracional de haver cumprido a sua tarefa” (WEBER, 2001, p.37). Segundo Weber:

O homem é dominado por fazer dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última da sua vida. A aquisição econômica não está subordinada ao homem como meio de satisfazer suas necessidades materiais. Esta inversão do que poderíamos chamar de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é tão evidentemente um princípio orientador do capitalismo, como é estranha a todos os povos fora da influência capitalista (WEBER, 2001, p.28).

Esta busca do acúmulo de riqueza pelo trabalho não como meio, mas como fim, (WEBER, 2001, p.41) é um elemento central do espírito do capitalismo. Neste sentido, podemos dizer que uma configuração histórica diferente, na medida em que constitui um paradigma de compreensão da vida associado a um modo de produção, instaura também critérios epistemológicos de racionalidade e irracionalidade.

Mesmo que referenciados por critérios da “nova racionalidade”, esta inversão da “relação natural” é interpretada como legítima e razoável, Weber indica a permanência de um elemento irracional neste tipo de vida. Qual seria a origem deste elemento irracional considerado como racional? Para Weber, sem dúvida vem de uma lógica derivada da religião cristã (2001, p.41). Será preciso entender que tipo de apropriação desta lógica religiosa que fundamenta a modernidade, sendo que, após aprofundar a crítica das teorias de secularização como saída do religioso (como é a teoria weberiana), torna-se difícil simplesmente afirmar uma secularização de conceitos da ética cristã.

Na perspectiva de Enrique Dussel, a Modernidade é compreendida como um paradigma que surge da implantação de um “sistema-mundo” capitalista. Esta mudança de paradigma é possível pela “explosão do imaginário” provocado pelo descobrimento da América na Europa (DUSSEL, 2007, p. 193). O século XVI é a formulação deste novo modelo filosófico, científico e político, impulsionado pela vitória militar sobre os povos indígenas. A ação de conquista permitiu a elaboração de um conceito de superioridade jamais experimentado pelos europeus ante os povos mulçumanos de seu entorno (DUSSEL, 2007, p.194).

Segundo Anibal Quijano, na gestação do paradigma moderno, temos uma profunda articulação entre modo de acumulação capitalista e uma forma de poder colonial. Assim,

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle de trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e em especial do conhecimento da produção do conhecimento. (QUIJANO, 2005, p.05).

A conquista militar resulta em uma nova configuração econômica e política associada a uma nova postura intersubjetiva de controle da subjetividade, da cultura e da produção de conhecimento considerado válido.

Para Dussel, a gestação do pensamento moderno inicia-se no século XVI, em teóricos como Sepúlveda, que justifica a absurda guerra da conquista como justa e racional, demonstrando que a razão instrumental encontra “razões” para qualquer irracionalidade baseada no cálculo de utilidade (DUSSEL, 2007, p.195). A razão instrumental passa a ser o único critério racional humanamente válido. Desse modo, esta racionalidade é humana, quem

não segue o método e regras da razão moderna é bárbaro, inferior, desumano. Precisa ser submetido e civilizado. Qualquer racionalidade alternativa é negada como irracional.

Segundo Michael Löwy, a origem do termo “razão instrumental” é atribuída por Marcuse a Weber como a fonte primeira. Max Weber utiliza como distinção os termos de “racionalidade orientada a fins” (*Zweckrationalität*) e de “racionalidade orientada a valores” (*Wertrationalität*), ou, ainda, o de “racionalidade formal” e de “racionalidade material”. No entanto, o conceito de racionalidade instrumental aparece pela primeira vez na Escola de Frankfurt (particularmente em *A Dialética da Razão*). Há certa continuidade, mas a construção do termo “razão instrumental” denota uma significação mais crítica (LÖWY, 1995, p.85).

Adorno e Horkheimer indicam que

a razão, ela mesma não é mais que uma auxiliar no aparato econômico que engloba o todo. Funciona como um instrumento universal apropriado para a fabricação de todos os demais instrumentos; estritamente racional, carregadas de armadilhas como as manipulações exatamente calculadas da produção material (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p.46-48).

Merece atenção o fato de que eles indicam a relação entre este tipo de racionalidade e um horizonte mítico que, juntos, sustentam a sociedade na qual o econômico engloba o todo, semeando a barbárie. Eles afirmam que “com a extensão da economia burguesa mercantil, o obscuro horizonte do mito é iluminado pelo sol da razão calculadora, cuja luz gélida faz crescer a semente da barbárie” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985 p.25).

Para Löwy, esta é uma passagem emblemática, uma vez que os autores associam as imagens clássicas do Iluminismo (como a luz, o sol, a razão, a germinação) com a sombra da catástrofe. Assim, “sob a égide do capital, a racionalidade tende a transformar-se em seu contrário, o mito” (LÖWY, 1995, p.86). Afirmar que razão instrumental transforma-se em mito é significativo, porém resta saber se realmente o mito é o contrário da racionalidade ou se, de certo modo, não compõe uma estrutura da racionalidade. Mais ainda, é preciso investigar se a razão tem relações com o mito apenas sob “a égide do capital”. No mesmo artigo, Löwy constata que tanto Weber quanto os teóricos de Frankfurt compartilham a crítica romântica, mas este elemento estaria neutralizado em Weber pela aceitação da Modernidade como destino (resignado) e nos frankfurtianos pela sua profunda referência no Iluminismo (1995, p.86).

Esta linha é investigada por Boaventura de Souza Santos (2002), para quem o modelo de racionalidade que sustenta a ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e desenvolveu-se nos séculos seguintes debaixo do domínio das ciências naturais. Na opinião de Santos, a consolidação do modelo naturalista (paradigma evolucionista) foi fundamental para a subalternização das outras formas de conhecimento como não

científicos (e, portanto, irracionais), potencialmente perturbadoras. A nova racionalidade científica, ao ser constituída como modelo geral, assume um aspecto totalitário negando o caráter racional a todas as outras formas de conhecimento que não estejam plenamente submetidas a seus princípios epistemológicos.

Santos chama este processo de “epistemicídio”, em que ocorre um tipo de assassinio do conhecimento não hegemônico, pois “as trocas desiguais entre culturas têm sempre acarretado a morte do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais seus titulares” (SANTOS, 2010, p.87). Esta foi a condição da expansão da Modernidade europeia, evidenciando a relação colonial também no âmbito epistemológico que constitui o paradigma vigente (que Santos considera em crise, uma vez que haveria a visível perda de confiança epistemológica por qual passa a ciência moderna).

De acordo com Andrade, pesquisador da colonialidade do saber, as correntes Iluministas evidenciam no pensamento sociológico clássico (desde Durkheim, passando por Weber, Marx e Comte) a construção de conceitos e categorias que legitimam um único padrão de discurso, hegemônico e hierarquizado. Por isto, para uma descolonização do pensamento social crítico seria necessário “romper com a tradição universalizante das perspectivas eurocêntricas e renunciar aos paradigmas epistêmicos coloniais” (ANDRADE, 2012, p.40).

Se os processos sociais estão marcados por relações de poder, de tensões e conflitos, também as categorias analíticas do pensamento crítico moderno estão configuradas pela mesma lógica que justifica e legitima a Modernidade. Por isto, a análise das categorias modernas não são apenas um desafio epistêmico, mas também político uma vez que esta:

triada civilizatoria (capitalismo/modernidad y colonialidad) deba ser analizada y contextualizada de manera articulada. Una ruptura con la dependencia cultural y la sumisión gnoseológica a los horizontes coloniales debe ser una exigencia no sólo política sino epistémica. Por tanto, nociones como estado de naturaleza, civilización, progreso, desarrollo o evolución, entre otras muchas, deben ser deconstruídas... (ANDRADE, 2012, p.56)

Seguindo a linha da filosofia descolonial, Andrade aponta a necessidade de revisão crítica libertadora dos conceitos fundamentais da Modernidade como estado de natureza, civilização, progresso, desenvolvimento e evolução.

Também devem ser estudados criticamente os principais atavismos conceituais que as ciências sociais constituíram em “antinomias ideológicas (tradicional/moderno, estado de natureza/ civilizado, sociedades selvagens/sociedades modernas, solidaridad orgánica/ solidaridad mecánica, comunidad/sociedad, entre muchas tantas)” (ANDRADE, 2012, p.40). Entre estes atavismos gerados no pensamento moderno, com certeza poderíamos acrescentar a

oposição entre “secular/religioso”. Categorias que precisariam ser “desfetichizadas” para superar um certo tipo de dominação epistemológica. Bensaïd afirma que os conflitos da realidade indicam que é preciso romper com lógicas binárias da Modernidade e transgredir as fronteiras da racionalidade ocidental (2011, p.37).

De acordo com Boaventura, na sociedade moderna, “a transição epistemológica e a transição social e política foram concebidas como autônomas, sujeitas a lógicas, dinâmicas e ritmos distintos, mas complementares”, uma vez que configuravam juntas o “exclusivismo epistemológico da ciência moderna” (SANTOS, 2010, p.26-27).

No desenvolvimento do pensamento moderno e a superação do modelo societário anterior, uma disputa social e política, incluiu também a crítica da teologia como pensamento medieval. Desde Descartes (século XVII) até o Iluminismo (século XVIII), a secularização é um pilar da razão. A divergência com o pensamento escolástico eminentemente cristão levará à postura da radical secularização da razão. Assim, a razão moderna não apenas se entende diferente dos mitos e da teologia, mas adversa, e no Positivismo (século XIX), como adversária. Decorre daí que a ação civilizatória como guerra justa de conquista e submetimento é universalizada pelo período moderno de forma secularizada.

O paradigma do pensamento moderno (que estabelece o quadro de compreensão do capitalismo e do colonialismo) terá como sua principal característica o uso da razão instrumental articulada com outros princípios de uma nova ciência empírica: a busca da objetividade como objetificação, desencantamento de vida, como perspectiva de eliminar magia, misticismo e todo o sentido mais profundo da existência humana, em uma postura de neutralidade do conhecimento, uma radical secularização do saber, negando como antirracional qualquer racionalidade diversa, destinada a ser superada pelo processo de emancipação evolutiva e civilizatória.

É nestes marcos que a postura ilustrada da Modernidade se autocompreende como desprovida de metafísica ou qualquer traço de epistemologia teológica, substituta definitiva da razão mítica e autoimune a concepções míticas. As palavras como mitos, magia, mística, teologia passaram a assumir significado negativo no âmbito do saber acadêmico. Entretanto, esta postura é ideológica, distorcendo a compreensão da realidade. Omitindo por opção qualquer reflexão sobre a dimensão religiosa da vida humana, a razão da ciência burguesa deixa de compreender a sociedade em toda a sua complexidade e, assim, deixa de perceber a contradição entre a autocompreensão do capitalismo, enquanto sistema social e econômico que se pretende secularizado mas que funcionaria com pressupostos ocultados de uma dinâmica mítico-religiosa.

A crítica dos limites do paradigma da ciência iluminista-positivista da Modernidade está esboçada na obra de L. Goldmann. Em “*Sur la philosophie des Lumières*”, Goldmann apresenta como uma escolha a ser feita pela humanidade:

Voici l'alternative : société désacralisée, marquée par la réussite technique, entièrement rationalisée, ou bien communauté humaine qui reprendra et développera sans doute les possibilités techniques créées par la société bourgeoise, mais surmontera en même temps l'aliénation et créera une nouvelle religiosité immanente - affranchie de toute transcendance - de la communauté humaine et de l'histoire ? (GOLDMANN, 1960)⁵⁹.

De um lado, uma sociedade racionalizada, com sucesso tecnológico e dessacralizada. De outro, o bem comunitário da humanidade, que deverá se apropriar das possibilidades técnicas da Modernidade, mas superando sua alienação na criação de uma nova religiosidade imanente. Para Goldmann, esta nova religiosidade não deve ser transcendente, mas está explicitada a necessidade de superar a ideia de secularização como razão que aniquila o religioso.

Esta passagem poderia sugerir que há uma oposição entre a razão e a esperança humana, mas o próprio Goldmann explica qual a principal contradição: entre um saber técnico indiferente aos valores comunitários e uma “fé imanente” (GOLDMANN, 1970, p.111-112). Para Löwy, a proposta de Goldmann trata de uma passagem da *Verstand* (mentalidade) individualista para a *Vernunft* (razão) dialética, “que se abre, face ao desencantamento capitalista do mundo, a uma dimensão religiosa imanente, sagrada e profana ao mesmo tempo” (LÖWY, 2011).

Esta razão, que Löwy denomina “razão dialética”, em conflito com a razão instrumental capitalista (desencantada e secular) está aberta a uma dimensão religiosa, que não distingue o sagrado e o profano. Pertence a uma outra lógica de racionalidade. Está, decididamente, fora dos marcos categoriais da Modernidade capitalista.

Vale notar que Goldmann é estudioso de Pascal, que já no século XVIII enfrenta o modelo de racionalidade cartesiana, propondo uma compreensão da razão que fosse mais abrangente (mais plenamente humana), em que o “*esprit de géométric*” (da racionalidade analítica) estivesse associado ao “*esprit de finesse*” (da racionalidade existencial). Neste sentido, Pascal também evita reduzir o saber humano à razão instrumental. No fragmento 172, Pascal indica “dois excessos: excluir a razão e só admitir a razão” (PASCAL, 2004, p. 146).

⁵⁹ Eis aqui a alternativa: sociedade dessacralizada, marcada pelo sucesso da técnica, inteiramente racionalizada, ou bem comunitário humano que resgata e desenvolve sem dúvida as possibilidades técnicas criadas pela sociedade burguesa, mas submeterá ao mesmo tempo a alienação e criará uma nova religiosidade imanente – livre de todo transcendente – da comunidade humana e da história (tradução livre).

Ele questiona a exclusividade da razão, apontando para o papel fundamental que a fé e as apostas existenciais desempenham na configuração do saber humano. Ele afirma que “a razão se apoia e funda seu discurso” sobre outro “*raisonnements*” (PASCAL, 2004, p.105).

A crítica de Pascal ao paradigma epistemológico que se tornou dominante indica os limites da razão como, por exemplo, ao afirmar que “a última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela só é fraca se não chegar a reconhecer isto” (PASCAL, 2004, p.147).

Boaventura retoma o mesmo tema dos limites da razão que não reconhece seus limites e afirma que este paradigma epistemológico, juntamente com seu modelo de racionalidade dão sinais de exaustão. Este modelo, na opinião de Boaventura, teve sua melhor formulação no positivismo em suas várias vertentes, defendendo como ideias centrais a

distinção entre sujeito e objeto e entre natureza e sociedade ou cultura; redução da complexidade do mundo a leis simples susceptíveis de formulação matemática; uma concepção da realidade dominada pelo mecanicismo determinista e da verdade como representação transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimento como o senso comum ou estudos humanísticos; privilegiamento da causalidade funcional, hostil à investigação das ‘causas últimas’, consideradas metafísicas, e centrada na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência (SANTOS, 2010, p.25).

Entre as características do positivismo, como melhor exemplo do paradigma da Modernidade, interessa especialmente à nossa pesquisa a radical separação entre o saber científico e as outras formas de conhecer e, ainda, a concentração sobre a funcionalidade negando a validade das finalidades, consideradas metafísicas, de um tipo de juízo de valores, portanto, não científicas.

De acordo com Boaventura, a Modernidade articula ao mesmo tempo emancipação com regulação, em que há uma “discrepância dinâmica” na qual a realidade secularizada precisa mediar “as expectativas a respeito do futuro [que] excedem as experiências do presente”. Para isto, a nova concepção da realidade se *totaliza*, determinando “tudo o que a modernidade é e tudo o que não é, ou apenas é como potencialidade” e “nestas condições, é difícil conceber uma alteridade ou exterioridade absoluta à modernidade ocidental, exceto talvez em termos religiosos” (SANTOS, 2010, p.36). Ante um modelo social e epistêmico totalizado, parece que uma possível exterioridade se formula apenas em termos religiosos, os quais são decididamente considerados pré-rationais e não científicos.

A crítica de Boaventura ao paradigma dominante de racionalidade é uma argumentação sobre a importância de superar a simples negação da racionalidade do pensamento mítico-

teológico. Para ele, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante. Esta multiplicidade social negada nutre as formulações ideológicas que proclamam que não há alternativas, que a *história chegou ao fim*, ou que “confirmam” a validade não-refutada do paradigma em vigor.

Este quadro conceitual auto-referencial nega credibilidade às alternativas sociais e/ou epistemológicas. Segundo Boaventura,

para combater o desperdício da experiência, para tornar visíveis as iniciativas e os movimentos alternativos e para lhes dar credibilidade, de pouco serve recorrer à ciência social tal como a conhecemos. Esta ciência é responsável por esconder ou desacreditar as alternativas. (...) É necessário propor um modelo diferente de racionalidade. Sem uma crítica do modelo de racionalidade ocidental dominante pelo menos durante os últimos duzentos anos, todas as propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativas que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito (SANTOS, 2010, p.94).

Neste sentido, não apenas a ciência moderna é responsável pelo processo de deslegitimar alternativas sociais e outras formas de conhecer, negando-lhes credibilidades, como o próprio modelo de racionalidade moderna não é capaz de perceber o que oculta ou de considerar as críticas que recebe. Desse modo, podemos dizer que aqui se enquadram as críticas ao capitalismo que articulam a temática religiosa. São desconsideradas a priori, mesmo que possam ter algum tipo de “razoabilidade”.

Por isto, Boaventura considera esta racionalidade fundamentada em uma “razão indolente” que é arrogante por imaginar-se livre de condicionamentos ideológicos e, ainda, considerar-se livre da necessidade de demonstrar esta liberdade. É uma racionalidade impotente, porque não é capaz de considerar qualquer crítica fora de seus marcos categoriais. Tem perspectiva metonímica (toma a parte como se fosse o todo), pois mesmo sendo uma dimensão da racionalidade humana, reivindica-se como a única e exclusiva detentora de razoabilidade. Por fim, seria uma razão proléptica, pois pensa saber tudo sobre o futuro, que seria uma simples superação linear, automática e infinita do presente (SANTOS, 2010, p.93-96).

Esta razão indolente criou o quadro referencial “para os grandes debates filosóficos e epistemológicos dos dois últimos séculos e, de fato, presidiu a eles” (SANTOS, 2010, p.96). Procurou sempre constituir-se totalidade, cujas partes nada significam fora dela. O todo é uma das partes transformada em referência para as demais, em que as dicotomias sempre supõem uma hierarquia. Na Modernidade, a razão que toma a parte como todo, referenciada em sua

autocompreensão limitada do mundo e de si mesma, exerce grande poder. O que está fora de sua totalidade não é considerado inteligível ou significativo, de modo que

a razão metonímica afirma-se como uma razão exaustiva, exclusiva e completa, muito embora seja apenas uma das lógicas de racionalidade que existe no mundo e seja apenas dominante nos estratos na compreensão do mundo constituídos ou influenciados pela modernidade ocidental (SANTOS, 2010, p.98).

Desse modo, para Boaventura, o processo de secularização é uma forma de redução da multiplicidade das formas de compreender o mundo, construído por uma conjugação de opção política e epistemológica. Como só existe conhecimento em sociedade, “quanto maior for o seu reconhecimento, maior será a sua capacidade para conformar a sociedade, para conferir inteligibilidade ao seu presente e ao seu passado e dar sentido e direção ao seu futuro” (SANTOS, 2010, p.137).

Esta forma de conhecer moderna se autoconcebeu como um novo começo, como uma ruptura em relação ao passado, uma revolução científica, como foi chamada pela filosofia moderna. Acontece que, para Boaventura,

a ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia. A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e no controle dos fenômenos nada tem de científico. É um juízo de valor (SANTOS, 2002, p.83).

Por certo que esta afirmação provoca debates acalorados nos meios científicos formados sob o quadro de categorias da própria ciência moderna. De qualquer modo, destacamos a formulação da ideia da ciência como um juízo de valor, justamente sob o qual, segundo Weber, a própria ciência não tem como emitir juízos. Nesta hipótese, as concepções da realidade são construídas a partir de preferências por critérios epistemológicos. Numa metaepistemologia, temos um juízo de valor. Os positivistas não podem perceber isto, pois estão fechados em um universo de compreensão incapaz desta análise. Segundo Boaventura, o que eles “consideram irracionalismo é, de fato, uma racionalidade mais ampla...” (2010, p.140).

Se toda epistemologia partilha as premissas culturais do seu tempo, uma das premissas mais consolidadas na Modernidade é a crença na ciência como única forma de conhecimento válido e rigoroso. Crenças são parte integrante da nossa identidade e subjetividade (SANTOS, 2010, p.156). Talvez por isto, após mais de dois séculos de estrita vinculação entre capitalismo e ciência moderna ocidental, não é possível imaginar horizontes não-capitalistas somente nos

marcos da ciência. Neste ponto temos a hipótese controversa, defendida por Boaventura, de que é necessária uma racionalidade mais “ampla” (tema não exclusivo deste autor, como vimos acima). Esta racionalidade mais ampla supõe saberes considerados não científicos ou irracionais, incluindo as artes, as humanidades e a religião.

Repensar as dicotomias propostas na Modernidade fora das relações de poder que a constituiu, seria o primeiro passo para libertar os saberes destas relações e “para revelar outras relações alternativas que têm estado ofuscadas pelas dicotomias hegemônicas” (SANTOS, 2010, p.101). Assim, a busca da credibilidade para os conhecimentos que hoje são considerados como “não científicos” não implica o descrédito e eliminação do conhecimento científico. Mas implica a sua utilização contra-hegemônica, pois a noção de saber alternativo supõe questionar o conceito de “normalidade”, afinal é a norma, do normal, que designa algo como alternativo e, quase sempre, como subalterno.

Sem negar a importância da razão instrumental, Boaventura propõe reconhecer que o saber teológico tem sua epistemologia própria e, mais do que isto, a “ecologia dos saberes não ocorre apenas ao nível do *logos*. Ocorre também ao nível do *mythos*, ao nível dos pressupostos tácitos que tornam possível o horizonte de possibilidades de cada saber e do diálogo entre eles” (2010, p.164-165). Ecologia de saberes é a designação dada pelo autor para este processo de reconhecer saberes diversos ocultados e negados por opções deduzidas de projetos sociais, como a Modernidade associada ao colonialismo e ao capitalismo

Entender o fundamento da dimensão mítica é o ponto central da proposta da Escola do DEI na crítica do capitalismo como religião. Para Boaventura, somente é possível uma análise deste tipo através de uma sociologia das ausências, em que se tem

uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como alternativa não-credível ao que existe. O seu objeto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas (SANTOS, 2010, p.102).

Desse modo, podemos dizer que a fundamentação mítica do capitalismo e sua crítica como crítica religiosa de um sistema socioeconômico é considerado não-credível ou impossível por opção de sua negação. Afinal, afirmar o capitalismo como religião é, de fato, por si só, uma formulação que rompe com as categorias modernas de autonomia dos subsistemas sociais.

Romper com os marcos de uma razão limitada significa romper com os padrões de credibilidade e de normalidade. Talvez seja interessante notar que Michel Foucault sugere que a Modernidade é muito mais forma de repressão do que de emancipação (como se autocompreende). Todo o discurso moderno está normatizado por lei e regramentos (assim

como em outras sociedades), estando permeado por relações de poder que consolidam sistemas de exclusão e negação de algumas alteridades específicas.

Este controle dos discursos e da racionalidade, como disciplinamento (*ordre du discours*), manifesta-se na proibição, no maniqueísmo entre verdade e falsidade e, ainda, na visão de oposição entre razão e loucura (FOUCAULT, 2005, p.66). Na Modernidade, a construção dos hospitais de segregação de loucos (hospícios) representa a negação dos discursos que não estão em harmonia com a narrativa discursiva hegemônica. O discurso do louco parece totalmente desprovido de racionalidade e manifesta-se perigoso, sendo necessária a interdição e detenção do sujeito da “loucura”, sendo que, para Foucault, a primeira exclusão e negação moderna estaria representada na construção do Hospital Geral de Paris (1656)⁶⁰.

De qualquer forma, não deixa de ser significativa que a negação moderna remonte uma analogia de Paulo de Tarso ao referir-se, em outro contexto, às diferentes possibilidades de racionalidade que, de acordo com os valores fundamentais da cultura ou do indivíduo, aparecem-lhes como sabedoria ou loucura (“Nós anunciamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos” 1 Cor 1, 23).

Por fim, o próprio Marx em “O Capital” analisou a relação entre o controle e o disciplinamento que o capitalismo exerce sobre a vida social. A mercadoria, já em seu processo de produção, pressupõe um regramento e uma disciplina específica que conforma a vida dos seres humanos como membros de um único mecanismo (MARX, 1985, p. 280). É o estabelecimento de um “modo de produção”.

3.2 A ocultação do mito como pressuposto moderno

Entre os autores que realizam a crítica do paradigma da ciência positivista, como crítica conjunta ao Capitalismo, indicando o potencial de aspectos míticos-religiosos em sua superação está o marxista peruano J. C. Mariátegui, também como Bloch e Benjamin no início do século XX. Para Mariátegui, o positivismo considerado ciência é uma espécie de culto do progresso.

Em Mariátegui encontramos um pensamento antieconomicista, antipositivista e antidogmático que, na opinião de Rubbo (2012, p.36), somente foi possível por não estar subordinado à Internacional Comunista, mas intimamente ligado ao movimento socialista

⁶⁰ Andrade lembra que, ao contrário da afirmação de Foucault, a primeira figura negada (vítima) da Modernidade foi o indígena, em 1492 (ANDRADE, 2012).

peruano com grande amplitude política e, ainda, por abordar a obra de Marx e Lênin sob a influência do historicismo italiano de Croce (que influenciou também Gramsci). Assim, ele rejeita "a filosofia evolucionista, historicista, racionalista", portadora de "um culto supersticioso da ideia do progresso" (MARIÁTEGUI, 1925, p. 13-16).

Com fortes aspectos do que é conhecida hoje como Filosofia Descolonial, Mariátegui propõe uma crítica profunda da Modernidade: a cultura pré-colombiana, anterior à "civilização" europeia, não é bárbara, é mais desenvolvida social e eticamente. Em outras palavras, seus traços indigenistas procuram demonstrar que o "progresso" moderno é retrocesso social.

Em seu texto "*Sobre o problema das raças*" (1929), Mariátegui afirma que o desenvolvimento civilizatório europeu é atraso (não progresso), na medida em que a colonização produziu

efeitos retardatários e deprimentes na vida das raças indígenas. Povos como o quíchua e o asteca retrocederam, sob o regime colonial, à condição de dispersas tribos agrícolas. O que, nas comunidades indígenas do Peru, subsiste de elementos de civilização é, principalmente, o que sobrevive da antiga organização autóctone. No campo feudalizado, a civilização branca não criou focos da vida urbana, nem significou sempre sequer industrialização e mecanização; no latifúndio serrano, com exceção de certas estâncias de gado, o domínio do branco não apresenta, nem mesmo tecnologicamente, progresso algum em face da cultura aborígine (MARIÁTEGUI, 1929, p. 25).

A crítica do progresso civilizatório, do Moderno como positivo em si, apenas é possível com a superação do "brilho frágil" que anuncia a utopia de um mundo melhor, resultado da própria Modernidade. Esta superação, na obra de Mariátegui, vem do ponto de vista dos indígenas, aqueles que correspondem às vítimas (Dussel) e aos vencidos da história (Benjamin).

É uma crítica que rompe com a divisão entre segmentação subsistemas, mas, em especial, acusa a cegueira da razão instrumental frente as vítimas do progresso da Modernidade (associada ao capitalismo e ao colonialismo). Esta crítica o identifica com os marxistas heterodoxos, uma vez que, como vimos, o marxismo ortodoxo é incapaz de superar a separação radical entre ética e ciência. Como critica a teoria de Goldmann, para quem o marxismo ortodoxo

preconiza como os positivistas, uma separação radical entre os julgamentos de valor, a ciência e a ética (ou a prática política). Tanto para Kautsky quanto para Plekhanov o marxismo é uma ciência "objetiva" no indicativo, semelhante às ciências naturais. A unidade dialética entre teoria e práxis é rompida (LÖWY; NAÏR, 2008, p. 90).

Neste sentido, também se percebe que é dentro do paradigma da Modernidade, de separação e distinção dos subsistemas, que muitos marxistas negaram qualquer relação entre a religião e a economia. Para além disso, adotando a postura evolucionista do positivismo, a maioria dos militantes socialistas que recebeu a influência direta do marxismo ortodoxo (em especial do “marxismo-leninismo”, adotado pela III Internacional) aceitou a tese da necessidade da renúncia da fé religiosa (considerada pensamento mítico-mágico) para a adesão às teorias marxistas (consideradas ciência). Divulgou-se a ideia simplista de que, ao se tornar socialista, um homem religioso abandonaria suas crenças religiosas por percebê-las idealistas e anticientíficas.

Nesta visão de um materialismo vulgar, a religião seria “substituída” pela análise científica da história através do método marxista. Na melhor das hipóteses, o cristianismo seria uma inspiração crítica inserida no contexto do Império Romano, que cumpriu um papel contestador, mas cuja tarefa, nas condições históricas atuais, deve ser exercida pela classe revolucionária: o proletariado.

Para Mariátegui, a significação da vida humana supera o marxo-positivismo, que ele denomina de “construção medíocre do positivismo” (LOWY, 2005, p.107). Não se opõe à razão e ciência, mas afirma os seus limites na explicação da vida humana. Mariátegui está convicto de que a ciência positivista não satisfaz a “necessidade de infinito” do ser humano (LOWY, 2005). É interessante que, na opinião de Alfredo Bosi, quando o pensamento de Mariátegui se torna livre do evolucionismo, perde em “*dureza teórica*”, mas ganha profunda “*ductilidade prática*” (BOSI, 1990, p.52). Neste sentido, por mais que Bosi perceba-o como mais “profundo”, não capta a ruptura com fundamento do pensamento moderno, uma vez que a “*dureza teórica*” perdida seria justamente o referencial teórico da ciência moderna.

Na crítica radical do pensamento moderno, Mariátegui resgata a importância da subjetividade que concede transcendência ao materialismo histórico, sem contradição, mas em profunda dialética. A crítica à burguesia que desencanta a vida na burocratização e na quantificação do valor passa pela força revolucionária da paixão:

A burguesia entretém-se numa crítica racionalista do método, da teoria, da técnica dos revolucionários. Que incompreensão! A força dos revolucionários não reside na sua ciência e sim na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária, tal como escrevi num artigo sobre Gandhi, é uma emoção religiosa (MARIÁTEGUI, 1925, p. 22).

A constante da temática da mística, da dimensão religiosa do socialismo com caráter também secular é, com certeza, heresia frente à ortodoxia marxista, mas possui equivalentes

européus como o jovem Gramsci, Lukács, Sorel e Bloch. Para Löwy, a diferença está no distanciamento da temática que Gramsci e Lukács assumirão no decorrer da década de 1920, à medida que se aproximam do movimento comunista oficial, afastando-se de qualquer referência a G. Sorel. Mariátegui seria o único que, apesar de sua adesão à III Internacional, mantém seus temas presentes (LÖWY, 2005, p.112).

Assim, é claro que Mariátegui, em especial no que se refere à análise do papel da religião no processo revolucionário marxista, é um heterodoxo. É interessante percebermos que ele mesmo critica os “marxistas heterodoxos”, associando este conceito aos ataques ao marxismo advindos de “professores universitários, herdeiros da ciência oficial contra Marx e Engels, e de militantes heterodoxos, desgostados com o formalismo da doutrina do partido” (MARIÁTEGUI, 1930, p.19). Entre eles, o autor peruano aponta as revisões (“*liquidações*” do marxismo) como o reformismo social-democrático. No entanto, apesar do desgosto de Mariátegui à expressão, hoje o marxismo crítico é considerado heterodoxo quando não compreende as teses de Marx como “um sistema doutrinário, mas [como] uma teoria crítica da luta social e da mudança do mundo” (BENSAÏD, 1999, p.14).

A incompreensão não permite perceber que o religioso, o místico, o espiritual, possuem uma racionalidade que concede força à *práxis* revolucionária. Seria a “força do mito”. Benjamin também indica que a utopia tem uma dimensão que se fundamenta na “força do mito”. Mais ainda, Benjamin indica que a sociedade capitalista se mantém sob o “brilho frágil” que lhe concede a racionalidade mítica. Se Benjamin indica a necessidade de compreender a natureza da dimensão mítica do pensamento utópico, não para negá-la, mas para desvelá-la como tal, Mariátegui, na mesma direção, propõe que a racionalidade mítica concede força aos projetos sociais. Não apenas a constituição da Modernidade como tal, mas também aos projetos de sua superação, como as lutas socialistas.

A temática não é exclusiva dos marxistas heterodoxos do início do século XX. Autores contemporâneos propõem abordagens similares, na perspectiva de indicar a ocultação do caráter mítico-religioso tanto na estrutura fundamental da Modernidade como em sua crítica.

O jurista inglês Peter Fitzpatrick em “*A Mitologia da Lei Moderna*” (2005), afirma que a Modernidade se opõe ao mito por estar “presa” a um esquema explicativo “secular” gerado por ela mesma, devido à ideologia positivista e ao seu contexto político-econômico de surgimento (oposição ao mundo feudal-escolástico). Apesar desta autocompreensão “secular” (em oposição ao mítico-religioso), na prática, a Modernidade é a perfeição do mito (FITZPATRICK, 2005, p.18), ocultando-o de suas formulações. Desse modo, segundo Fitzpatrick, o mito moderno não é reconhecido pela Modernidade (2005, p.34). O mito tem o

papel de fornecer uma referência transcendente e mesmo a determinação de sentido compartilhado. Ele diz que se “a Modernidade é oposta ao mito, negando a relevância do mito para si mesma, há o problema (...) de como representar coerentemente essas explicações do mito em termos modernos” (FITZPATRICK, 2005, p.38).

Esta dificuldade também está registrada por Edgar Morin, que diz que o papel do mítico na formulação das ideias (e da vida cotidiana) não encontra legitimidade no mundo dos estudos modernos, de modo que

Não existe, infelizmente, uma noologia destinada ao âmbito do imaginário, dos mitos, dos deuses, das ideias, ou seja, a noosfera. Alimentamos com nossas crenças ou nossa fé os mitos ou ideias oriundas de nossas mentes, e esses mitos ou ideias ganham consistência e poder. Não somos apenas possuidores de ideias, mas somos também possuídos por elas, capazes de morrer ou matar por uma ideia (Morin, 2002, p.53).

Para Morin, os mitos (e outras ideias oriundas de nossas mentes) são alimentados pelas crenças e pela fé. Adquirem “consistência e poder” a partir da dinâmica da fé e assumem uma importante função referencial na vida humana. O economista Celso Furtado já nos anos 1970, em seu livro clássico “*O mito do desenvolvimento econômico*” (1974), defendia que os mitos possuem um importante papel na construção do conhecimento, mesmo o conhecimento científico. Nessa obra, Furtado diz que

os mitos têm exercido uma inegável influência sobre a mente dos homens que se empenham em compreender a realidade social. (...) os cientistas sociais têm sempre buscado apoio em algum postulado enraizado num sistema de valores que raramente chegam a explicitar. O mito congrega um conjunto de hipóteses que não podem ser testadas. (...) A função principal do mito é orientar, num plano intuitivo, a construção daquilo que Schumpeter chamou de visão do processo social, sem a qual o trabalho analítico não teria qualquer sentido (FURTADO, 1974, p. 15).

Os mitos atuam na raiz, como postulado oculto (raramente explicitado) do sistema de valores. É tarefa do mito articular as hipóteses não testadas (ainda não ou por seu caráter de postulado), orientando a construção da “visão” do processo social como um todo significativo. Normalmente age no plano da intuição que conduz a elaboração racional do pensamento. Boa parte desses postulados anunciam-se como evidentes e muitas vezes seu caráter de hipótese é esquecido, tomando-o como fato.

Furtado utiliza como exemplo do “papel diretor” do mito nas ciências sociais, o fato de que a imensa maioria das teorias econômicas se baseia na ideia do desenvolvimento econômico.

Mais precisamente, pretende-se que os *standars* de consumo da minoria da humanidade, que atualmente vive nos países altamente industrializados, é acessível às grandes massas de população em rápida expansão que formam o chamado terceiro mundo. Essa ideia constitui, seguramente, um prolongamento do mito do progresso, elemento essencial na ideologia diretora da revolução burguesa, dentro da qual se criou a atual sociedade industrial (FURTADO, 1974, p.16).

Ele alega que se supõe uma possibilidade como hipótese e que, após formulada, desconsidera-se seu caráter de “possível” para ocupar uma dimensão de evidência, fundamento. É neste sentido que, na perspectiva da economia, Furtado desenvolve sua teoria dos mitos nos quais se baseiam os economistas para a elaboração de seus principais fundamentos de sentido, como a ideia de progresso.

A constatação da função operacional do mito na construção do conhecimento não é uma tentativa de eliminá-los. Eles são próprios do ser humano que, como criador da dimensão cultural da existência, gesta símbolos, mitos, ideais, deuses e narrativas religiosas. São construções do imaginário que adquirem influência sobre os seres humanos, seus criadores. Diz Sung que “não há como negar isso, tanto no sentido de negar a sua existência quanto no sentido de querer acabar com esse processo (2007, p.133). Esta análise está em sintonia com a proposta de Benjamin, que não é negar os mitos ou desejar eliminar um processo de formulação de símbolos e mitos, mas compreender seu funcionamento e identificá-lo como tal.

Uma possível objeção ao uso da categoria “mito” e de também de “razão mítica” é o fato de que, por um lado, há o conflito com o Iluminismo que identifica o mito como falso (ELIADE, 1972, p.07) e, por outro, por uma real dificuldade de encontrar uma definição de mito que seja aceita por todos (ELIADE, 1972, p.11), encontramos uma polissemia de significados conceituais que mais atrapalharia do que colaboraria na construção do conhecimento. No entanto, os mais diversos autores que se estudam neste trabalho (sejam os teólogos, seja o próprio Benjamin) utilizam tal categoria conceitual, evidentemente cada qual com sua definição específica. Assim, não se pode ignorar a importância da representação mental correspondente a tal conceito e, para evitar um problema metodológico, precisamos de uma definição que, não exaustiva, permita dialogar com a problemática presente em nosso tema de estudo, o capitalismo como religião.

O biblista J. S. Croatto, em “*A Luta dos Deuses*” (1982), afirma que o mito surge de uma situação concreta em que se explora o sentido, como “superestrutura simbólico-ideológica” (1982, p.39). Desse modo, o mito “é um *relato* sobre uma ação ou *acontecimento* dos *deuses*, que se dá no *princípio* (do mundo ou da história) e expressa o *sentido* de uma

realidade, instituição ou costume do presente” (CROATTO, 1982, p.42). Em linhas gerais, esta definição está em acordo com a proposta como “menos imperfeita”, por M. Eliade, que considera o mito um “modelo exemplar”⁶¹, uma história sagrada a partir da irrupção do sagrado como fundamentação do sentido do mundo (ELIADE, 1972, p.11-12).

O limite desta proposta está em associar todo mito a uma dimensão religiosa, excluindo necessariamente qualquer formulação mítica que não seja relato sobre deuses ou seres sobrenaturais. Contrastando com a argumentação de Morin e de Furtado, tal maneira de compreender o mito não se aplica ao universo fora dos estudos estritamente religiosos⁶² (sentido moderno). Eliade ainda associa sagrado e religioso em relação de causalidade, relação que abordaremos de forma divergente no capítulo IV.

Levando-se em consideração que, pela argumentação de Morin e Furtado, o mito pode ser religioso ou não⁶³, é interessante notar que o próprio Croatto, no mesmo texto, propõe que a forma mitológica de pensar não foi superada pela filosofia grega, cuja desmitologização⁶⁴ não seria sinônimo de *desimbolização* do humano nem mesmo sua renúncia à linguagem de *estrutura mítica* (CROATTO, 1982, p.64). Esta afirmação de Croatto está em um contexto de avaliação crítica da permanência da estrutura mítica no pensamento racional filosófico, pois afirma que o mito degenerou-se sem ser superado, mas, como hipótese geral, tem concordância com estudiosos da filosofia grega. Por exemplo, Antiseri e Reale, em seus estudos sobre Platão, afirmam que o mito está presente na filosofia platônica como expressão de crença, pois “quando a razão chega aos limites extremos de suas possibilidades, a força do mito supera-os numa tensão transcendental” (ANTISERI; REALI, 1990, p.132).

Entre os filósofos contemporâneos, Cassirer, em “*Ensaio sobre o homem*”, afirma que tanto o mito quanto a religião primitiva não são por certo de todo incoerentes, nem totalmente desprovidos de senso ou razão. Mas sua coerência provém muito mais da unidade sentimental que de regras lógicas. “Essa unidade é um dos impulsos mais fortes e mais profundos do pensamento primitivo” (CASSIRER, 1994, p.114). Contudo, essa concepção ainda interpreta o

⁶¹ Rene Girard tem uma contribuição interessante sobre esta compreensão do mito como explicitação dos fundamentos sagrados, uma vez que ele entende de maneira contrária, em que o mito oculta o sagrado e seu aspecto violento. No entanto, tal debate ampliaria demais os limites desta conceituação do mito, não eliminando a necessidade de retomar com seriedade sua teoria. Como exemplo, ver GIRARD, 2004.

⁶² Para Eliade, “viver o mito é experiência religiosa” (1972, p.22).

⁶³ Sobre tal, podemos acrescentar contribuições importantes de Barthes sobre os limites da separação entre objetividade do cientista e a subjetividade de quem formula o pensamento (2001).

⁶⁴ O termo “desmitologização” faz referência à obra de Bultmann que, no sentido iluminista do termo, propõe uma racionalização da leitura dos textos bíblicos, suplantando seus aspectos de caráter mágico considerados desnecessários para a compreensão plena da mensagem de salvação humana (BULTMANN, 2013). Paul Ricouer tem um diálogo interessante com a teoria da desmitologização de Bultmann, sendo que um texto importante e inédito foi publicado nesta mesma edição (2013).

mito como distinto do intelecto, como uma mentalidade pré-lógica, apesar de admitir um vínculo originário entre a consciência linguística e a mítica (CASSIRER, 2000, p.64).

Queiroz indica uma contradição da Modernidade que, apesar de racionalizada, está “repleta de mitos”, conservando também os “mitos religiosos de outrora” (QUEIROZ, 2013, p.508). Queiroz define os mitos como aquilo que fundamenta e dá vida às suas crenças. Dussel, acompanhando uma definição de Paul Ricoeur, designa o mito como uma narrativa racional baseada em símbolos. Estas duas últimas assertivas serão as consideradas para o desenvolvimento do diálogo nesta pesquisa.

Dussel ainda articula a interpretação dos textos religiosos (como o Bíblia cristã) como esta perspectiva de mito, passível de uma dupla abordagem hermenêutica: uma leitura inspirada pela fé e, outra possibilidade, uma leitura que assume o mito como racionalidade fundamentada em símbolos, com o objetivo de descobrir seu “sentido último racional e as categorias implícitas teóricas”, destinada a uma comunidade secular (DUSSEL, 2010, p.03).

Neste sentido, o mito é formulação humana originada em uma situação específica, mas que reage sobre a situação que o provocou, tendendo a modificar o universo social do qual surgiu. A situação originária, uma vez modificada, provoca um tipo de modificação no imaginário do mito, numa interação contínua.

Já nos anos 1970, Enrique Dussel afirma que toda civilização possui um sentido último. Somente na Modernidade, que se entende como radicalmente secular, desencantada, neutra e referenciada exclusivamente na razão instrumental, o sentido parece reduzir-se, tornar-se difuso ou difícil de discernir (mas nunca ausente). Para ele:

Todo sistema de civilização se organiza em torno a (...) um núcleo ético mítico, os valores fundamentais do grupo – que podem descobrir-se pela hermenêutica dos mitos básicos da comunidade (...). [Para isto] a Filosofia da religião é um dos instrumentos disponíveis. São, então, os níveis mais profundos de uma civilização: aquelas estruturas, fins ou valores que não são nem vistos como objetivo, nem criticados, e que, no entanto, são os objetivos para os quais tendem todas as condutas, são os valores que justificam a eleição e utilização dos instrumentos (DUSSEL, 1970, p.11-12).

Podemos afirmar que, segundo Dussel, existe algo que fundamenta as escolhas de instrumentais dentro de cada paradigma. Este algo permanece oculto, não discutido, como pressuposto inquestionável, real por si e por isto mesmo válido. Este algo que Dussel denomina “núcleo ético-mítico” seria aquilo que articula coerentemente os elementos que constituem um paradigma. Não é percebido a não ser por uma “hermenêutica dos mitos” que identifica os valores que mobilizam a vida neste paradigma, isto é, uma teleologia ocultada.

Esse núcleo ético-mítico é formulado também na Modernidade, que não abole a mentalidade mítica. A mentalidade mítica permanece como uma dimensão mais profunda que motiva, concede um referencial de sentido e coerência para o sistema vigente, que organiza, mesmo que ocultamente, seu núcleo ético-mítico, na expressão de Dussel. Isto é, a Modernidade também possui seus fundamentos míticos. O capitalismo que parece ser racional, secular e universalmente válido, refratário às críticas de seu caráter teológico e religioso, possui referência em uma mentalidade mítica a ser estudada, desvelada.

Este fato é ocultado pela ideologia iluminista dentro do quadro de valores do paradigma moderno. Neste sentido, podemos nos perguntar: *como desvelar o caráter mítico-religioso ocultado do capitalismo, em busca de compreender sua tensão ambígua, por um lado se autocompreendendo secularizado e, por outro lado, reproduzindo o funcionamento da lógica religiosa sacrificial em outra linguagem e sem depender das instituições eclesiais tradicionais?*

Podemos dizer desde já que, se a autocompreensão secular (oposição ao religioso) da Modernidade é uma construção ideológica e que se a secularização pode ser compreendida como um deslocamento do religioso no mundo moderno, a “hermenêutica de mitos” é uma possibilidade de desvelar os aspectos mítico-religiosos do capitalismo. É preciso pensar que tipo de pressupostos para esta tarefa de análise dos fundamentos míticos-religiosos que, em nossa hipótese, estariam formulados na “Teologia Secular” de Hinkelammert. O segundo aspecto está em, atentos ao deslocamento do conceito de religião na Modernidade, realizar uma crítica da mentalidade sacrificial religiosa sem limitá-la às tradicionais críticas à religião como instituições religiosas.

3.3 A ocultação do teológico e do religioso como estratégia

Se compararmos a autocompreensão do paradigma moderno vigente que se afirma como secular e mesmo antirreligioso, associando a mentalidade mítica e teológica com a irracionalidade, vale a pena nos perguntarmos em que momento histórico esta postura se consolida como modelo a ser seguido.

Hugo Assmann, estudando as relações entre a racionalidade econômica e a teológica, afirma que o pensamento burguês do século XVIII e início do século XIX não desdenha o suporte teológico explícito. Na opinião de Assmann, somente no decorrer do século XIX, quando a lógica burguesa já está mais consolidada, é que a teoria econômica capitalista

submerge o pensamento teológico em pura linguagem econômica (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.173). Até então, diversos autores da ideologia burguesa faziam uso das argumentações teológicas na busca de legitimação de suas teorias.

Assmann também afirma, em certo modo semelhante com Gauchet, que ocorre um processo de “inversão dos temas mais profundos do cristianismo que se opera no interior do próprio paradigma econômico” (1989, p.173). Esta inversão é fundamental para que tanta crueldade do capitalismo possa ser vista como caminho para o bem e aceito com boa consciência (1989, p.395).

O ser humano não possui uma determinação biológica que estabelece parâmetros para o que é o bem ou o mal. A consciência ética, que realiza este julgamento, surge na relação social. Quem age de modo cruel, quem se cala frente ao mal, seja de forma ativa ou pela conivência, prefere pensar que este mal ocorre para um bem. A consciência humana aceita a ação cruel, eticamente condenável, quando ela é compreendida “como se fosse” um bem.

Como podemos justificar, de forma racional, que algo que é evidentemente um mal, possa ser aceito pela consciência ética como bem? Esta é a força da narrativa mítica sacrificial (como veremos no capítulo IV), de construir imagens que justificam, de maneira integral, a crueldade do sistema social, no caso do capitalismo. Os teólogos da libertação acusam a última instância que legitima o mal como bem de idolatria.

Neste sentido, o pensamento burguês modifica as imagens de Deus e de outros temas religiosos apropriando-se do universo mítico-teológico do cristianismo na constituição de sua ideologia. Esta apropriação não se apresenta como ruptura, mas como continuidade da doutrina cristã, um prolongamento da ortodoxia. Soube apropriar-se de profundas aspirações que normalmente são típicas do discurso religioso, como a da superação da finitude, a capacidade de um conhecimento perfeito, o problema do egoísmo, as limitações do desejo e da liberdade, a questão moral ante a miséria... concedendo-lhes um dinamismo que está inserido na vida real.

Esta inversão e apropriação, segundo Assmann, colocam esta dinâmica no âmago da vida real. Poderíamos dizer que, enquanto as instituições religiosas perdem seu poder normatizador, conduzidas para a esfera privada da vida, a dimensão religiosa se mantém central na dinâmica da vida social. Assim, na secularização, a chamada “religião” é identificada com as instituições religiosas tradicionais e reduzida ao âmbito das opções privadas. A teologia é identificada como discurso oficial das instituições e, no mesmo sentido, é desconsiderada de validade universal ou social. No entanto, a nova “religião econômica” (seriam os deuses em luta de Weber?) mantém-se tão integrada à vida humana quanto no modelo anterior, mas de maneira ocultada. Para Assmann, esta nova dinâmica religiosa

opera com todas essas profundas experiências devocionais sem precisar apresentar-se como religião. Aliás, ela funciona muito melhor quando a gente nem se dá conta de que está realizando atos devocionais e tendo experiências de caráter religioso (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.177).

Não se dar conta é mais do que uma simples distração da consciência, é um ocultamento da teologia econômica, um processo em que os fundamentos são pressupostos autovalidantes “do conjunto e das diferentes partes do pensamento econômico” e, ocultados, estão fora da arena de debates (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.177). Ocultando seus pressupostos, a realidade se torna opaca. A essência dos fenômenos é substituída pela aparência e é em sua aparência que o capitalismo se torna conhecido. Desse modo, temos um pensamento teológico ocultado, enquanto que a Teologia segue invalidada frente à ciência. É uma dinâmica religiosa que atua como se não fosse religião, enquanto que as religiões tradicionais, reduzidas em seu campo de abrangência pelo pensamento moderno, seguem toleradas apenas no âmbito das opções da vida privada.

Esta realidade teria sido investigada por Marx na sua teoria do fetichismo. Na dinâmica do fetiche, Marx analisa com profundidade as inversões teológicas e ocultamento da dimensão religiosa que estruturam o pensamento burguês. Segundo Assmann,

O que Marx nos mostra, no entanto, é, antes de mais nada, a maneira como se processa a inversão de toda a realidade na economia burguesa. As categorias do pensamento econômico burguês e a própria realidade econômica em funcionamento invisibilizam o real. As mercadorias, o dinheiro e o Capital se personalizam como agentes ativos, e as pessoas se transformam em coisas (reificação) movidas por esses fetiches (1989, 174).

A teoria do fetiche de Marx seria a chave fundamental na compreensão do funcionamento do capitalismo. Neste sentido, Assmann afirma que Marx teria desvendado que o capitalismo é um mundo de deuses ativos e dinâmicos que, falsos ou verdadeiros, legitimam, justificam e mobilizam os diversos agentes sociais na realização do projeto social burguês. No entanto, Marx não teria se dedicado aos conceitos apropriados na inversão radical da mensagem cristã, isto é, não analisou quais conceitos teológicos e quais esquemas mentais míticos constituem o núcleo ético-mítico fundamental da sociedade burguesa.

Mesmo a teoria do fetiche não é plenamente apropriada pelos marxistas, sendo poucos os que acompanham Marx até as consequências de sua análise. Muitos consideram que as analogias religiosas nos textos marxianos servem apenas para reforçar o que já foi explicitado adequadamente em outras categorias econômicas. Assmann afirma que isto é um equívoco. Assmann afirma que na análise de Marx

sua teoria do poder opressor materializado nas relações de produção capitalistas obriga a lidar com hipóteses teológicas, como se dissesse: tanta crueldade, praticada com tamanha convicção de estar servindo aos homens, só se explica se por trás de tudo isso há um fator legitimador de raiz religiosa e teológica, que já não é este ou aquele gesto de apoio legitimador de qualquer Igreja aos poderosos, mas a divinização embutida na realidade, a fetichização da própria realidade invertida ASSMANN; HINKELAMMERT, p.395).

Desse modo, Marx teria a intuição de que a construção social de aparências ocultadoras do real, provocadas pelo capitalismo, pode ser entendida como uma “religião da vida cotidiana”. Já não é uma legitimação religiosa externa, de poderes eclesiais que se demonstram integradas ao capitalismo, mas uma legitimação religiosa interna, advinda da relação fetichizada.

Assmann defende duas ideias fundamentais sobre este recurso a figuras bíblicas na obra de Marx. O primeiro é a presença fundamental do tema do sacrifício de vidas humanas, que se expressa no recurso a elementos bíblicos da idolatria. Não é um instrumental casual, uma vez que a análise dos textos de Marx permite perceber que ele se mantém o mais próximo possível do sentido peculiar de cada imagem bíblica. Assmann conclui que

Os termos “deus”, “divindade” e Mamon se prestam mais para designar a função mediadora da mercadoria geral, cada vez mais abstrata e autonomizada, que é o dinheiro. “Bezerro de ouro” e “Baal” servem como símbolos que enfatizam a adoração orgiástica e a plena entrega à idolatria. A “Besta” apocalíptica (...) marca com seu sinal os que se submetem às leis do mercado. “Moloc” expressa sobretudo a insaciabilidade do capital que exige sacrifícios sem limites (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.401).

Portanto, o uso compatível com a tradição bíblica revelaria certa intencionalidade de expressar uma dimensão presente. Em segundo lugar, Assmann defende que dessa crítica de Marx ao culto aos ídolos brotam os mais profundos critérios humanistas e revolucionários de sua obra, que “se revolta com o fato de que seres humanos sejam sacrificados, como simples meios, ao dinheiro e ao capital” (1989, p.397). Tal uso de analogias bíblicas no sentido próprio teológico apontaria para a racionalidade religiosa ocultada pelo capitalismo.

Assmann sentencia que os críticos do capitalismo, ao desconsiderarem esta dimensão presente no pensamento de Marx, deixam de captar o cerne de sua teoria econômica e iniciam o processo de *traição* a seu pensamento revolucionário (1989, p.396) (É interessante perceber que Mariátegui compartilha dessa opinião por outro caminho teórico, criticando como capitulação burguesa ocultar a força da mística). Assim, para Assmann, a lógica de morte disfarçada de vida, somente pode ser descoberta pela crítica de sua idolatria, como dinâmica

religiosa. A crítica anti-idolátrica supõe reconhecer o papel dos deuses, enquanto que o ateísmo radical nega essa possibilidade.

O limite do pensamento de Marx estaria justamente em não aprofundar as implicações dessas afirmações, por uma postura de ateísmo radical que nega o valor positivo do fenômeno religioso. É uma implicação do paradigma moderno e de sua postura. O pensamento de Marx, na teoria do fetiche, é um dos limites possíveis de pensar a dinâmica religiosa sem romper com os marcos categoriais de um iluminismo antirreligioso.

Por fim, Assmann afirma que não entende o funcionamento do capitalismo quem não analisa seu caráter fetichista (1989, p.411). É necessário responder por que há tanta subserviência e tão pouca rebeldia em relação à sociedade capitalista. É a dimensão religiosa quem responde. Para Assmann, é o caráter idolátrico, que deve ser compreendido por uma razão “ampla”, capaz de dialogar com a razão mítica e dimensão religiosa reelaborada na Modernidade.

3.4 A razão mítica antecedente da razão instrumental moderna

Nossa hipótese é que uma racionalidade capaz de formular a crítica dos elementos mítico-religiosos do capitalismo deve deter-se sobre o funcionamento da razão mítica e seu papel na possível continuidade entre cristianismo e Modernidade. A proposta de Hinkelammert articula o pensamento agostiniano do cristianismo imperial como antecedente do *cogito* cartesiano. Na mesma direção, o pensamento crítico paulino configura-se como antecedente dos pensamentos críticos modernos.

Como vimos, a tese de que a Modernidade encontra suas raízes no cristianismo está presente também em clássicos, como Hegel, e na sociologia e na filosofia das religiões, como na teoria de Gauchet e de Lenoir. Em geral, esta tese está presente em Hinkelammert, com uma importante diferença: para ele a Modernidade não é a eliminação do transcendental religioso na secularização, nem a permanência de quadro de referências cristãs sem dimensão religiosa, mas é uma forma de manifestação desta mesma razão mítica em linguagem secular. Também existem diferenças de assimilação e crítica entre o cristianismo e a Modernidade.

A Modernidade seria o ápice de uma mudança de paradigma, que ganha relevância histórica com o colonialismo associado ao capitalismo. Sua postura (de negação) frente ao outro não é inédita. Mas conquista hegemonia com o Iluminismo e chega ao seu ápice no século XX. Mesmo concordando com Habermas, se Hegel é o filósofo que pensa a

Modernidade, não descartamos a relevância de Kant e Descartes para a elaboração dessa forma de pensar.

Hinkelammert (2012b) destaca que não é novidade retrocedermos a Agostinho de Hipona como um antecedente moderno. Dussel (2005) questiona a construção ideológica que aponta continuidade entre Descartes, Agostinho e Platão, como uma busca de legitimação de uma “herança racional” para o Iluminismo moderno. Entretanto, podemos indicar que em Agostinho temos o prenúncio de novas características que serão fundamentais na obra cartesiana como: a dúvida como método, a força da racionalidade explicativa, a perspectiva da apologética (defesa de algo como superior, combatendo formulações inferiores a serem superadas) e, ainda, profunda subjetividade, como presente nas “Confissões”.

Existiria em Agostinho de Hipona algo que vai além dessas características, que realça o papel do pensamento agostiniano como precedente fundamental da Modernidade. Este algo é a inversão fundamental da crítica paulina à Lei e à Instituição. Agostinho, grande referência na Filosofia Patrística, realizaria uma profunda inversão em um dos pilares do pensamento de Paulo, a partir de seu contexto de um cristianismo vocacionado a Imperial. Nesta inversão, a rebelião frente a Lei é substituída pela obediência da Lei. A crítica da lei e a lei da obediência constituem dois paradigmas opostos que estão demarcados ao longo da história.

Hinkelammert afirma que Paulo de Tarso representa a novidade cristã da crítica à Lei. Estaria presente na ação de Jesus, em que o ser humano é o critério para julgar a Lei. Somente é obrigação o cumprimento da lei que não vitime o ser humano, que não cause a morte. É a liberdade cristã frente à lei que mata. Para ele, é parte de uma tradição que aparece dentro do judaísmo, desde Abraão “liberdade de libertar-se frente à lei. Completamente diferente da ideia de que a lei me faz livre quando a respeito” (HINKELAMMERT, 2012a, p.67).

No pensamento paulino temos a crítica de toda norma que se cumpra por observância. A lei é boa quando ajuda a assegurar a vida, mas não é boa em si, uma vez que dela pode se servir o pecado. “O pecado é um fetiche que vive pela lei” (HINKELAMMERT, 1983, p.193). A lei, enquanto pura condenação e observância (próprias da natureza da lei), estabelece um jogo de morte, na qual, ao se tentar evitar situações de morte, acaba por reforçá-las ou provocá-las. Assim, o critério de Paulo estaria na vida humana, em que o ser humano pode rebelar-se frente à lei que o mata. Dussel afirma que este é o eixo de compreensão das tradições do cristianismo primitivo, como a proposta de “lei da liberdade” apresentada no texto bíblico de Tiago, no qual a “legalidade não está na lei em si mesma” (DUSSEL, 1994, p.91).

A ideia básica é de que a lei, a norma imposta pelas estruturas de poder, não pode impedir a vida humana, mas deve existir para a proteção da vida. Não é a vida humana que

existe com a finalidade do cumprimento da lei, mas a lei que deve assegurar a vida humana ameaçada. Quando a lei é aplicada com valor em si mesma, absolutizada, sujeita o ser humano, muitas vezes, a uma lógica de sacrifícios supostamente necessários. A dignidade da vida padece frente a um valor legal absolutizado em si. Não se trata de alguma lei específica, necessariamente expressa como código formal ou religioso. É qualquer lei (normatização), cujo cumprimento se exige em nome da justiça (justo para alcançar algo superior ou perfeito) e que acaba por gerar o sofrimento ou a morte de pessoas.

Paulo defenderia que a sabedoria da cruz está justamente em perceber que o estrito cumprimento das leis e normas das Instituições resulta no assassinato. Toda vez que uma lei ou instituição é absolutizada, temos um fetiche, algo criado pelo ser humano para assegurar sua vida, mas que acaba por provocar a morte. Neste sentido,

se hace obvio cuando tenemos una estrategia de globalizacion que es la ley del mercado desnuda, y ahí cobra sentido la afirmación: ¡el pecado se comete cumpliendo la ley! Dice Pablo: “La espina de la muerte es el crimen, la fuerza del crimen es la ley”. Es tan obvio hoy que la fuerza del crimen es la ley (HINKELAMMERT, 2012a, p.69).

Neste sentido, a crítica da lei na perspectiva paulina recolocaria o problema da liberdade rompendo os marcos sacrificiais, não apenas religiosos, mas também sociopolíticos. O ser humano é livre ao colocar-se acima das leis que levam a desumanizar a pessoa ou violar sua dignidade. Liberdade não é sujeitar-se à lei. Não é a lei que faz a humanidade livre, mas sim o critério de discernimento que possibilita sua relativização, tendo como referência suas vítimas (DUQUE; GUTIÉRREZ, 2001, p.51). O paradigma do cristianismo seria uma reorientação das leis e das instituições em direção às pessoas ameaçadas.

Para Hinkelammert, é o sujeito afetado, vivo e desejoso de permanecer vivo quem se rebela frente à absolutização da lei e exige sua soberania de sujeito como ser vivente. Para ele:

La Ley es para la vida, en consecuencia hay que suspenderla para que sirva a la vida. En cambio, la Ley que no se suspende cuando sea necesario para que sirva a la vida, mata. Aplicar la Ley sin juicio de discernimiento conduce a la muerte. Reprochar el discernimiento de la Ley, también (1998, p.36).

Desse modo, tendo como referência a vida humana, se necessário, transgrida a lei. Não é liberdade para qualquer coisa. Tem seu fundamento na vida do sujeito vitimado. É uma concepção de liberdade que demonstra claramente as tensões entre “Lei/sujeito vivente, Lei/gracia, Lei/vida ou Lei/liberdade (...) porque a Lei não se pode cumprir sem sua constante interpelação pelo sujeito vivente” (HINKELAMMERT, 1998, p.39).

Assim, o sujeito, no exercício do princípio paulino, recorre ao discernimento da lei, tendo como critério a vida real e concreta. E, muitas vezes, desobedecer à lei injusta é o mais ético, pois possibilita a vida do humano ameaçado. Portanto a liberdade, para o cristianismo compreendido pelas categorias paulinas, deveria estar diretamente relacionada com um critério ético-prático para a conduta da vida, não meramente com conteúdo e possibilidades de se fazer algo ou não (um regramento moral determinativo do que é permitido ou não fazer). Neste sentido, pecado não é deixar de cumprir a lei, mas aquilo que causa e/ou exige a morte do sujeito humano. O pecado existe fundamentalmente na vida daquele a quem dá a morte. Nesta compreensão, o pecado é possível porque a intenção e a atuação efetiva não coincidem, obtendo como resultado o sofrimento e/ou a morte do outro (a lei, criada para garantir a vida, pode matar).

A tradição da liberdade frente à lei teria passado por diversas formas de ocultação, sempre nos processos de institucionalização. Em Agostinho, temos um processo em que o cristianismo se institucionaliza. Não cabe um paradigma onde a vítima é critério de discernimento da lei. Desse modo, temos uma apropriação parcial do pensamento paulino e dessa tradição presente em Jesus. Através de uma leitura mediada pelo pensamento grego (ao qual Paulo fez questão de diferenciar-se desta sabedoria do mundo), Agostinho inverteria essa lógica, enunciando que a salvação vem da obediência à lei e à instituição.

Agostinho simbolizaria a inversão na leitura teológica do cristianismo, que passa a ser religião de obediência, em conflito com sua espiritualidade da crítica da lei em nome da vida e da dignidade humana. Em Agostinho temos uma primeira inversão, quando reestabelece um paradigma de submissão à lei divina como forma exclusiva de salvação. O pecado volta a ser o descumprimento da lei divina enquanto que a humildade e a submissão serão virtudes. A inversão se completaria na reinterpretação do mito da morte de Jesus. A vida de Jesus teria sido um marco religioso de inspiração mítica na perspectiva da vida acima da lei. A nova inversão da leitura teológica deste mito religioso refaz seu sentido na perspectiva do pleno cumprimento da lei. Entende-se a morte de Jesus não como injustiça que deriva do cumprimento estrito da lei, mas como obediência à lei e à vontade de Deus. Esta seria a fundamentação mítica que legitima a ortodoxia cristã.

Em Agostinho, recupera-se a ideia de que o ser humano se torna Deus pela obediência da lei. É a expressão de um teólogo do Império. Ele reconstitui o Deus autoridade. Submeter-se perfeitamente à lei divina torna-o divino. “O que quisemos e pretendemos ser nós”, diz Agostinho, “quando caímos de sua graça, dando ouvidos e crédito ao enganador que nos disse: “sereis como deus” e afastando-nos do verdadeiro Deus, por cuja vontade e graça fomos

deuses por participação e não por rebelião” (2000). Virtude agora é novamente submeter-se à lei, mesmo que esta lei promova a morte. “Todo império busca a deificação por submissão e jamais por rebelião. No entanto, isso elimina algo importante: elimina a crítica dos ídolos” (HINKELAMMERT, 2008, p.24). O que a cristandade acusa como rebelião é justamente a liberdade frente à lei, de Paulo, e o princípio de discernimento de deuses.

Para Hinkelammert, assim como a estratégia da globalização capitalista, o Império Romano possui claramente uma lei que mata. Essa crítica à lei aparece confusa quando o cristianismo se torna a lei. É necessária uma releitura teológica, realizada por Agostinho, denominada por Hinkelammert de “inversão”, na medida em que uma tradição passa a significar o seu oposto dentro de um contexto de poder. Para ele, desde Agostinho até Nicolau de Cusa, a crítica à lei e à instituição não aparece claramente no pensamento cristão, somente em alguns movimentos considerados heréticos. Essa crítica desaparece do cristianismo para reaparecer, em linguagem secularizada, na obra de Karl Marx, por exemplo.

Marx realiza explicitamente a crítica à lei, como destaca Hinkelammert:

Marx lo dice explicitamente: “*La explotación no viola la ley*”. Al contrario, el cumplimiento de la ley sirve para explotar. Eso es Pablo, y yo creo que tal vez Marx lo sabe, porque el conoce muy bien las escrituras cristianas, tu ves eso en la *Ideología Alemana* (2012a, p.70).

Identifica em Marx a crítica à lei, na dinâmica pela qual o sujeito é reprimido e esmagado, mas que emerge e realiza o discernimento da lei. Condena a lei que o explora e mata a partir do critério da sua própria dignidade.

A questão fundamental que nos interessa aqui é: como ideias antigas de uma tradição religiosa surgem como novas em uma perspectiva totalmente secularizada? Isto é, se esta dinâmica está presente em uma tradição judaico-cristã, que a inverte teologicamente e a condena como heresia, existe uma lógica que nos permite perceber um processo de secularização que torna esse discernimento ainda mais universal, por não depender mais de uma confissão religiosa ou do reconhecimento de uma fé religiosa.

É nesse contexto que Hinkelammert (2008) aponta a importância de percebermos que os antecedentes da Modernidade não são desenvolvimentos lineares de sucessão e progresso, mas justamente um jogo em que ideias forças e seu questionamento vão se entrelaçando. Todas elas articuladas por uma razão que não é propriamente a razão instrumental da modernidade, mas, uma razão mítica que permite o desenvolvimento das ideias modernas como são conhecidas. Assim, do mesmo modo como Hinkelammert propõe uma continuidade entre o pensamento crítico à lei e a crítica à Modernidade, indica uma profunda relação entre o

capitalismo (e a Modernidade) e as diversas formas de ortodoxias cristãs derivadas da inversão agostiniana que resultou no cristianismo imperial, na cristandade.

Na hipótese de Hinkelammert, existiriam interfaces entre a Modernidade e o cristianismo que permitiriam compreender como permanecem características do pensamento religioso e mítico sob uma forma e linguagem secularizadas. Isto acontece porque antigas compreensões míticas impulsionam a dinâmica da razão instrumental. Se no pensamento moderno, o mito é o primitivo, a razão moderna ilumina e realiza a desmitificação e a desmagificação. A ciência e a tecnologia conduziriam a uma realidade que não precisa de mitos e magia para se compreender. No entanto, Hinkelammert afirma que

la modernidad piensa en mitos tanto como cualquier sociedad anterior. Pero produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores. Igualmente produce una nueva magización del mundo. Por eso, la pregunta no es por una sociedad moderna sin mitos frente a otras sociedades que piensan en términos míticos. Es más bien: ¿Cómo transforma la modernidad el mundo de los mitos y de la magia? (2008, p.56).

A razão instrumental não seria, como afirma a tradição positivista, a superação das formas míticas e mágicas do pensar no conhecimento científico. A razão mítica estaria presente na estrutura da razão humana, mesmo quando a razão instrumental constitui-se hegemônica e a única considerada válida epistemologicamente.

Mais do que isto, temos uma razão mítica que permite o surgimento desta razão moderna e que lhe serve de substrato. Ao transformar seus mitos, oculta-os como tais e afirma-se “epistemologia sem mitos” frente a outras formas ilegítimas de conhecer que se sustentariam em pressupostos míticos e mágicos. No entanto, é necessário estudar o mito que aparece e no interior do qual o pensamento humano se desenvolve. Este espaço mítico não é criado para que possa ser desfeito. Para Hinkelammert, não é uma opção não ter mitos ou não se referenciar neles, pois o pensamento humano se desenvolve no espaço de referências míticas. Também não faz sentido delimitar o espaço para o pensamento mítico, pois ele é o substrato do pensar.

A origem dos fundamentos míticos do pensar está no próprio ser humano, que se relaciona com o mundo e não pode não se relacionar com o mundo. Na relação humana com o mundo (com a natureza, os outros e consigo mesmo), depara-se com o limite da morte. Hinkelammert diz que toda vida é uma relação vida-morte, que não se dissocia. Estar vivo é estar ameaçado pela morte, mas insistindo-se em superá-la. O sentido desta questão é sempre um problema em aberto, que origina o universo de significação simbólica e mítica (2008, p.54). A constituição da “realidade” humana da vida seria permeada por essa relação. Assim “os mitos elaboram marcos categoriais de um pensamento frente à contingência do mundo, isto é,

frente aos juízos vida/morte. Não são categorias da racionalidade instrumental, cujo centro é o princípio de causalidade e dos juízos meio/fim” (2008, p.53).

Somente quando a irracionalidade da razão instrumental é notada, os mitos podem ser identificados como marcos categoriais. Quando esta “irracionalidade do racionalizado” (HINKELAMMERT, 1995b) aparece como ameaça à vida temos um conflito de marcos categoriais míticos, seja para enfrentar a ameaça ou para negá-la como ameaça, configurando “mitos sacrificiais, que celebram a morte para a vida” (HINKELAMMERT, 2008, p.53).

Porém, a crítica desses fundamentos não pode ser feita pelas ciências modernas, como expressa Weber, ao apontar o limite do papel da razão moderna. Para Hinkelammert, como é a razão instrumental que produz seu mundo mítico e mágico (ocultado), não os pode contradizer. Desta vez é Hinkelammert que recorre a imagem do deus Janus, mas para representar a relação de mesma origem racionalidade, em que um dos rostos é a razão instrumental e o outro é o mito que fundamenta esta razão (2008, p.56).

Os mitos da razão moderna (e da Modernidade) remontam à tensão entre o cristianismo insurgente no Império romano e frente à cultura greco-romana. Seria um marco mítico fundamental, operando como marco categorial. Essa tensão histórica constituiria uma revolução no mundo mítico tradicional, tornando-se referência para toda a interpretação do pensamento mítico, posterior ou anterior. Esta transformação radical estaria na ideia central de que Deus se faz um ser humano, que recebe sua conformação teológica no cristianismo quando afirma que “Deus se fez homem” (HINKELAMMERT, 2008).

Sem o “acontecimento Jesus”, em que se afirma que Deus se faz homem, não seria possível gestar um pensamento com as características da Modernidade. Seria uma profunda inversão mítica, que permite uma religião como o cristianismo, mas também gera uma espiritualidade universal mais ampla, que se desenvolve em perspectivas contraditórias, como Modernidade e como crítica moderna da Modernidade. No “acontecimento Jesus”, não é mais o homem que deve se fazer Deus, mas o contrário. Os mitos religiosos em geral propõem maneiras do ser humano, profano, aproximar-se de sua divindade, do sagrado. É uma busca do ser humano por divinizar-se. Em Jesus, é o divino quem busca humanizar-se e se Deus se fez Humano, o humano que se quer divino deve humanizar-se também.

Este mito, como todos os mitos, não é unívoco. Logo surgem diversas versões, a princípio versões religiosas, que muitas vezes se contradizem. Hinkelammert indica uma polarização em termos de “ideia-tipo” a partir do mito da encarnação no interior do próprio cristianismo que se desenvolve durante os seus primeiros quatro séculos.

No universo mítico cristão⁶⁵, quando Deus se torna homem, se faz humano, humanizar passa a ser uma ação de Deus. Isto ocorre em Jesus. Quando Jesus é executado, no puro cumprimento da lei (de Deus e da lei romana), sua execução é considerada justa no sentido da lei. Tal conflito revela que a aplicação estrita da lei promove a morte, inclusive a morte de Deus. Desvela-se um despotismo da lei e sua crítica supõe que a lei é do Deus da Vida somente se o sujeito humano é soberano frente à lei. A partir dessa ideia, Paulo de Tarso destaca o pecado que se comete cumprindo a lei (também indicado no Evangelho de João). É um tipo de pecado que se comete ao considerar a lei justificada por si mesma (HINKELAMMERT, 2008, p.70).

Desse modo, temos um novo tipo de pecado, que não é uma transgressão da lei (ao qual se combate com arrependimento e perdão), mas é o puro cumprimento da lei e a imposição da vigência da lei que leva à injustiça. No entanto, como é injustiça derivada da aplicação da lei é considerada justa. Se a injustiça é julgada como se fosse justiça, então o mal é aceito como se fosse bom. Não é uma simples questão de arrependimento ou perdão, uma vez que é um tipo de relação que promove a violência sem limites como se fosse um aspecto do exercício da justiça (e justiça divina).

Hinkelammert (2008) afirma que é o tipo de pecado contra do “espírito”, para o qual não tem perdão. Isto porque não é transgressão nem permite consciência de culpa. É o mal praticado em nome de promover o bem e a justiça. O fato de não haver perdão não se trata de uma condenação definitiva ou sem redenção, mas a solução para esse tipo de pecado é outra, supõe-se uma mudança de mentalidade, buscando-se enxergar de outra maneira (superar a cegueira) e, como consequência, modificar os critérios das relações humanas. Da mesma forma, o texto bíblico de João proporciona uma reflexão crítica ao paradigma da justiça que emana da lei. Em João temos uma personagem que (criticada) diz que Jesus deve morrer para cumprir a lei. Essa lei não é uma profecia, mas a letra fria da lei. Na proposta paulina, a morte injusta de Jesus liberta da lei ao demonstrar a crueldade que seu fetiche pode proporcionar. Assim, a morte de Jesus liberta da lei, não por cumpri-la perfeitamente, mas por deslegitimar seu caráter sacrificial (HINKELAMMERT, 1998, p.67-68).

⁶⁵ Hinkelammert tem consciência de que abordar os conteúdos cristãos como mitos, em muitos casos, pode ofender e argumenta que é um distanciamento necessário para realizar sua análise, que seria compatível com o método de Santo Alberto, já no século XII-XIII, de analisar como se Deus não existisse. Ele afirma que desta abordagem resulta a crítica da razão mítica (2008, p.107). Penso que este tipo de consideração somente é necessário porque também os estudos de religião hoje incorporaram o pressuposto moderno de que o mito é falso e primitivo, a ser superado pela razão. Também devido a obras como de Rudolf Bultmann na qual “desmitologizar” significa um processo de retirar da teologia e da religião todo aspecto de “magia” buscando-se sua racionalidade (BULTMANN, 2013).

Jesus, filho de Deus, é o homem pelo qual todos são filhos de Deus. Ele ressuscitou corporalmente para uma vida corporal e nele todos os que assumem sua fé ressuscitam desde já. A lei deixa de ser soberana e é submetida ao critério da vida humana de todos. Desse critério surge uma dimensão de humanidade, que é o universalismo do ser humano concreto, em processo de libertação. Diz Hinkelammert que “Deus se transforma em Deus libertador, a luta de classes em uma luta dos deuses” (2008, p.72). Dessa compreensão mítica resulta uma teologia da dívida (e da culpa) que lhe corresponde, em que perdoamos as dívidas, pois todos foram perdoados (“Perdoa as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores” Mt 6,12). Não se pagam as dívidas, pois são anuladas e perdoadas, condicionadas ao perdão de seus devedores. Um mito que gera uma lógica libertadora e abre a história para outro tipo de organização, que não seria nem o regresso ao passado (paraíso perdido) nem o resultado de progressão do presente, em linearidade.

A inversão desse marco mítico gera um novo modelo mítico de dominação. Acontece historicamente quando o cristianismo se converte em cristandade associando-se ao poder imperial. Dessa inversão, a partir do poder imperial, surgem a ortodoxia e a heresia, em que o mito fundamental passa a ser considerado rebelião e seu contrário consolida-se como visão correta, ortodoxa (HINKELAMMERT, 2008, p.76). A partir de agora, Deus se fez homem, mas não ser humano como todos. Jesus é o filho único de Deus, que se fez homem para sofrer com eles. Sofrendo, ele cumpre a lei e retorna aos céus para exigir que todos façam o mesmo. Seguir o exemplo de Deus é cumprir a lei até o máximo do sofrimento sendo pecado seu descumprimento. Jesus teria sido morto por aqueles que se rebelaram contra a lei. Todo pecado é violação da lei, que possui plena autoridade, que está acima do pecado, pois é a própria lei.

Portanto, não tem mais metanoia (mudança de mentalidade). Esse conceito passa a ser entendido como arrependimento, em referência ao pecado de ter criticado ou descumprido a lei. Agora a alma deve submeter o corpo ao cumprimento da lei. O corpo não pode se rebelar, por isto o ser humano que não tem razões para questionar o sofrimento imposto pela lei é identificado com a alma (que será ressuscitada em Jesus). Agora, as dívidas se pagam, pois Deus mesmo é o cobrador. Toda dívida deve ser paga, para cumprir a lei. No entanto, os seres humanos não têm como pagá-la. Dívidas impagáveis supõem a morte e o sangue do devedor (o sacrifício), que foi paga pelo próprio Deus, que morre em cumprimento de sua vontade. Somente o sacrifício de Deus satisfaz uma dívida com Deus. Mas não a elimina e assim os seres humanos permanecem endividados, pois a dívida não se perdoa nem se anula. Agora, a dívida é com Cristo, que cobra com obediência à lei. Os homens pagam a dívida cumprindo a

lei de Cristo que por seu sangue compensa as deficiências infinitas. Se Cristo foi assassinado, a culpa é de quem não aceita sua lei e pecou. Essa teologia da dívida começa no século III, em Tertuliano, mas tem sua formulação clássica em Anselmo de Canterbury (século XII)⁶⁶. Quem se rebela, é herege e assassino de Cristo. Quem obedece, retorna ao paraíso desde que não queira outra vez comer da árvore proibida. São os mesmos textos e mesmos elementos míticos, mas sua leitura é radicalmente invertida (HINKELAMMERT, 2008, p.78).

No primeiro contexto, querer ser como Deus é querer ser humano. A dimensão divina assume a vida humana. A encarnação torna-se uma crítica mítica do sagrado transcendental. Se Deus se fez homem, o humano passa a ser critério da análise sobre o divino. Gera uma nova compreensão da relação entre transcendente e imanente. O sagrado torna-se profano? Essas categorias não permitem uma boa compreensão. Assim, cabe uma outra noção de secularização, em que Deus assume o “século”, historicizando-se na dimensão humana em plenitude.

Depois, na inversão do mito cristão fundamental e também dos mais diversos mitos sobre a relação entre humano e divino, existe uma disputa mítica: “Quem é como Deus?” Nessa questão, presente no contexto do nome do anjo Miguel e na Besta apocalíptica, ser como o divino pode ser graça ou mesmo a promessa da serpente do Gênesis (HINKELAMMERT, 1995a, p.120-125). No cristianismo primitivo essa questão é resolvida de outro modo, pois querer ser como Deus torna-se querer ser humano. Na inversão desse mito original, querer ser como Deus é orgulho, rebeldia e pecado. A partir da encarnação, a transcendência está presente no interior da imanência. É um conceito que surge da razão mítica e que se desenvolve com ambiguidades na história. Ao longo do processo de sua compreensão (e muitas vezes inversão), esses mitos funcionam, seja na justificação do esmagamento do sujeito e legitimação dos poderes instituídos (Lei e instituições), seja permitindo afirmar o sujeito frente a essas instituições.

Para Hinkelammert, Deus, que se esvazia de sua divindade e se torna humano, perde aspectos do sagrado tradicional e não “permite”, não impulsiona uma instituição religiosa de poder e dominação sobre o ser humano. Perde o critério externo que legitima (teodiceia) o esmagamento do ser humano ou seu sacrifício em nome de algo além. É por isto que acontecem as releituras históricas, como a inversão de Agostinho. Estas inversões permitem uma releitura dos mitos cristãos a partir do paradigma tradicional que opõe o sagrado ao profano.

⁶⁶ Voltaremos a Anselmo no capítulo IV, para tratar da inversão dos fundamentos da teologia da dívida e da culpa.

No entanto, se considerarmos que essa dinâmica não corresponde ao “núcleo central” do “Deus se fez homem”, então seria necessário rever o conceito de secularização. Diz Nadal, comentando Hinkelammert:

La comprensión (...) [de] las continuidades y rupturas de la Modernidad con la Cristiandad, entre otras cosas exige una revisión radical del concepto de secularización, a fin de permitirnos captar la pervivencia de una mitología tan antigua como resistente, que, con nuevos envoltorios, proporcionados por ideologías profanas, mantiene vivos todos los lugares comunes de una espiritualidad sacrificial e inhumana, supuestamente desplazada de la escena moderna por la razón y la ciencia, así como conserva intacto el mismo desprecio –atribuido a Dios en el cielo para poder ser ejercitado a diario en este mundo– por el cuerpo y la vida del ser humano y de la naturaleza (NADAL, 2012, p.23-24).

A secularização possui sua raiz mítica no cristianismo, não no sentido de origem de um processo racional que, desenvolvido, promove uma ruptura ou superação de sua estrutura mítica, mas porque compartilha seu pressuposto de que Deus não é mais o critério para o humano. Se Deus se fez homem, então o critério sobre Deus é o humano. É o fundamento da “transcendência ao interior da vida real”, de Hinkelammert.

O ser humano, através de sua razão mítica, descobre um universo de significações, que permite desenvolver sua espiritualidade⁶⁷. Normalmente, o universo mítico da espiritualidade é canalizado em termos religiosos, embora não sejam a mesma coisa. A espiritualidade resultante da razão mítica não é necessariamente religiosa, mas é sempre humana. É o humano secular quem desenvolve espiritualidades a partir de sua razão mítica. Na encarnação temos uma espiritualidade, referenciada em um mito com fortes tendências anti-sagradas, seculares.

A espiritualidade seria uma dimensão do ser humano e a religião seria tentativa de explicitar/criar sistemas simbólicos para essa dimensão. É por isto que a teologia seria a tentativa racional de discernir seus significados. A religião não é a espiritualidade, mas uma forma particular de espiritualidade, com alguma institucionalização. Esta institucionalização modifica a espiritualidade que a origina (HINKELAMMERT, 2012a, p.28). Neste sentido, é possível identificarmos elementos de religião em diversas ideologias consideradas puramente civis ou uma profunda espiritualidade em ideologias secularizadas e/ou antirreligiosas, seja no neoliberalismo, no conservadorismo ou mesmo no socialismo (HINKELAMMERT, 1986).

⁶⁷ O conceito de espiritualidade de Hinkelammert pode ser relacionado com o conceito de “fé antropológica” de Juan Luis Segundo (2000), a quem Hinkelammert cita diretamente em seu texto. A fé é um fenômeno primeiramente humano, associado a uma religião, quase sempre, mas não necessariamente. A fé, dentro de seu universo mítico, gera uma espiritualidade, sinalizando um “sentido” de movimento. Esta espiritualidade em si é uma dimensão humana, da racionalidade humana. Mas, quase sempre é institucionalizada em uma religião.

A conclusão que Hinkelammert propõe é que se a espiritualidade é humana antes de tudo, não é necessariamente um problema exclusivo da religião, mas possui uma dimensão religiosa. Neste mesmo sentido, a vida humana teria sempre uma dimensão teológica, sem necessariamente ser religiosa. É o que ele chama de “Teologia Profana”⁶⁸. A tarefa desta teologia é justamente realizar o discernimento dos mitos e símbolos que estruturam uma determinada visão de mundo. Se a teologia não é somente algo institucional, de igrejas, de religiões, é mais ampla, e supõe uma reflexão sobre o humano. Uma “teologia profana” seria a reflexão sobre o humano a partir da sua dimensão espiritual e simbólica.

Esse método permite encontrar o “Fio de Ariadne” da Modernidade na encarnação. A afirmação transformadora, que profana os mitos sagrados em geral é “Deus se fez homem”. Esta afirmação é uma aposta de fé que encontra formulação no cristianismo. Neste aspecto, o cristianismo é fonte da Modernidade. No entanto, esta “transcendentalidade no interior da vida real” é invertida em nova transcendência puramente metafísica, na releitura simbolizada em Agostinho de Hipona. O problema da divinização do humano assume novamente aspectos puramente transcendentais, como as lógicas do sagrado.

A Modernidade é referenciada nestes dois movimentos: na crítica mítica que permite a secularização, mas também no movimento de sua inversão, que reproduz as lógicas sacrificiais do sagrado. Portanto, a secularização realiza uma profunda e radical crítica do “religioso”, mas sem realizar a crítica da espiritualidade sagrada que o move. A Modernidade assume a crítica das religiões, sem modificar a sua “espiritualidade”, assumindo a mentalidade sacrificial da transcendentalidade, que resultará na força da ideia de progresso na perspectiva da razão utópica que deriva dessa espiritualidade (HINKELAMMERT, 1986; 2012).

Na teoria de Hinkelammert, a racionalidade humana articula de forma complexa diversas de suas dimensões. A razão instrumental, característica da Modernidade, supõe uma razão utópica e uma razão mítica. Esta articulação seculariza a linguagem do mundo das religiões, mas não abole a lógica do sagrado. A dimensão sacrificial do sagrado está manifesta

⁶⁸ Utilizamos o termo “Teologia Profana” ou “Teologia Secular” como equivalentes na obra de Hinkelammert. Está em geral entre aspas pois entendemos que ainda há certa dúvida sobre o melhor termo para designar o método proposto. Em 2008, Hinkelammert utilizou preferencialmente o termo “Teologia Secular”, mas, em 2012, no livro de entrevistas, o título correspondeu ao termo “Teologia Profana”. Em diálogo com Hinkelammert, Jung Mo Sung propõe a utilização do termo “Teologia Secular”, uma vez que a ideia de teologia profana supõe uma teologia sagrada, sem romper com a lógica binária do sagrado, do qual o conceito de secular não depende. Este método supõe justamente, entre outros, a crítica da lógica do sagrado que permite elaborar um discernimento de mitos e símbolos de “modo secular”. No entanto, ao questionar a divisão moderna entre religioso e secular (e apontar o religioso do secular) não temos certeza da expressão mais adequada. Bensaïd propôs, como veremos no último capítulo, uma “Teologia Negativa” para o estudo secular da dimensão teológica presente no mundo. O ideal não seria superar esta dicotomização por um conceito de “teologia ampla”, não confessional, com referência na vida humana concreta?

na estratégia de acumulação global de capital e se desenvolve até limites dificilmente concebíveis há pouco tempo. Junto com essa estratégia, consolidam-se mecanismos de desumanização da sociedade e de destruição da natureza.

É a Modernidade *in extremis*, acompanhada de uma espiritualidade negadora da vida e do sujeito humano, sempre justificando a prevalência dos poderes sobre o humano, desenvolvendo uma intolerância radical (HINKELAMMERT, 2012a). Esta intolerância segue promovendo a emancipação de alguns pela submissão de outros (ou da natureza), com uma razão instrumental acrítica e irracional, uma ciência prometeica, avançando a qualquer custo na edificação da utopia do fim das utopias. Seu resultado é o sacrifício de vidas humanas em nome deste projeto social da Modernidade. Para Hinkelammert, o Prometeu (iluminista) representa o grande mito da modernidade, no qual Deus não se faz homem, mas o homem tenta se fazer como Deus. Desde o século XVII/XVIII é o mito da sociedade burguesa. Este é o mito que sustenta a ideia de progresso, em que não há limites para a capacidade humana, não há sonhos humanos cuja realização não se prometa. Surge com a Modernidade e é seu fundamento mítico, que se realiza pela ciência moderna, pela tecnologia e pelo mercado.

A Modernidade manifesta toda sua grandeza e prepotência no mito do progresso, que é inseparável das ciências (HINKELAMMERT, 2008, p.56). Nesta obra prometeica, surgem também o “Frankenstein” e Titanic, mas seus fracassos são compreendidos como falhas a serem superadas no futuro. Desse modo, Hinkelammert diz que “o mito do progresso resulta de sua projeção ao infinito. Esta projeção está além de todo limite positivo do possível. (...) Este mito do progresso constitui uma verdadeira espiritualidade, ainda que antiespiritual” (2008, p.109).

A espiritualidade antiespiritual da Modernidade tem sua mística baseada na corporeidade abstrata e na ética do cumprimento pleno da lei, que agora é a lei do valor. Tem uma lógica completa de salvação e, enquanto reflexão mítica, torna-se o “motor espiritual do capitalismo” (HINKELAMMERT, 2008, p.109). Hinkelammert afirma que é o mito central da Modernidade, não apenas burguesa. É simultaneamente secular e religiosa. Fazendo referência a Walter Benjamin, diz que o “capitalismo como religião” tem origem cristã, mas é a transformação da ortodoxia cristã, ou seja, de seu mito invertido a partir da experiência imperial.

Quem se submete torna-se livre. O capitalismo oferece (no mercado) a liberdade a quem se sujeita a suas leis. Liberdade de escolher entre necessidades e preferências. Liberdade que é contrapartida da liberdade do mercado. “O homem é livre enquanto o dólar for livre. Esta é a ‘natureza’ burguesa” (HINKELAMMERT, 1983, p.151). Esta ideia de ser livre pela

submissão somente fica clara no contexto da reinterpretação dos mitos fundantes do cristianismo. Em Agostinho, temos uma primeira inversão, em que a crítica de Paulo ao pecado que se comete cumprindo a lei é submergida em uma nova concepção.

De acordo com Hinkelammert, a globalização capitalista é um sistema de lei absoluta. As leis do mercado sacralizadas devem ser cumpridas mesmo que gerem a morte dos excluídos do mercado. Isto para que, no futuro, haja uma sociedade sem excluídos e sem vítimas. É uma lei que, em nome da liberdade, exige sacrifícios necessários. Pelos princípios de Paulo, quando o cumprimento da lei gera a injustiça, é o poder perverso manifestando-se na estrutura social. Quando a lei promove a injustiça em nome da justiça, não pode ser vontade de Deus. Nesse caso, há uma inversão sacrificial. Ao se buscar a justiça por meio da lei, leva-se ao sacrifício e o bem se torna mal.

Na espiritualidade do mercado capitalista, ao cumprir a lei do mercado, o mal que se pratica é um bem. O egoísmo leva ao interesse geral e ao serviço do próximo. O amor ao dinheiro não é moralmente condenável. Moralmente mal é não se submeter às leis do mercado, é rebelar-se contra a sociedade. No neoliberalismo, essa tese capitalista é levada ao extremo, e a eliminação de parte das pessoas humanas é entendida como necessária a partir de promessa de salvação (HINKELAMMERT, 2008, p.114). O sacrifício é necessário em nome de um algo maior a ser conquistado, portanto, agrada a Deus. O discernimento teológico sobre a imagem de Deus que pede sacrifícios humanos e, portanto, que se faça o mal como se fosse o bem, e é expressado na noção de idolatria, como veremos no capítulo V.

A espiritualidade que permite uma boa consciência frente à morte dos seres humanos e a destruição do mundo, sem aceitar nenhuma mudança, tem sua teologia. Quando se mata o ser humano e destrói o mundo acreditando que se faz um serviço à humanidade, é preciso um critério de julgamento desta teologia como idolatria.

A tarefa da “teologia secular” está em compreender o papel da razão mítica da Modernidade, restaurando a integralidade da racionalidade humana, hoje reduzida a uma de suas dimensões que, em nome de uma compreensão da secularização, nega (ou reduz) o valor da dimensão religiosa na vida humana. Ela permitiria, mesmo sem a necessidade de uma dimensão sagrada, discernir entre compreensões mítico-religiosas que, de modo idolátrico, fundamentam o sacrifício da humanidade.

CAPÍTULO IV – Possibilidades de relacionar capitalismo e religião.

A racionalidade mítico-teológica colabora na compreensão do capitalismo, identificando seus aspectos religiosos? Para uma concepção moderna de ciência, esse tipo de racionalidade seria um limite pré-científico a ser superado. Para um tipo de pensamento crítico, essa dimensão é uma necessidade crítica importante no objetivo de desvelar a dinâmica do capitalismo e na construção de alternativas em que revolução e mística são associadas em uma síntese de profundo potencial utópico.

Se o capitalismo exclui e gera morte de muitas pessoas sob a aparência de propor-se como um sistema gerador de vida para todos, baseado em critérios humanos, reduzidos à razão instrumental, realizar a crítica deste sistema supõe uma compreensão mais profunda do que uma crítica da racionalidade econômica. Supõe uma crítica da racionalidade moderna, como crítica mítico-teológica.

No entanto, a crítica teológica é deslegitimada no âmbito das ciências como irracional e pré-científica, por um quadro categorial que oculta a dimensão religiosa do capitalismo. O fato ocultado corresponde aos seus pressupostos mítico-teológicos, que são os mesmos da Modernidade. No entanto, esse referencial religioso oculto é quem assegura sua legitimidade

enquanto sistema concedendo sua força de mobilização, isto é, o seu “espírito”, na expressão de Weber, que motiva e fundamenta o horizonte de compreensão da Modernidade.

A crítica aos aspectos de funcionamento do capitalismo como religião é necessária e dela deriva a crítica dos mitos que os fundamenta. No entanto, utilizando-se categorias do marco epistemológico moderno, não é possível captar, refletir, analisar e compreender essa dimensão do capitalismo como religião.

Segundo Walter Benjamin, é possível e necessário perceber que o capitalismo possui características essencialmente religiosas, procurando oferecer respostas para preocupações e inquietações de aspectos do sentido da vida, antes satisfeitas pelas instituições religiosas. No entanto, ele tem consciência do tipo de polêmica que tal premissa pode gerar, quando afirma que

A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso, nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida. Não temos com puxar a rede dentro da qual nos encontramos. Mais tarde, porém, teremos uma visão geral disto (BENJAMIN, 2013, p.21).

Benjamin afirma que entender o capitalismo como religião é ir adiante da tese clássica de Weber, sobre a afinidade eletiva entre religião cristã e economia capitalista, percebendo seu caráter essencialmente religioso. O capitalismo não apenas se favorece de uma ideologia religiosa, como desenvolve aspectos de fenômeno religioso.

A polêmica que esse tipo de proposta pode provocar é o debate sobre os fundamentos práticos e teóricos da Modernidade, a rede dentro da qual nos encontramos. Ter uma “visão geral” desse debate supõe refletir sobre os pressupostos e paradigmas que fundamentam a autocompreensão da Modernidade. Como afirmamos, é interessante que a hipótese de Benjamin apresente uma sintonia com os principais marcos da Teologia da Libertação, em especial na Escola do DEI, mesmo que seu texto fosse desconhecido até meados da década de 1980.

Benjamin destaca três aspectos, entre outros, da estrutura religiosa do capitalismo: uma religião sem dogma e sem teologia; a duração permanente do culto e um caráter não expiatório, mas culpabilizante. Por fim, afirma que a dimensão religiosa do capitalismo deriva de uma relação parasitária com as ortodoxias cristãs, um desenvolvimento conjunto em que, no final, o essencial da ortodoxia cristã era o próprio capitalismo. Neste texto, Walter Benjamin deixa uma questão que deve servir de motivação à pesquisa e ao aprofundamento: *quais são as*

conexões que levam o capitalismo a atrair a si tantos elementos míticos do cristianismo e constituir assim o seu próprio mito?

Como aprofundaremos no capítulo V, Hinkelammert concorda fundamentalmente com a intuição de Benjamin, mas diz que ele se equivoca em caracterizar o capitalismo como religião sem dogma e sem teologia. Haveria na fundamentação das ciências burguesas uma relação de causalidade essencialmente mítica, desenvolvida em derivação dos mitos da ortodoxia cristã. Por isso mesmo, “as ciências empíricas são a teologia da modernidade, portanto, também a teologia do capitalismo” (HINKELAMMERT, 2008, 167). Esta teologia não pode deixar de ser concebida, pois a transcendência agora está no interior da realidade como empiria. Supõe conceitos mobilizadores e validantes do sistema capitalista como a vida sem morte e um ser onisciente e onipotente. Para Hinkelammert, “a ciência empírica é tão religiosa como o capitalismo. É parte da religião da modernidade que se exerce como culto” (2008, p.173).

Essa religião da Modernidade, que se manifesta no capitalismo como religião, torna-se a religião condicionante de todas as religiões. Esvazia a ortodoxia cristã e o cristianismo transforma-se em capitalismo, uma religião que se pretende secular, não religiosa e universal (HINKELAMMERT, 2008, p.144), paradigma para toda e qualquer forma de compreensão da vida. Para Hinkelammert, esse é um problema teórico derivado da experiência, que “inclui todas as dimensões do pensamento, também o pensamento mítico” (2008, p.147).

Desse modo, a proposição “capitalismo como religião” deve ser entendida como mais do que uma metáfora. É dimensão humana a serviço da legitimidade de um sistema que nega humanidade a parte dos humanos. É uma dimensão presente que articula dialeticamente a subjetividade e a transcendência, ocultando-as. Se o conceito moderno de religião a opõe à razão e à racionalidade, faz-se necessário superar este conceito ilustrado burguês de religião para compreender melhor o poder de legitimação/fascínio ou questionamento da economia política capitalista. É a razão mítico-teológica, ocultada, mas presente que caracteriza o “espírito” que gera/fundamenta o pensar (compreensão da vida) e as estruturas de produção (reprodução da vida).

Parece que em cada contexto histórico se constituem e se “autorizam” símbolos religiosos. Asad (1993) se pergunta quem tem o poder de decidir o que é religião. Veremos que definir o que é religião não é simples mesmo entre os que se dedicam aos estudos de religião. Entretanto, parece evidente que é a razão moderna quem hoje “exerce”, como única legitimidade reconhecida, o direito de delimitar o que é ou não “religião”. Se o pensamento crítico “tradicional”, moderno em seu quadro epistemológico, não é capaz de romper com uma

formulação ilustrada, que ideologicamente é fundamental, a ideia de que a razão instrumental é superior em relação ao mito, um estágio mais avançado na evolução da racionalidade humana, eliminando o papel cognitivo do religioso, precisa ser revisto. Assim, *seria possível compreender o poder de fascínio e mobilização do capitalismo sem fazer referência a categorias e estruturas do pensar que, por serem divergentes, não são consideradas pelo paradigma moderno.*

Se a razão instrumental não é capaz de compreender como racional o “espírito” que fundamenta a dinâmica religiosa do capitalismo, que gera sacrifício e ao mesmo tempo provoca um fascínio mobilizador, tornam-se limitadas quaisquer explicações para a adesão pacífica a um sistema que promete vida abundante enquanto produz tantas mortes e injustiças. Assim, *como criticar a caráter sacrificial e fascinante do capitalismo utilizando como instrumental teórico o quadro de categorias da mesma Modernidade que o fundamenta?* Considerando que mesmo diante de perversas situações de injustiça e negação da vida de parte da humanidade, este caráter sacrificial e fascinante gera coesão ao sistema capitalista, a crítica a este espírito do capitalismo será mais que uma crítica da racionalidade econômica, mas uma crítica da racionalidade moderna cuja epistemologia não é capaz de analisar sua dimensão religiosa. É preciso romper com os limites impostos pelo quadro de categorias analíticas do paradigma moderno, em outro tipo de pensamento, com outra dimensão de racionalidade.

Muitas formas de pensamento crítico aproximam-se do uso da religião como fundamento crítico do capitalismo, mas, sem perceber o limite da epistemologia moderna, não superaram os limites da ciência burguesa do capitalismo. Deste modo, utilizam de aspectos da religião dentro da concepção moderna, deixando de lado sua principal fonte de criticidade. Desse modo, *que tipo de pensamento crítico é capaz de superar os limites do paradigma das ciências modernas e desvelar no espírito do capitalismo sua dimensão sacrificial que tem ao mesmo tempo o poder de fascínio?* Somente uma crítica da razão mítica é capaz de compreender os aspectos mítico-teológicos do sistema capitalista e colaborar na consolidação de uma outra abordagem da religião nos estudos de cultura e sociedade das Ciências da Religião.

A Modernidade seculariza a linguagem mítica, mas não a supera. Deste modo, oculta a sua dinâmica religiosa, sua fé fundamental, esconde uma estrutura epistemológica teológica e a mentalidade de exigências sacrificiais. Se a força do sistema capitalista vem deste seu “espírito” com fundamentação mítica, é preciso desvelá-lo, retirar as condições que asseguram o seu ocultamento, iluminando com a razão a dinâmica dos mitos. Esta é a crítica da razão

mítica, que deve estender seu potencial analítico e de desencantamento também aos fundamentos da secularização ilustrada.

Para isto, é necessário superar a oposição moderna entre razão e mito, identificando o papel da razão mítica no funcionamento da racionalidade humana como tal. Se o paradigma moderno não é capaz de compreender a racionalidade humana em sua complexidade precisa ser modificado. O pensamento crítico proposto supera a razão instrumental sem negá-la, mas, como vimos, propõe-se a superá-la, incorporando-a em uma compreensão mais ampla da racionalidade humana. O tipo de pensamento capaz de superar os limites da razão moderna e revelar o espírito sacrificial que move o capitalismo não é captado pelos teólogos tradicionais, nem pelos marxistas ortodoxos, mas surge na perspectiva radical produzida por pensadores que estão às margens, nos limites do sistema, em suas periferias, na cumplicidade com as vítimas excluídas do paradigma moderno.

A crítica fundamental e radical, portanto, não é afirmar que o “Capitalismo é Religião” (esta afirmação é radical apenas no âmbito de uma epistemologia moderna que distingue radicalmente as esferas da vida e os limites da razão humana), mas a sua denúncia como uma “religião do fetiche” (HINKELAMMERT, 1983), isto é, uma religião de aspecto sacrificial. Este conceito de “religião do fetiche”, aprofundado pela Escola do DEI, permitiu o desenvolvimento da categoria crítica da “idolatria”, na qual a dimensão religiosa atua em uma espécie de racionalização legitimadora que justifica o funcionamento de dinâmicas que provocam a exclusão e/ou a morte. Esta racionalização sacrificial permite que o mal (exclusão e morte) seja compreendido de forma positiva, necessária, gerando boa consciência a quem o produz ou aceita coniventemente.

Se a religião é uma construção humana e funciona em uma lógica sacrificial que mata os próprios seres humanos, existe um algo de perverso, invertido. A religião que mata é fetichista, idolátrica. Afirmar o capitalismo como religião não se trata de indicar, de modo neutro e evidente, uma dimensão espiritual e teológica, mas de desvelar um mecanismo oculto, mítico, que reproduz o circuito sacrificial religioso. Neste sentido, abordaremos a necessidade de rever o conceito de religião, bem como de distingui-lo da lógica do sagrado, geralmente, em uma estrutural sacrificial. Este sagrado sacrificial “imprime” uma dinâmica de morte e do sofrimento e sua legitimação através de fundamentos míticos (às vezes de inversões míticas, como vimos) que precisam ser revelados como tais. Em seguida, vamos propor a diferença fundamental entre as diversas abordagens possíveis da relação entre capitalismo e religião, identificando os conceitos analíticos que podem ajudar na caracterização da construção de

“capitalismo como religião” como uma crítica radical anticapitalista, tanto na Escola do DEI, como em Benjamin.

4.1 A perspectiva crítica do conceito moderno de religião

Alguns teóricos, em especial os divergentes, ao analisar as modificações do papel da religião na sociedade moderna, apontam para a necessidade de rever e superar a compreensão moderna, de forte aspecto iluminista e positivista, da própria noção de religião.

Löwy, desde a década de 1990, já indicava que, no pensamento crítico do capitalismo, é necessário “renovar a análise marxista da religião” (LÖWY, 1991, p.07), isto é, buscar superar algumas limitações do próprio marxismo enquanto quadro categorial crítico, para que se compreenda adequadamente o fato religioso na Modernidade. Essa superação já se daria, de certa forma, nos autores considerados marxistas heterodoxos. A insuficiência de Marx no que se refere à religião está em não considerar a sua “autonomia relativa” (LÖWY; BENSÄID, 2000, p.62) e sua irreducibilidade às relações de produção. A abordagem equivocada levou às interpretações reducionistas ou ainda reafirma posições positivistas como a noção de que os fenômenos religiosos eram sobreviventes do passado.

Para entendermos a profundidade teórica da análise do capitalismo como religião, temos a necessidade de rever o conceito de religião, conceito esse que foi elaborado no mundo moderno ocidental no interior da racionalidade moderna. Por isso um conceito marcado pelo ambiente antirreligioso da Ilustração. É uma crítica da interpretação “marxista-positivista” da religião, que, se não explicita as limitações da abrangência moderna do religioso, também não está ausente da metodologia de vários autores estudados sistematicamente por Löwy, como Mariátegui, Bloch, Benjamin ou Goldmann.

De acordo com Löwy, perceber o caráter contraditório da religião permite compreender os elementos de sua natureza que possibilitam que um fato religioso possa colaborar com a ordem vigente na manutenção do *status quo* ou possa tornar-se fermento revolucionário. Para ele, é o potencial utópico do religioso que permite a passagem de uma religião conservadora para uma religião revolucionária. Esse potencial, no entanto, não é condição suficiente de necessidade, pois somente a razão utópica pode conduzir à fetichização/absolutização de um projeto que se pretende redentor, constituindo-se uma espécie de ortodoxia.

Gramsci, apesar de profundo crítico das formas conservadoras de religião, percebe a religião como a maior das utopias (LÖWY, 2000a, p.27-28). Para ele, há diferentes percepções e formas de ser religioso e, em muitos casos, a dimensão utópica religiosa é que dá significação para a vida nas classes populares. E seria correto dizer que uma mesma religião é compreendida de diferentes formas em cada classe social ou momento histórico, sem que perca seu aspecto de “única” religião, porém mais complexa.

Também Lucien Goldmann dedicou-se à questão da relação entre a dimensão utópica e religiosa. Ele comparou o valor religioso transcendente ao valor utópico imanente, relacionando-os como fé cristã e fé marxista. As duas apresentam-se com o mesmo mecanismo fundamental de fé, como uma “hipótese de aposta” no sentido pascaliano, apresentando como uma matriz comum de crenças religiosas e utópicas (DIANTEILL; LÖWY, 2009, p.146) sem, no entanto, tentar reduzi-las a uma coisa só. A ideia é que o mesmo fundamento existencial concede significação para as duas possibilidades: o valor transcendente (Deus) e o valor imanente (a comunidade humana).

Goldmann apontou que ambas recusam o individualismo puro (racionalista ou empírico), e também creem em valores transindividuais (Deus/ comunidade humana). Ainda, nos dois casos, a fé tem como base uma aposta: seja a aposta pascalina na existência de Deus ou a aposta marxista na libertação da humanidade. Ambas pressupõem risco de fracasso e a esperança de sucesso. A diferença entre essas duas possibilidades de fé fundamental está no caráter supra-histórico da transcendência religiosa. Porém, no nível existencial, o efeito prático na vida das pessoas é basicamente o mesmo.

Apesar dos fundamentos diferentes, não são divergentes. Afinal, pode haver uma convergência entre elas, que Goldmann denomina como “homologias estruturais” entre cristianismo e marxismo (em uma conjuntura histórica determinada, podemos considerar que em alguns casos, entre o pensamento cristão e o marxista houve quase uma fusão, uma *afinidade eletiva*, como afirma LÖWY, 2000a, p.116). Ele redefiniu o conceito de religião de forma ampla, com um sentido que englobasse a compreensão mais vasta de fé e do conjunto de valores que transcendem o indivíduo. Porém, pelo fato de que o uso do termo, mesmo como “religião imanente” gerar o risco de induzir à certa confusão conceitual, praticamente abandona seu uso, e substitui pelo termo “fé”, sempre com uma demarcação específica (LÖWY; DIANTEILL, 2009, p.158).

Vale ressaltar que, entre os marxistas heterodoxos, evitando dicotomias e tentando realizar a crítica à modernidade na união de valores pré-modernos com a promessa utópica, destacam-se a força e a atualidade do pensamento de Mariátegui que, incorporando

(antecipando) elementos do que se constitui a filosofia descolonial⁶⁹, propõe outra abordagem da religião. Essa outra abordagem está intrinsecamente associada à crítica da concepção cientificista, de aspecto iluminista e positivista, mas também ao caráter revolucionário dessa superação.

Para Löwy, o aspecto mais original e inovador em Mariátegui é a explicitação da “dimensão religiosa” na crítica do capitalismo⁷⁰. Para Mariátegui, o espírito transcendente que está presente no socialismo é justamente a mística que não o torna menos materialista, pois é um materialismo que busca

enobrecer e dignificar a vida. Os ocidentais são místicos e religiosos ao seu jeito. Por acaso a emoção revolucionária não seria uma emoção religiosa? No Ocidente acontece que a religiosidade transferiu-se do céu para a terra. Seus motivos são humanos, são sociais; não são divinos. Pertencem à vida terrestre e não à vida celeste (MARIÁTEGUI, 1924, p.198).

É interessante assinalar que a temática do deslocamento da transcendência religiosa do céu para a terra é uma questão importante na Escola do DEI, mas também está presente em W. Benjamin⁷¹.

Para Mariátegui, religião não se resume às instituições religiosas e sua interpretação possui diferentes significados. Löwy atesta que em Mariátegui é evidente que “o conceito ligado à palavra religião (...) apresenta-se com um significado bem mais amplo do que o tradicionalmente usado” (LÖWY, 2005, p.112). Esta tradição refere-se diretamente ao conceito de religião restrito a uma dimensão privada da vida, que se ocupa das primitivas concepções mágicas, míticas e teológicas e às instituições religiosas, como delimitadas pelo pensamento Moderno. Caso contrário, se remetesse à tradição pré-moderna, em geral esse conceito seria compreendido da mesma maneira ampla de Mariátegui.

Esta ampliação conceitual é, de certo modo, proposital, uma vez que Mariátegui indica expressamente a necessidade de “evitar toda conceituação reducionista dos fenômenos religiosos, distanciando-se de uma crítica liberal ou iluminista (...)” (LÖWY, 2005, p.109). O próprio Mariátegui afirma que “o conceito de religião cresceu em extensão e em profundidade. A religião não é mais reduzida a uma igreja e a um ritual” (MARIÁTEGUI, 2008, p.118). Essa

⁶⁹ Remeto ao artigo no qual tentamos identificar elementos da abordagem metodológica descolonial no pensamento de Mariátegui (COELHO, 2013).

⁷⁰ Mariátegui analisa as afinidades eletivas (utilizando o termo weberiano) entre mística revolucionária e fé cristã” (LÖWY, 2005, p.114). Provavelmente não é simples coincidência que o teólogo peruano Gustavo Gutierrez tenha ministrado um curso sobre as ideias de Mariátegui e que o livro “*Teología de la Liberación – Perspectivas*” (obra de 1971) contenha referências a este marxista peruano.

⁷¹ Ele afirma em “Capitalismo como religião” que “transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano” (BENJAMIN, 2013, p.22).

redução era ingenuamente atribuída por um tipo de radicalismo incandescente, que associa religiosidade e obscurantismo, de perfil iluminista.

Desse modo, para uma crítica revolucionária, a religião deve ser compreendida além da instituição e reconhecida nos seus significados diversos e plurais. Ele diferencia a religião oficial da religião popular, sendo que a instituição oficial relaciona-se com o poder, e desaparece com o fim do poder (como no caso da religião inca). Entretanto, a religião popular permanece na cultura e na vida.

A crítica de Mariátegui inclui também a denúncia da visão civilizatória em que o europeu moderno decide o que é religião ou não, identificando a religiosidade indígena como “superstições bárbaras” (MARIÁTEGUI, 2008, p.114). A alternativa seria romper com a hierarquia civilizatória (que deriva do quadro conceitual da Modernidade), pois “colocar-se sob este ponto de vista significa adotar o da plebe avassalada que se pretende, precisamente, desdenhar e rebaixar” (MARIÁTEGUI, 2008, p. 117).

Assim, aponta a necessidade de outra forma de interpretação da religião que não seja a científica positivista que “mata a lenda, destrói o símbolo” (MARIÁTEGUI, 1925b, p.88), isto é, perde o caráter singular do fenômeno religioso. Poderíamos dizer que existe uma forma de interpretar mitos e símbolos religiosos, com racionalidade e cientificidade que superam a racionalidade e a ciência burguesa. Assim, podemos apreender a profunda relação entre a racionalidade mítica e a revolução, que a ortodoxia marxista não compreende. Estas ideias

revigoram o pensamento socialista, restituindo-o à missão revolucionária de seus inícios e da qual tinha sido gradualmente afastado pelo aburguesamento intelectual e espiritual dos partidos e seus elementos parlamentares, os quais, no campo filosófico, ficavam satisfeitos com o historicismo mais vulgar e um evolucionismo mais medroso (MARIÁTEGUI, 1930).

Após essa radical crítica à epistemologia acomodada ao *status quo* da ordem burguesa, ele aponta mais uma vez a proposta de afinidade entre os mitos religiosos e os revolucionários. Caberia aprofundar em que sentido a “crítica da razão mítica”, de Franz Hinkelammert, não dialoga com esta afirmação que diz: “A teoria dos mitos revolucionários, que aplica ao movimento socialista a experiência dos movimentos religiosos, estabelece as bases de uma filosofia da revolução” (MARIÁTEGUI, 1930).

A contundente crítica mariateguana resulta em outra afirmação importante para os estudos de religião, que é a ideia de que mitos são formas de conhecer epistemologicamente válidas, presentes com a mesma plenitude “na consciência profunda dos homens” (MARIÁTEGUI, 2008, p.193).

Neste ponto, é importante ressaltar que romper com a análise positivista não significa aceitar como pressuposto que todo tipo de fundamento mítico seja revolucionário e que toda espécie de religiosidade, em especial a popular, uma base para a emancipação humana. Afinal, o fenômeno religioso precisa ser compreendido em sua ambiguidade, como potencial contestador, mas também legitimador. Por isto, o potencial explosivo-utópico religioso precisa passar pelo crivo da análise racional. Uma crítica da razão mítica supõe a constatação da tensão presente na dinâmica entre um discurso hegemônico de dominação e uma perspectiva contra hegemônica. Dussel diz que

el método de la Teología de la Liberación consistía en partir de la religión del pueblo, tomada como una producción simbólica milenaria de la religión del pueblo (...) y elaborar desde dicha religiosidad, sin negarla, una tarea crítica, un discernimiento entre lo alienante, dominador y justificatorio, de las estructuras de opresión que dicha religiosidad contuviera, y, en un segundo momento, desarrollar al máximo los aspectos liberadores del Mensaje más antiguo y duro del cristianismo: Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de los Cielos!; Tuve hambre y me dieron de comer! (Dussel, 2001, 409-422).

O fato de ser religiosidade popular não faz dessa experiência necessariamente libertadora. Enquanto formulação religiosa, apresenta o duplo potencial alienante, dominador, justificativo da dominação e, ao mesmo tempo, desperta esperança de libertação, gestando um imaginário utópico que motiva um inconformismo. O positivismo, “livre de julgamento de valor” (na verdade limitado por não o fazer), pode apenas identificar os elementos religiosos e descrevê-los. O discernimento entre os aspectos de opressão e de libertação estão no âmbito da análise teológica.

No entanto, não é qualquer teologia que dispõe de uma abordagem capaz de revelar a razão mítica que fundamenta e legitima a dominação como um sacrifício necessário. Teologias sacrais colaboram na mitificação do mundo e das relações sociais, gerando forte incidência de conceitos e práticas desumanizadoras. Esta dinâmica permite perceber que se nem toda religião é libertadora, também nem toda teologia é necessariamente questionadora, crítica.

Por isto que Juan Luis Segundo, fazendo uma forte crítica ao desenvolvimento da teologia da libertação, afirma que é preciso persistir na tarefa de “libertar a teologia” (da libertação) dos elementos que, ao sacralizarem a realidade, produzem mitos e sacrifício. Segundo indica que a tarefa de uma teologia crítica não pode limitar-se a criticar a religião do dominador, mas também deve “notar a incidência de conceitos ou crenças teológicas em práticas desumanizadoras” (SEGUNDO, 1983, p.398).

Para ele é inadequado que uma teologia tenha pretensão de libertar o povo sem ao mesmo tempo libertar-se de sua dinâmica sacrificial. Caso contrário, pareceria que a teologia

européia que “antes era opressora, ao chegar aqui como instrumento dos opressores, agora, em contrapartida, mestiçada sabiamente pelas culturas indígenas (ou africanas) subjugadas, converteu-se em instrumento de libertação. Prova de que só era opressora *per accidens*” (SEGUNDO, 1983, p.399). Como Segundo compreende que a teologia não se constituiu opressora por acidente, isto é, existe algo de estruturante na legitimação da dominação e do sacrifício, a análise crítica da religião deve ser também uma análise crítica da teologia e um discernimento das lógicas do “sagrado” ao qual estão relacionadas.

4.2 A polêmica definição de religião e os limites metodológicos

Antes de avançarmos na tentativa de comparar o capitalismo com uma religião, é preciso que retomemos algumas questões de caráter metodológico, justamente para perceber o quadro maior no qual se insere essa reflexão, não apenas na relação entre capitalismo e modernidade, mas também na complexidade da relação religião, teologia e o sagrado.

Se o conceito de religião é criado com abrangência limitada no pensamento moderno e, como vimos, a razão instrumental que fundamenta essa definição conceitual precisa ser ampliada para superar uma limitação que a caracteriza internamente, precisamos de um esforço teórico e metodológico para compreender o que se diz quando os teólogos da Escola do DEI (ou Walter Benjamin) afirmam que um sistema econômico desencantado e racional é uma religião. É necessário caracterizar o que se entende por religião, mas em especial o que esses autores entendem quando estabelecem a relação crítica que indicamos.

Como vimos no debate sobre a secularização, diferente do que se pensou nos pressupostos iluministas e positivistas, a dimensão do religioso na modernidade não se reduz a uma fraca instituição eclesial. Também não se trata especificamente de um tipo de “religião secular” ou “espiritualidade republicana”, que possuem evidência de existirem mas com uma outra dinâmica de funcionamento.

A tese que analisamos supõe a explicitação da possibilidade de qualificar um fenômeno como o capitalismo, que se constitui em um sistema não apenas econômico, mas social, que em suas próprias categorias entende-se em uma dimensão distinta da religiosa, isto é, não se trata de algo “especificamente” religioso, mas que é analisado como religião, em busca de traços que evidenciem seu aspecto de religiosidade. Assim, argumentamos no capítulo II (revisão do conceito de secularização) e capítulo III (limites da razão instrumental) para evidenciar que a articulação dessas perspectivas abre grandes possibilidades epistemológicas nesta direção.

Mesmo que o sistema capitalista não seja especificamente uma religião, compreendida nos marcos da conceituação moderna, podem-se perceber características religiosas. A Modernidade, ao mesmo tempo que é uma secularização radical progressiva, funciona como uma utopia, no sentido de promessa de um mundo melhor. Do mesmo modo que abole a necessidade da religião enquanto sistema de significação e motor dos esforços humanos, recria em sua própria estrutura uma forma de pensar utópica que tem afinidades com a problemática religiosa. Temos uma dinâmica de constante decomposição dos aspectos religiosos pela racionalização mas permanente reorganização de traços religiosos derivados da sua estrutura. Se o capitalismo não é em si uma religião, a experiência de viver no capitalismo gera compreensão religiosa (“sacralização”) da qual deriva um leque de variedades de elementos religiosos, como a construção de teodiceias, símbolos e mitos.

Se a teoria de Weber indica que o capitalismo, enquanto sistema consolidado, não “precisa” de um sentido último para assegurar seu funcionamento, mas em sua dinâmica histórica suscita adesão e crença (no sentido weberiano), funcionando, em cada lugar, de forma diferente. Como não existe capitalismo em si (nem mesmo religião em si), a existência histórica do capitalismo revela uma dinâmica de funcionamento que incorpora e reproduz a dinâmica religiosa. Em certo sentido, mantém simultaneamente aspectos não religiosos e outros construídos como uma narrativa explicativa que parece conceder “sentido”. É o “espírito do capitalismo”, como Weber o descreve.

Weber defende que o capitalismo não tem sentido nenhum em si mesmo, uma vez que são suas leis internas (não transcendentais) que fazem o capitalista investir e o trabalhador se submeter a “jaula de aço”; no entanto, pode-se perfeitamente identificar, na vida prática, que o modo de viver no capitalismo gera um tipo de adesão (como um feitiço, derivado de relações de fetiche). Para isto, vão se constituindo símbolos e apostas, com ideias referenciais que organizam a compreensão da vida e, não só isso, mas também mobilizam para melhor funcionar a estrutura de acumulação do capital, seja pelo consumo, pela eficácia do sistema financeiro ou pela resiliência frente aos mecanismos de exploração. Surgem conceitos como a ideia de progresso necessariamente como bom, de um futuro melhor plenamente conquistável, da superioridade do risco, a noção de culpabilidade do fracassado no livre mercado, a condição de desespero; e ainda ocorre uma inversão fundamental na ordem ética, em que o mal que se pratica é visto e considerado um bem. A inversão ética está articulada em uma profunda inversão dos critérios fundamentais da vida, em que a morte de alguns é considerada necessária à vida dos outros.

Nesse sentido, cabe uma distinção no plano teórico, pois, mesmo que a lógica do capitalismo não precise de justificativa religiosa, o seu funcionamento prático reproduz uma dinâmica sacrificial que somente pode ser aceita sem revolta e como legítimo se desenvolve outros aspectos de caráter religioso. No caso que estudamos, um aspecto religioso sacrificial denunciado como idolátrico.

É possível objetar que o capitalismo não é em si uma religião, não criou uma religião para legitimá-lo, não precisa fundar uma teologia capitalista, pois funciona sem uma explicitação teológica racional (“moderna”). No entanto, é na compreensão do capitalismo além de sua construção “ideal-tipo”, em seu funcionamento concreto, que percebemos suas ambiguidades: suscita utopias, promessas e esperanças; desperta uma adesão e uma aposta antropológica que pressupõe uma compreensão religiosa fetichizada, que é sua sacralização e desenvolve mecanismos sacrificiais. Essa consciência é simbolizada em mitos e símbolos, que servem para “estabilizar” o funcionamento das relações sociais.

Esse funcionamento fático é que revela seu caráter religioso. Neste sentido, para melhor entender o significado desta comparação, é preciso analisar a compreensão da religião, a distinção da teologia e da religiosidade além de indicar a caracterização do papel da oposição entre sagrado e profano na gestação do religioso também na Modernidade.

Teoricamente, o estudo do papel da religião na Modernidade supõe a busca por instrumentos do pensar que permitam entender o “movimento pelo qual a modernidade golpeia continuamente as estruturas de plausibilidade de todos os sistemas religiosos, através dos quais fazem surgir novas formas do crer religioso” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.08), que surgem da incapacidade da Modernidade alcançar aquilo que promete, uma sociedade totalmente secular e racionalizada, livre de qualquer traço religioso. Se, como vimos no capítulo II, a secularização aparece como um processo de decomposição e recomposição do crer, não há como evitar o problema que afeta os estudos de religião na redefinição do que é o crer e do que se trata propriamente a religião.

Inspirada em Michel de Certeau, Hervieu-Léger indica que as crenças constituem-se de ideias e de convicções individuais e coletivas associadas, que normalmente estão relacionadas a um conjunto de práticas, comportamentos e instituições nos quais as crenças tomam corpo (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.09). Essa compreensão modifica a concepção de religião como expressão social da fé individual em verdades reveladas, como é tradicional no cristianismo. O social não é apenas dimensão da expressão de uma fé individual, mas seu elemento constitutivo.

Na obra dedicada ao problema da delimitação do conceito de religião, “*La religion pour memoire*” (2008)⁷², Hervieu-Léger sistematiza duas principais linhas de definição. Uma delas possui um caráter amplo, extensivo, em que a designação de “representação religiosa” inclui

o conjunto de construções imaginárias pela qual a sociedade, os grupos desta sociedade e os indivíduos destes grupos, tentam absorver a diferença real entre os limites e determinações do cotidiano e suas aspirações à realização, onde as promessas seculares da modernidade continuam/prolongam as promessas religiosas de salvação, constituindo a referência (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.10).

Assim, religião em um sentido amplo abrange toda construção imaginária que tenta equacionar a relação entre o limite da vida no cotidiano e as aspirações sempre humanas de outras possibilidades de plenitude e redenção. Mas, por outro lado, não de maneira oposta, a designação específica de religião seria aquela que, no interior dessas “produções de sentido”, evoca de forma explícita as tradições constituídas como “religiões históricas”, isto é, aquelas formas sociais que tradicionalmente consideraram-se como aspectos religiosos. Não apenas a gênese do conceito de religioso, que costuma relacionar-se justamente com as “religiões históricas”, mas a expansão de uma religiosidade ‘invisível’ ou ‘difusa’, que está além da mediação das instituições religiosas especializadas, faz repensar os limites do religioso nas sociedades modernas consideradas secularizadas.

Para Hervieu-Léger, a religião é uma modalidade particular do crer que implica, de forma específica, a referência à autoridade de uma tradição. Na modernidade, uma época que rejeita a ideia de continuidade necessária entre o passado e o presente, uma época em que a memória é desvalorizada, teríamos a necessidade de novas formas de se impor como continuidade, de reforçar a segurança de uma tradição. No desafio teórico de delimitar o que pode ser metodologicamente adequado como religioso, ela elabora um esforço de síntese percorrendo alguns teóricos que se dedicaram à reflexão sobre a relação entre conteúdo e método.

O sociólogo Gabriel Le Bras, um dos pioneiros dos estudos científicos da religião na França, afirma que a religião em si é um conceito abstrato, sendo que seu objeto de estudo científico são as religiões. Le Bras definia, numa tradição positivista, a religião como “estrutura e vida de grupos organizados onde o sagrado é o princípio e o fim” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.18). O esforço de Le Bras em sua delimitação metodológica foi de evitar a busca de uma essência da religião (que acaba por atribuir uma significação única às múltiplas expressões da

⁷² A primeira edição desta obra é de 1993, sendo que a edição consultada nesta pesquisa é a de 2008.

experiência religiosa), mas também de evitar a redução do fato religioso a outro fato social qualquer.

Para Le Bras, a tentativa de limitar-se a descrição do religioso era uma atitude de esquivar-se do conflito entre adeptos religiosos e antirreligiosos que militam nas academias. A descrição pura e simples, típica do método positivista, evitaria a acusação de cumplicidade com o objeto, tão característica dos estudos sobre religião.

De um certo ponto de vista, a proposta de Le Bras seria uma perspectiva suficiente para o estudo do capitalismo como religião. Poder-se-ia dizer que, no capitalismo, a dinâmica religiosa não é puramente individual, existindo uma estrutura que organiza a vida e grupos em torno de absolutos. Tem dimensão pessoal, mas é sistema, na interação, na construção de desejo e consumo de marcadores sociais. Caberia a tentativa de comprovar que existe um conjunto de crenças que, explícito ou oculto, direciona certa aposta de felicidade. Desta aposta existencial derivam-se práticas, nas quais talvez o elemento mais visível seja a mediação dos sentidos da realização humana pelo fetiche da mercadoria.

Claro que os pressupostos positivistas excluem a possibilidade teórica da associação entre religião e economia, mas seu método de “pura” descrição de evidências das relações do capitalismo como religião, ou então, mais objetivamente, simplesmente descrever o que o setor de teólogos da libertação referenciados na Escola do DEI dizem sobre o capitalismo, em convergência com categorias de um grupo de filósofos heterodoxos, como Benjamin, Mariátegui, Goldman, entre outros. Nestas obras, descrever de certo modo já pressupõe um julgar, pois explicita uma situação onde a condição humana torna-se desumana e a vida se torna uma realidade de morte eticamente inaceitável.

Seria, inclusive, possível repensar a pseudoneutralidade da “simples” descrição e estender a argumentação de que uma escolha metodológica supõe pressupostos de valores, como já fizemos no capítulo III.⁷³ No entanto, tal opção teórica que limita as possibilidades de questionamento é bastante incoerente com os pressupostos da crítica do capitalismo como religião dos setores estudados nesta pesquisa.

Tais questionamentos teóricos, de acordo com Raymond Boudon (1980), em geral apresentam maiores dúvidas na relação entre ciência e religião por um tipo de conflito de caráter epistemológico. Neste sentido, é típico da ciência moderna buscar estabelecer as leis e regularidade que regem o mundo/sociedade e a ciência social moderna tenta justamente

⁷³ Também remeteria ao debate presente em diferentes posições teóricas como em Veena Das, que acusa a pura descrição de cínica e cúmplice da violência que vitima seres humanos (cf. COELHO, 2012) ou a tese doutoral de Jung Mo Sung (1994), que demonstra a importância dos pressupostos de juízo de valor anteriores à escolha dos objetos a serem neutramente descritos por uma metodologia de linguagem “científica”.

estabelecer princípios de ordem no mundo social que se apresenta como uma espécie de “caos inexplicável”. Entretanto, é também propósito de toda religião, enquanto sistema de significações, conceder um sentido total à experiência humano no mundo.

Assim, a postura que leva a um maior rigor metodológico⁷⁴ sobre a cientificidade dos estudos de religião esconderia o ocultado conflito entre o projeto unificador característico da racionalidade científica com a visão unificante tradicional da religião. As ciências sociais constituem, ao mesmo tempo, uma crítica das formas de pensar a sociedade e uma forma de explicar o mundo. Com pretensão similar, “a religião é uma forma de construção social da realidade, um sistema de referências ao qual os sujeitos recorrem espontaneamente para pensar o universo no qual vivem”, admitindo alguma intervenção extra-humana na história (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.25).

É um conflito de tipo político-epistemológico, entre interpretação científica e teológico-religiosa, que não é insuperável. Hervieu-Léger destaca que no século XVII esse conflito era ausente. Mais do que isto, no início da revolução científica (com Newton, Descartes, Pascal...) não se pensava que um ateu pudesse ser geômetra (2008, p.26). A mudança da perspectiva, entre outros fatores, considera o resultado do enfrentamento da Igreja Católica, lutando para preservar seu poder social encoberto de uma defesa da autoridade de Aristóteles, e os cientistas lutando para retirar a pesquisa científica do controle das instituições religiosas. Na luta por autonomia do conhecimento, no enfrentamento com a instituição eclesial (que a Modernidade denomina “religião histórica”), decorreu a formação de um *sensu comum* da comunidade científica que caracteriza negativamente a religião e a teologia.

A referência a isto hoje é totalmente implícita, na perspectiva que opõe os saberes entre eles. Na concepção dominante, quando a ciência estuda religião, estuda seu “adversário”. Então haveria maior rigor e mais exigência quando se tem por objeto “os sistemas de crença e de práticas contra as quais esta legitimidade precisamente se construiu!” (...) “O risco de convivência com o objeto, que deve mobilizar a vigilância epistemológica de todo pesquisador em ciências sociais...” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.27) impõe um peso maior sobre os estudos de religião, pois uma abertura à crença religiosa parece invalidar os fundamentos racionais da própria ciência.

No paradigma moderno, a ciência deve classificar, comparar e tratar em termos de relações e conflitos. Não é apreender tal qual as coisas são, pois os instrumentos conceituais

⁷⁴ É importante ressaltar que também é característica do método científico moderno das ciências sociais a característica de duvidar de autoexplicações, nas quais as relações sociais não devem ser entendidas por um conceito autoatribuído por quem está inserido, mas buscando causas profundas que muitas vezes estão ocultadas (cf.: TOURAINE, 1974; DURKHÉIM, 1967).

(formas, tipos-ideais ou modelos) têm caráter abstrato, relativo e revisáveis, na expectativa de propor ordem no funcionamento do real. No entanto, quando a ciência estuda a religião, trata-a como um fato social qualquer, reduzindo-a aos significados e funções sociais, políticas, culturais e simbólicas da sociedade, desconsiderando mesmo a ideia moderna de sub-sistema. Reduz-se seu papel a ilusões de autoexplicação espontânea de quem não possui acesso à racionalidade científica.

A necessidade de eliminar a religião para libertar o espaço de produção de uma interpretação científica do social (da natureza, da história, do psiquismo humano) só raramente é formulada como um imperativo explícito da prática da ciência, em geral, e da prática das ciências humanas, em particular. Em geral está presente implicitamente, confirmada pela ideia do declínio inevitável da religião na Modernidade, baseada nas próprias teorias sobre a Modernidade.

Entretanto, se a secularização não é o fim, mas uma metamorfose da religião, Hervieu-Léger afirma que o religioso deixa de ser a linguagem total da experiência humana, mas continua a ser um elemento presente (e necessário). Sua permanência indica os limites da ciência na compreensão da vida, uma vez que não consegue responder às questões existenciais que o ser humano continua a se colocar (mesmo frente a um sistema social que não necessita de respostas para questões existenciais). Assim, “a ciência, em efeito, é impotente para ocupar o lugar das funções da religião que não são somente de conhecimento” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.35).

Como vimos, Weber não elimina (embora considere relativamente improvável) a possibilidade do retorno da profecia propriamente religiosa. Mas se detém sobretudo sobre os deslocamentos da religiosidade e as metaforizações das religiões. No princípio do “politeísmo de valores” (que constitui o fundo da paisagem “religiosa” moderna) efetuam-se deslocamentos do crer. O “desaparecimento” dos deuses não significa o esgotamento da necessidade de sentido, nem o desaparecimento da inquietude que busca nos imperativos morais um fundamento transcendental. Poderíamos dizer que na arte, na política e mesmo na ciência (mesmo em sua esfera técnico-produtiva), no cotidiano, encontram-se desejos de significação. De acordo com Hervieu-Léger, suscitam (como as crenças religiosas tradicionais) esforços ascéticos, comportamentos rituais e mesmo experiências de êxtase (2008, p.40-41). No entanto, Weber não define claramente as formas substitutivas da religião como religião no pleno sentido do termo. Tal incerteza faria parte das ambiguidades da teoria weberiana.

A disseminação de fenômenos modernos do crer

impõe a constatação de que a religião ainda fala nas sociedades modernas... Simplesmente ela não fala mais nos lugares onde a esperávamos. Podemos descobri-la presente, de forma difusa, implícita ou invisível, na economia, na política, na estética, na ciência, na ética, no simbólico, etc. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.45).

O pensamento moderno reduz o espaço da religião ao campo religioso (identificado com aquele das instituições religiosas históricas), mas encontramos nos “outros” campos sociais “diversas manifestações subterrâneas (furtivas) da religião em todas as esferas profanas (não reputadamente religiosas) onde se exerce a atividade humana” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.45).

É nesse ponto em que se encontra o principal problema de delimitação da religião nos estudos científicos: limita-se sua abrangência ao campo do religioso institucional, ao máximo procurando as ações das instituições religiosas históricas fora de seu espaço próprio de atuação ou buscando todo o conjunto de manifestações de crenças ascéticas, militantes, extáticas que surgem na economia, na política, na arte, na ciência?

Ainda, de outro modo, dever-se-iam buscar somente fenômenos “indiscutivelmente” religiosos, correndo-se o risco de ofuscar evidentes novidades ou ampliar a perspectiva, percorrendo a lógica religiosa invisível da Modernidade. A primeira alternativa reduz consideravelmente o que é religioso na sociedade. A segunda amplia de tal forma que parece mesmo dissolver a “especificidade” do religioso em todas manifestações da vida humana.

O italiano Arnaldo Nesti desenvolve em seus estudos a temática do “religioso implícito”, em especial analisando a relação entre religião e política, considerando os dois como sistemas estruturados de representação, articulados sobre práticas sociais precisas, na ação de grupos sociais notadamente identificáveis, que geram interesse pelos processos de disseminação dessas representações e dessas práticas fora do seu espaço estritamente entendido como tal (NESTI, 1985). É uma questão do “religioso fora do religioso”. Leva, de forma evidente, a questionar o próprio conceito moderno de diferenciação sistemática institucional (diferenciação e especialização moderna dos campos sociais).

Em geral, as delimitações do religioso oscilam entre duas maneiras de definir o que é religião: uma substantiva, que aborda o conteúdo das crenças e outra funcional, que destaca o papel da religião na vida das pessoas e na sociedade. Ao tentar uma definição estrita, propondo critérios que definem o que é religião, há sempre o risco do etnocentrismo, considerando como critérios os advindos do mundo judaico-cristão. No entanto, uma definição muito ampla, que considera religião tudo o que produz sentido e laços sociais (como a política), leva a questionar, então, o que não seria religião?

Na modernidade, a religião foi reduzida às instituições religiosas, em referência às igrejas tradicionais europeias. Essa realidade possibilitou um amplo espaço para movimentos de uma nebulosa místico-esotérica, que se caracterizam justamente pela capacidade de assimilar e reutilizar os saberes disponíveis, mas também surgem novos movimentos nas igrejas e novos sincretismos. Pensar o capitalismo como religião exigiria uma abordagem metodológica ampla ou, mesmo com uma abordagem exclusivista, poderíamos coerentemente afirmá-lo religião?

O sociólogo esloveno Thomas Luckmann (1990) elaborou o conceito de “*cosmos sacré*” das sociedades industriais modernas para se referir às “questões últimas” que organizam e permitem pensar a experiência cotidiana. Segundo esse sociólogo, as questões últimas não mais requisitam a “armadura” da organização social eclesial. Para ele, o religioso encontra-se disseminado através do conjunto de esferas e de instituições modernas, nas quais os indivíduos compõem este “cosmos sagrado” a partir dos símbolos culturalmente disponíveis.

Seria uma certa religião invisível que, de acordo com Luckmann, trata menos de “grandes transcendentés” (associados a visões de outro mundo) e mais de “mini-transcendentés” (que acaba conferindo o caráter de sagrado à própria cultura moderna em si)⁷⁵. Este conceito de “cosmos sagrado” está presente na teoria de P. Berger, mas também na estrutura conceitual de Mircea Eliade. Para Hervieu-Léger, trata-se de uma influência funcionalista durkheimiana, que marcaria toda uma corrente de estudiosos da religião com a ideia de religião entendida de maneira ampla, como o âmbito social de definição das “preocupações últimas” (Talcott Parsons), ou “problemas últimos” (J. Milton Yinger), ou “significações fundamentais” (Peter Berger). Alguns teólogos como P. Tillich também têm certa influência weberiana, considerando a religião como sistema de significações (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.53). De forma geral,

a religião surge como um dispositivo de sentido que permite ao homem superar as decepções, as incertezas e as frustrações da vida de todos os dias. Esta superação se realiza com referência a visão de um mundo em ordem, que transcende esta experiência cotidiana (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.53).

O conceito mais extensivo estaria em T. Luckmann, em que o fenômeno religioso é caracterizado pelo movimento através do qual o ser humano transcende aos seus limites

⁷⁵ J. J. Queiróz defende que a ideologia da pós-modernidade, ao propor superar os grandes relatos explicativos de sentido, na verdade formula pequenos relatos de sentidos diversos e ambíguos que coexistem apenas porque esses “mini-transcendentés” (nossa tentativa de dialogar com Luckmann) estão em sintonia e sem contradição com um único grande relato que permanece, mas de forma oculta: o relato do capitalismo como sistema capaz de articular e promover a vida humana. A tese de Queiroz é de que a Modernidade (e a pós-modernidade) não acaba com o grande relato significativo da vida, mas apenas oculta-o, disfarçando a permanência na celebração da pluralidade caótica de pequenos relatos significativos (in BRITO, 1998).

biológicos. São fundamentalmente religiosos o processo de formação da consciência de si, numa perspectiva antropológica, na qual uma enorme variedade de combinações de fenômenos sociais e ideológicos poderiam ser considerados religião.

A característica da nossa época seria uma recusa de grandes explicações, com um sistema pulverizado de significações individualmente bricoladas. O autor exclui a agregação em sistemas de crenças que forneçam orientações coerentes à ação coletiva (que são uma potência de mobilização e de recursos imaginários), relacionando-os a temas privados. Hervieu-Léger diz que é curioso que nessa nebulosa de esperanças e aspirações individuais, Luckmann designa como “especificamente religiosas” as tradições religiosas históricas (que ele afirma que podem sobreviver, se “funcionarem”, isto é, se se assegurar a satisfação subjetiva dos indivíduos). Desse modo, confirma a privatização da dimensão religiosa em um universo de livre concorrência entre modelos oficiais de religião e sistemas subjetivos de significação num livre acesso de consumação privada (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.58).

Duas críticas fundamentais nos permitem pensar sobre isto. Primeiro, a ambiguidade de uma noção onde tudo pode ser, de certo modo, religião, mas que atuaria especialmente no âmbito privado. Segundo, na perspectiva da pluralidade da experiência religiosa, o religioso torna-se uma dimensão do mercado religioso, sem tornar-se potencial crítico da religiosidade do mercado, uma vez que as práticas religiosas é que são avaliadas como funcionais, ou não, na sociedade contemporânea.

Na oposição da linha funcionalista, isto é, em perspectiva substantiva da religião, temos a crítica das abordagens extensivas, buscando-se a necessidade de critérios substantivos para definir critérios operatórios que indiquem o que é específico da religião. Um exemplo é a proposta de Yves Lambert em delinear três critérios para definir a religião: primeiro, a existência postulada de seres, de forças ou entidades superiores aos limites da condição humana, mas que se relacionam com o ser humano; segundo, a existência de meios simbólicos de comunicação com esses seres, como oração, ritos, cultos, sacrifício; e, terceiro, a existência de formas de comunalização (LAMBERT, 1991).

Tais critérios formam claro denominador comum das principais religiões históricas (compreendidas como “religião” no marco da redução moderna), mas estabelecem limites consideráveis para o estudo das manifestações religiosas da modernidade e muitos dos fenômenos religiosos de recomposição deixariam de ser considerados “religiosos”.

Em síntese, a questão que Hervieu-Léger destaca é que, em geral, ou a religião está em toda parte ou está tão limitada ao conceito moderno que frente à Modernidade não mais estaria em nenhum lugar (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.61). Uma alternativa para esse problema

poderia ser encontrada no método de Roland Campiche e Claude Bovay, proposto no estudo sociológico “*Croire en Suisse(s)*” (1992), onde apresentam uma proposta de definição de religião com caráter contingente e provisório. Os autores propõem um instrumental de análise sem a pretensão de abranger toda a realidade universal do religioso, mas objetivando compreender uma situação concreta considerada modelo para uma história específica. Seria um instrumento de análise ajustado a seu objeto de estudo.

Eles ampliam consideravelmente a delimitação substantiva de religião (que em geral é mais restritiva), considerando como tal todo conjunto de crenças e práticas, mais ou menos organizadas, relativas a uma realidade supraempírica transcendente. Para evitar a circularidade de uma definição transcendente, associam a essa concepção abrangente um conjunto de funções limitativas definidas como de integração, de identificação, de explicação de experiência coletiva como um tipo de resposta ao caráter estruturalmente incerto da vida cotidiana e social.

Desse modo, procuram estabelecer que tipo de transcendentalidade pode ser considerada religiosa em determinada conjuntura histórica, podendo ser diferentemente compreendida em outra situação. A religião institucional é o tipo-ideal proposto em referência ao protestantismo e ao catolicismo, mas a análise acontece em dois polos, considerando o religioso institucional e o não-institucional.

As religiões institucionais (dentro do espectro da definição moderna de religião) continuam a oferecer as referências simbólicas maiores e, em todo o caso, a definir massivamente as funções sociais de tal referência. Na Europa, mesmo em locais secularizados, o conjunto da cultura permanece profundamente impregnado pelas tradições religiosas. Assim, podemos perceber o cruzamento de duas ordens de análises, a

análise do processo de recomposição –recomposição do crer sob o império da individualização, da pluralização e de incerteza características da modernidade, de uma parte; análise dos processos de des-estruturação-reestruturação dos dispositivos culturais e sociais de identificação confessional, de outra parte (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.63).

A recomposição do crer acontece simultaneamente ao processo de reestruturação dos elementos da cultura de identificação confessional. Estão articulados, mas não correspondem ao mesmo processo. Juntos, possibilitam um espaço do religioso que, de forma ideal, desdobra-se entre dois polos:

um polo onde a referência à transcendência e a referência à confessionalidade se sobrepõem em princípio perfeitamente (as religiões históricas), e um polo onde a referência à uma transcendentalidade é completamente desligada de toda referência confessional, tudo ocupando entretanto as mesmas funções sociais

(integração, identificação, etc.) que eram ocupadas, ao mesmo tempo, por estas religiões históricas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.63).

Um instrumental teórico deve permitir captar os dois pólos, os quais seriam compreendidos tendo como referência a dimensão institucional “tradicional” e também a dimensão transcendental que ocupa as funções que foram designadas, em período anterior, às religiões históricas.

Esta expectativa tenta evitar os limites de uma simples definição funcionalista, ou ampla demais onde tudo possa ser compreendido como religioso. No entanto, tem potencial de acumular inconvenientes das duas posturas. Reconhecer os limites e potencialidade das duas posturas metodológicas gera a tentativa de articulá-las através do uso contínuo de um critério como referência para o outro, numa “oscilação constante” (Goldmann).

De qualquer forma, tal debate não está presente explicitamente nos escritos dos teólogos da libertação da Escola do DEI. Poderíamos inclusive indicar que a principal tensão na conceituação de religião, que permite uma análise crítica do capitalismo como religião, não está representada plenamente nas categorias de sua análise funcional (exercer a função de religião), nem mesmo nas análises substanciais, que procuram definir o específico da religião. Parece-nos que a melhor compreensão, que de certo modo é coerente com a noção de articulação de ambas, é uma análise sobre a estrutura religiosa de funcionamento, na qual a estrutura do sistema social gerado com o capitalismo reproduz lógicas e dinâmicas tipicamente sacrificiais, referenciadas por conceitos de caráter sagrado, gerando assim uma fundamentação de dimensão religiosa.

Esse tipo de análise não expressa que toda dimensão religiosa seja necessariamente sagrada, uma vez que, na teologia produzida na Escola do DEI, faz-se uma clara distinção entre a dualidade “sagrado e profano”, dos conceitos de “religioso e secular” e de “divino e humano”. Seriam três binômios de categorias que propõem abordagens diferentes para a dimensão religiosa, que muitas vezes estão associadas em definições circulares que apenas podem ser superadas por um discernimento teológico.

Se o fenômeno religioso for definido tendo em sua especificidade a relação com o sagrado, este passa a ser a categoria fundamental de qualquer religião, derivando-se que não se poderia haver religião fora da lógica sagrado-profano. Toda religião teria um aspecto sagrado e todo fenômeno social de sacralização corresponderia a uma religião. Essas proposições não são dependentes e nem mesmo derivadas.

A noção de sagrado está diretamente ligada ao seu oposto profano, uma vez que sagrado é o “radicalmente outro” (ELIADE, 1992), aquilo que é diferente do profano. Uma

definição mais universal de sagrado relaciona-o com o mistério, a busca de sentido, a invocação da transcendência e a absolutização de certos valores (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.66).

A experiência do sagrado gera a distinção de dois modos de ser e compreender a vida, na relação binária entre o sagrado e o profano, como é sistematizado na clássica obra de Mircea Eliade (1992). Seria o elemento característico do religioso, uma forma de compreender a vida humana que, ao invocar a transcendência em busca de sentido, instaura o sagrado e, ao mesmo tempo, delimita o âmbito do profano.

Desse modo, postula-se a existência de uma estrutura originária, que é comum ao conjunto de expressões religiosas, uma “dimensão antropológica universal” que constitui o sagrado. Se, por um lado, essa perspectiva está presente nas análises da constituição do capitalismo como sagrado, entendemos que a crítica da Escola do DEI torna-se mais radical quando é inclusive uma crítica de fenômenos religiosos que geram sagrados, apresentando uma interpretação teológica divergente do cristianismo que o compreende como ruptura com a lógica sagrado-profano, em que o divino não se identifica nem com o sagrado e nem mesmo necessariamente com o religioso. Assim, temos a proposta de uma teologia secular, que somente não é um contrassenso (uma teologia não “religiosa-sagrada”) na superação e distinção desses conceitos, que foi levada adiante na crítica da lógica sacrificial, como veremos a seguir.

Antes, vale perceber que há diversas críticas para a relação entre sagrado e religioso. Parte dos estudiosos do religioso defendem que o sagrado “designa uma estrutura de significações comuns às religiões históricas e às formas novas de respostas às 'questões últimas' da existência, nas quais as crenças que desenvolvem umas às outras” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.67-68).

No entanto, a principal crítica dirigida à teoria de Luckmann (podendo ser estendida a diversas definições de religião ou análises de sacralização) é a confusão entre religioso e sagrado. Luckmann, por exemplo, utiliza a expressão “cosmo sagrado” como equivalente a “religião invisível”. A passagem do termo religião ao termo sagrado sem muito cuidado leva ao equívoco de identificação do fenômeno religioso como necessariamente sagrado, impedindo a possibilidade de qualquer interpretação do divino fora das referências da relação sagrado-profano. A visão religiosa do mundo que se utiliza do conceito de sagrado exige necessariamente, por contrapartida, a noção de profano. Algo apenas pode ser considerado sagrado se, ao mesmo tempo, instituímos as demais coisas como profanas. Nesta noção, o

religioso não pode ser identificado somente com o sagrado, mas na lógica do binômio sagrado-profano.

Este limite, por exemplo, leva à associação imediata da religião com formas de pensamento ideológico de dominação, uma vez que, historicamente, quem detém o monopólio de definir e afirmar o que é o sagrado em cada época e cultura, em geral, são os grupos hegemônicos. O sagrado é, em geral, apenas o que a religião institucional reconhece como tal. Em geral, na perspectiva da visão civilizatória ou colonialista, o “sagrado” do outro, do dominado, do “primitivo” é caracterizado como magia, superstição, falso.

No mesmo sentido, em busca desta dinâmica, Richard Fenn (1978) afirma que a religião e o sagrado são apenas construções simbólicas nas quais sua definição resulta, em cada situação histórica, de lutas sociais para legitimação de estruturas de autoridade e de poder. A necessidade de diferenciar a religião do sagrado é fundamental para evitar definições dependentes circulares e também para compreender o potencial crítico do capitalismo como religião, ressignificando os conceitos de secularização e laicidade e compreendendo a possibilidade de uma crítica teológica não sagrada da razão mítica. Quando a religião é a experiência na qual toma forma o sagrado e este é a matéria fundamental da religião, temos uma redução de uma à outra e as duas referenciadas apenas nas instituições religiosas.

O antropólogo belga Albert Piette propõe diferenciar a religiosidade e a sacralidade como duas noções classificadoras, não idênticas, em que a religiosidade é “a presença de elementos característicos do religioso nos diferentes campos seculares” e a sacralidade é “a construção de uma dimensão sacral, sobre base de valores contemporâneos, produtoras de sentido” (PIETTE, 2003). Seriam duas lógicas distintas que se cruzam e em muitos casos apresentam-se juntas. Hervieu-Léger (2008), acompanhando o argumento de Isambert (1992), afirma que a oposição de conceitos entre sagrado e profano seria uma transposição das concepções tradicionais cristãs à escala de universal, como uma linguagem que oculta a reprodução da oposição entre temporal e espiritual. A compreensão de fundo revela uma hegemonia do modelo cristão de pensar a religião. Tanto Isambert como Hervieu-Léger concordam que o uso da categoria de sagrado impõe-se a partir de uma matriz categorial ocultamente cristã, com fortes alicerces católicos que produziram em consequência uma “sociologia implícita do catolicismo” que marca desde a obra Durkheim até Comte (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.77).

O filósofo e teólogo Henri Desroche indica a necessidade de compreender a experiência religiosa em dois momentos. A experiência primária refere-se ao contato emocional com o princípio divino, o sagrado. O secundário seria o momento em que esta experiência se socializa

e racionaliza, gerando por um lado a crença e, por outro, os ritos e cultos (1972). Estes seriam os elementos de transmissão/perpetuação de uma experiência efêmera, inefável, circunscrita. O segundo momento existe em função do primeiro, correspondendo ao religioso que existe por decorrência da experiência sagrada. O sagrado é a verdadeira experiência, pura, enquanto que o religioso é uma relação social, com uma função determinada (DESROCHE, 1972).

A partir do raciocínio de Hervieu-Léger, constata-se que a maior parte dos funcionalismos (incluindo Durkheim e Weber) compreende o sagrado como intrínseco ao religioso, sendo o segundo derivado e dependente do primeiro. Esse tipo de compreensão não permite conceber a compreensão da religião fora dos marcos da noção de sagrado e profano.

Muitos teólogos da libertação na Escola do DEI compreendem que essa noção de religião teria influência da concepção grega (profundamente platônica) que se mescla com cristianismo no momento de sua aproximação com o Império Romano. É o cristianismo *invertido* da cristandade, que conhece seu apogeu de síntese em Agostinho de Hipona (século IV-V), que procura superar o conflito da teologia paulina e a filosofia grega cristianizando aspectos da teoria platônica no diálogo com o filósofo Plotino (século III). Na mesma linha, Pedro Ribeiro de Oliveira, citando Richard Horsley (2004), afirma que a distinção entre espiritual e temporal acontece quando participantes do “movimento hoje conhecido como cristão”, em aproximação ao Império, procuram demonstrar que não pretendem ser uma ameaça à ordem imperial, pois seria possível conciliar a obediência a “dois senhores”⁷⁶, ao único Deus e ao imperador, devido à distinção entre planos de poder.

De acordo com Pedro Ribeiro de Oliveira, “operou-se assim a distinção teórica entre religião e política, cada qual com seu poder: o espiritual, a ser exercido pelos agentes religiosos, e o temporal, próprio dos reis e governantes (OLIVEIRA, 2014, p.322). Segundo a argumentação desenvolvida por Horsley (2004) e por Oliveira (2014), a distinção entre sagrado e profano é incorporada ao cristianismo, sendo, portanto, possível concluir que anteriormente a este momento funcionava sob outra dinâmica. Desse modo, deve haver religião sem oposição entre sagrado e profano.

Se a distinção entre sagrado e profano modifica o cristianismo a partir da cristandade imperial, a distinção entre religioso e secular surge a partir da constituição do marco categorial moderno, sendo que antes, evidentemente, devemos ter uma relação com a religião que não delimita o campo específico do religioso. Como vimos, na implantação da Modernidade temos

⁷⁶ Alusão nossa à passagem bíblica do Evangelho de Mateus 6, 24, que afirma “Ninguém pode servir a dois senhores, pois ou odiará a um e amará o outro, ou será fiel a um e desprezará o outro. Vocês não podem servir a Deus e às riquezas”.

uma redução do papel da religião na sociedade, em especial como algo típico da vida privada. Esse deslocamento da religião para o âmbito das opções pessoais cria, “juntamente com a esfera do ‘secular’ (...) uma nova noção de religião reduzida à vida privada, à tarefa de dar sentido de vida aos indivíduos e a tratar da ‘salvação eterna’” (SUNG, 2014, p.299).

A distinção de campos e redução da religião à vida privada não é uma simples modificação na compreensão da religião, mas é exatamente a invenção do que chamamos religião em nossa época, desde a consolidação da Modernidade e do capitalismo. A partir dos estudos de Jung Mo Sung (por ex. SUNG, 2014), constatamos que diversos autores indicam que nas sociedades antigas não havia um conceito definido de religião (ASAD, 1993 e 2003; MASUZAWA, 2012; NONGBRI, 2013)⁷⁷. Como vimos, definir o que é religião significa necessariamente excluir o que não o é. Sem um conceito delimitativo, não se raciocina com uma lógica dicotômica e de antagonismos.

De acordo com Sung (2014), a separação de aspectos da vida aos quais chamamos “religião”, como uma esfera da vida idealmente separada da política, economia e ciências não é uma característica universal da história humana. Um bom exemplo é o caso da profecia judaica, na que o Deus da Vida está envolvido com todos os aspectos da vida. A crítica aos ídolos não é simplesmente religiosa, uma vez que analisa e condena radicalmente também os sistemas social, político e econômico, sem delimitações.

Rubem Alves, teólogo da libertação da primeira geração (não identificado com a Escola do DEI), em sua obra “*O Que é a Religião?*” (1999), mesmo não explicitando, concorda que a definição de religião surge no contexto da gestação da Modernidade. Segundo ele, a religião representa uma forma da experiência humana conhecer o mundo (dimensão epistemológica) e será questionada e reduzida a um setor delimitado da vida justamente no conflito entre “lealdades diferentes” que surgem e se mantêm na medida em que o capitalismo se expande.

De acordo com Alves, o capitalismo e a Modernidade estabelecem um novo quadro simbólico no qual não há espaço para a religião. Desta forma, a religião seria uma forma de conhecimento que foi derrotada frente à ciência moderna, que representaria o paradigma vitorioso que a financia. A religião fica relegada às “realidades espirituais”, deixando espaço livre de julgamento de finalidade para as “coisas materiais”. A ciência, enquanto domínio do funcionamento e não da finalidade, tem em sua limitação (como diz Weber) sua principal

⁷⁷ Sung afirma que um exemplo importante é o Japão do século XIX que não possuía em sua língua um termo que correspondesse ao conceito de “religião” (2014, p.300). Quando foram obrigados pelos norte-americanos a assinar um tratado (1853) que incluía uma cláusula de liberdade religiosa no país, o tradutor recorreu a um neologismo (*shukyo*) que literalmente significa “ensinamento de uma seita”. (SUNG, 2014, p.300, JOSEPHSON, 2012).

vantagem (ALVES, 1999, p.48-50). Alves propõe-se o desafio de explicitar o que é e quais são as características da religião a partir da experiência religiosa. Para Alves a religião caracteriza-se pela tentativa humana de encontrar um sentido para a vida, com referência transcendental, mediada por linguagem simbólica. É fruto do desejo humano, uma vez que o ser humano se recusa a ser o que é. É mais olhar para dentro do humano, na perspectiva do autoconhecimento, do que para fora, para o mundo ou para uma realidade sobrenatural.

A religião seria uma realidade da cultura humana, decorrente do caráter inacabado e aberto da existência humana. Para ele, como a vida é constante negação dos imperativos biológicos imediatos do corpo, diversos aspectos da existência humana deixam de ser expressões naturais do corpo (como o sexo, a alimentação, o cuidado com a saúde) porque o corpo mesmo “foi transformado de entidade da natureza em criação da cultura” (ALVES, 1999, p.20). Como aspecto cultural supõe uma educação para tal, em que uma geração ensina a outra a descrição deste mundo inventado. Seria uma característica antropológica. Segundo Alves, a filosofia moderna faz esforços para demonstrar que o humano é racional, ser de pensamento, mas as produções culturais saem do *desejo*.

Desejo é sintoma de privação, de “ausência”. Desejar seria característico de seres que se sentem privados, por isto a cultura nunca é reduplicação da natureza, uma vez que pela cultura deseja-se encontrar um mundo que valha a pena ser aspirado, no seu sentido utópico. O desejo revela a frustração frente ao mundo, mas também a esperança de que, “de alguma forma, algum dia, a realidade se harmonize com o desejo (...) A realização da intenção da cultura se transfere então para a esfera dos símbolos” (ALVES, 1999, p.23).

Para Rubem Alves, o símbolo atesta que a tentativa dessa realização fracassou, pois o símbolo seria “testemunha das coisas ainda ausentes” (1999, p.24). Seria justamente neste ponto que se desenvolve a religião como uma articulação de símbolos, derivadas dos desejos cuja esperança de realização gera a mais “fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza” (1999, p.24). A caracterização da religião feita por Rubem Alves aproxima-se dos elementos apresentados por Bloch, Benjamin, Goldmann e mesmo por Hervieu-Léger, como uma dimensão da vida humana que a interpreta na esperança de transformá-la, um tipo de utopia em linguagem simbólica.

Alves afirma que a religião não se limita à pura imaginação ou fantasia como devaneio, uma vez que o ser humano não se relaciona com a vida de forma puramente objetiva, totalmente dominado pelos fatos, totalmente verdadeiros no sentido da categoria positivista. O humano cria cultura (redes simbólicas como a religião e a arte) porque não é determinado em última instância pela biologia, mas pelos valores que projeta, pelos símbolos que cria, pelas

esperanças que valora. Podemos dizer que seria uma relação dialética, não reduzida ao reflexo dos desejos, pois não são meras cópias da vida real, são entidades ideais que ganham densidade, invadem o mundo e o influenciam (ALVES, 1999, p.45).

Em diálogo com o marxismo (Alves não explicita, mas em nosso quadro de categorias deste estudo corresponde ao marxismo ortodoxo positivista e de tendência economicista), critica a compreensão clássica e diz sobre o capitalismo que

Ele é secularizado do princípio ao fim e somente conhece a ética do lucro e o entusiasmo do capital e da posse. Não é preciso que os capitalistas frequentem templos e façam orações, nem que construam cidades sagradas ou sustentem movimentos missionários, nem ainda que haja água benta na inauguração das fábricas e celebrações de ações de graças pela prosperidade, e muito menos que missas sejam rezadas pela eterna salvação de suas almas... Este mundo ignora os elementos espirituais. Salários e preços não são estabelecidos nem pela religião nem pela ética. A riqueza se constrói por meio de uma lógica duramente material: a lógica do lucro, que não conhece a compaixão. Na verdade, aqueles que têm compaixão se condenam a si mesmos à destruição (ALVES, 1999, p.69-70).

Nesta compreensão, ainda pode restar no capitalismo uma “aura de sagrado”, mas que não passa de “perfumaria” que nada modifica nas relações sociais. É a superação da legitimação religiosa pela “jaula de aço”. Alves denuncia esta perspectiva como equivocada, pois é errado “pensar que sagrado é somente aquilo que ostenta os nomes religiosos tradicionais”, e que “onde quer que imaginemos valores e os acrescentemos ao real, aí está o discurso do desejo, justamente o lugar onde nascem deuses” (ALVES, 1999, p.81). É um argumento que se fundamenta no raciocínio da “luta dos deuses”.

Ele afirma que Deus, enquanto objeto da religião e da teologia, foi despejado da terra para o céu. No entanto, ressalta que sobrou um espaço para esta religião delimitada e reduzida: o privado, o mundo invisível, a salvação, a cura das almas sem corpos. Mesmo assim, a existência continua a apresentar problemas de sentido, “certas realidades antropológicas permanecem” (ALVES, 1999, p.51). Os banqueiros não apenas têm riquezas, mas querem ter a certeza de que a riqueza foi merecida e que fazem realmente o bem. Por outro lado, os oprimidos ainda cantam aos céus para suportar as tristezas da terra, reacendem esperanças e apostas em uma outra realidade. Há sempre o risco de absurdas insurgências motivadas por suas utopias.

Alves não rompe com as clássicas interpretações da religião como dimensão do sagrado. O sagrado é compreendido como geração humana, na qual a religião se “apresenta como um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos (...) [com os quais] os homens

discriminam objetos, tempos e espaços, construindo, com seu auxílio, uma abóbada sagrada com que recobrem seu mundo” (ALVES, 1999, p.25). Não é simples questão de linguagem, pois Alves não se refere apenas à gestação do divino pela experiência humana na linguagem religiosa. Ele incorpora a dinâmica entre delimitação de um sagrado que explicita, automaticamente, o seu contraponto profano, dentro dos marcos clássicos desse antagonismo.

Ele afirma que “as religiões, sem exceção alguma, estabelecem uma divisão bipartida do universo inteiro, que se racha em duas classes nas quais está contido tudo o que existe...” (1999, p.61), que seriam o sagrado e o profano. Neste livro, secular e profano são as mesmas coisas, mas somente o sagrado seria gerador do religioso, com capacidade para valorizar de forma transcendental a vida e as coisas.

Entretanto, Alves afirma que a religião profética constitui-se como um tipo de religião cuja caracterização advém de suas críticas à religião (Não estaria aqui a necessidade de criticar o dualismo sagrado-profano?). Afirma que a ambivalência da religião estaria explicitada desde os profetas hebreus, indicando seu potencial de libertação e escravização, conjugada com a necessidade de um discernimento teológico para identificar em nome de que Deus se constroem os símbolos, desperta esperança e aponta utopias. É o problema da idolatria.

(...) A religião aparece com toda a sua ambivalência política: os sonhos dos poderosos eternizam o presente e exorcizam um futuro novo; os sonhos dos oprimidos exigem a dissolução do presente para que o futuro seja a realização do Reino de Deus, não importa o nome que se lhe dê (ALVES, 1999, p.108).

O discernimento teológico é capaz de apontar critérios para diferenciar deuses falsos de verdadeiros ou, na linguagem do DEI, os deuses da morte e o Deus da vida na construção do sentido da vida. O sentido da vida não é um fato. Afirmar um sentido, ter convicção em algo que não se vê, acreditar. A crença que explica sacrifícios e preces, sentidos e apostas (Alves cita Pascal e Kierkegaard). Esta seria a dimensão mais característica da religião: um modo de acreditar que permite lançar-se sobre a incerteza, com esperança, apostando nada menos que a própria vida. Um jeito de conhecer que é fruto de um desejo que assim seja, projetando esperança sobre a frieza do universo sem sentido (ALVES, 1999, p.126)⁷⁸.

A caracterização da religião como um “modo de crer” aproxima sua compreensão da apresentada por Hervieu-Léger, que considera que a religião está basicamente relacionada à experiência da pessoa que crê e legitima seu crer por uma lógica linear, de continuidade, de causa-efeito, um testemunho memorial, mesmo que não seja verdadeiro, mas que se aposte verdadeiro. Para ela, é necessário admitir que o crer religioso não se caracteriza por objetos

⁷⁸ Alves cita Ernst Bloch: “Onde está a esperança, ali também está a religião” (apud ALVES, 1999, p.125).

típicos, nem por práticas sociais específicas, nem mesmo por representações originais do mundo, mas que, de modo “ideal-típico” pode ser compreendido como “um modo particular de organização e de funcionamento do crer” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.110).

Tentando forjar um instrumental de análise, propõe que esse modo de crer se caracteriza pelo seu “tipo de legitimação”, que estaria associado de forma mais ou menos explícita a uma “autoridade de uma tradição” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.110). Anteriormente, Hervieu-Léger qualificou de “religiosas no sentido amplo do termo” as “construções ideais que se implantam no espaço utópico da Modernidade” (1986, p.225-226). No entanto, na continuidade de sua pesquisa, a própria autora afirmará que tal definição ainda não satisfaria. Seguimos seu argumento para demonstrar que, de forma análoga, o raciocínio se aplica às comparações entre o capitalismo e a religião.

Para discutir a interpretação de religião no sentido amplo, ela evoca estudos sobre a relação entre o esporte e a religião. Ela diz que, em geral, o esporte considera a dimensão emocional e a experiência do sagrado de comunhão. Observa-se parentalidade *estrutural* e *funcional* entre o esporte e as religiões históricas, seja no processo de produção de sentido, nos grandes rituais de repetição, em enormes celebrações, na representação do conflito, no desejo de conquista, na exigência de sacrifícios, abnegação, derrota de uns para consagração de outros. Ressalta inclusive que alguns jogos esportivos foram explicitamente religião, em outros momentos da história, como por exemplo, na Grécia antiga (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.148-151).

No entanto, apesar de tantas relações, os pesquisadores têm certo receio em “dar o passo” que falta para afirmar que o esporte é hoje uma religião (2008, p.86). Seus pesquisadores, em geral, apresentam o esporte como tipo de “religião secular”. Seria uma compreensão de que corresponde a um tipo “menor” de religião em comparação com as religiões históricas? Diz Hervieu-Léger (2008) que a afinidade entre religião e esporte não teria nada de metafórico, se se considera a capacidade de gerar sentido. Temos emoção de profundezas e um ato de adesão. Assim, em termos durkheimianos, não tem nenhuma razão para recusar a qualificação de religião ao espetáculo esportivo, ao pleno sentido do termo. Se encontramos “mistério, fascinação e tremor” (como nas experiências do sagrado), por que não considerar como religião, ao invés de limitar-se a apontar “traços religiosos?”

Se não é plenamente religião, revela uma insuficiência na definição de religião (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.86-87), demonstrando que é preciso encontrar um outro critério de distinção que demonstre a especificidade que diferencia o esporte de outro modo de gerar sentido como religioso (caso contrário, o que permite classificar as religiões históricas como

“religiões” seria ainda um critério de permanência de poder ou de tradição?). Haveria uma ambiguidade na discussão sobre as religiões seculares que teriam como característica as manifestações do sagrado em outras esferas da vida, que não a religiosa (no seu “oposto”, no secular), neste caso, o esporte, a política ou a economia. Seria justamente a indistinção de sentido da dimensão da sacralidade e da dimensão da religiosidade a motivação de tal ambiguidade de compreensão (2008, p.154).

Na Modernidade “a sacralidade constitui sempre (...) uma das modalidades possíveis de organização das significações coletivas na qual os indivíduos e os grupos humanos dão sentido à sua própria existência”, na qual o caráter absoluto, sagrado, gera um sentimento de dependência e submissão radical. A religião corresponderia a outro dispositivo de organização de significados, em que a identidade clara decorre de uma linha de tradição, um processo de transmissão (real ou imaginário) (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.155).

Não vamos nos deter na hipótese de que a característica do religioso, enquanto modo de crer, esteja especificada na legitimação por um certo tipo de autoridade de tradição (memória real ou construída). O debate central está na busca por uma compreensão que associe funcionalidade e estrutura religiosa, mas que diferencie essencialmente a dimensão do sagrado e a dimensão do religioso, sem, no entanto, entender o religioso reduzido a uma esfera da vida. Nossa abordagem sobre o capitalismo, como vimos, não o reduz a seus aspectos de modo de produção econômico, mas o compreende enquanto sistema social que articula todas as dimensões da vida humana.

A distinção de esferas que cria o sagrado e profano, identificando o religioso com o sagrado condiciona o pensamento ocidental. Perceber que há religião que reivindica uma ruptura com o binômio sagrado-profano é uma condição importante para identificar a lógica sacrificial e criticar estruturas não religiosas que assumem a condição de sagrado.

Também, a distinção de sistemas entre o religioso e o secular, criada na Modernidade, que geralmente identifica o religioso com o espiritual (e o sagrado), também precisa ser compreendida em seus limites categoriais. Se antes da Modernidade havia outra compreensão da relação do divino com o humano, não será possível reivindicar uma lógica que rompa com a delimitação dicotômica entre religioso e secular?

Reivindicar uma outra lógica, superando a distinção moderna entre religioso e secular é entender a religião como uma forma de compreender a vida, uma atitude básica humana (um modo de crer) que é integral, que envolve em sua lógica (racionalidade) a totalidade da vida humana e seus pressupostos, não se restringindo na experiência da vida às questões privadas ou sobre o mundo transcendental. Esta forma de compreender a vida não se estingue por decisão

racional. Assim como, superar a identidade entre religioso e sagrado abre a possibilidade de um novo esquema de análise da religião também amplia, sem negar as demais possibilidades, os limites da compreensão da religião.

É evidente que esta temática é muito ampla para os limites de nossa pesquisa. Mas, estas indicações trazem conclusões importantes para a crítica dos limites da racionalidade moderna, a partir de dentro da própria Modernidade. A crítica ao sagrado sem negar o religioso, como está presente na Teologia da Libertação, e a crítica à redução do religioso, presente tanto nos teólogos do DEI⁷⁹ como em Benjamin, são coerentes com esta linha teórica.

Rubem Alves avança na compreensão da religião como dimensão da vida integral, como um modo de crer, mas não formula a crítica da mentalidade sacral que gera sacrifícios. Aponta o sagrado (e não o religioso) como dimensão antropológica. Um sagrado que “universalmente” fascina e causa tremor (OTTO), pois submete todos os critérios da vida a seu referencial. Impõe uma dinâmica na qual para tornar sagrado, exige sacrifício (*sacro + facere*). Romper com essa lógica supõe um discernimento que não é alcançado pela pura descrição neutra da razão instrumental. É uma dimensão teológica.

Se Desroche compreende o sagrado como o que é puro, algo considerado anterior ao ser humano que teria “legitimidade” para o subjugar, em sua teoria, critica-se o religioso, mas plenifica-se o sagrado. Isto porque sua interpretação do religioso não supõe a dimensão teológica, capaz de identificar a lógica sacrificial e a idolatria. No entanto, como vimos, não é qualquer teologia que articula critérios de discernimento que rompem com a lógica do sagrado. Diversas teologias reproduzem a distinção do real com o secular e com o profano. Libertar a teologia (SEGUNDO) é uma necessidade de análise crítica sobre a própria linguagem teológica, em busca de referencial mítico-religioso alternativo, o qual pode ser exemplificado no mito de Abraão, que desenvolve a aposta de fé no Deus que rompe com a lógica do sacrifício, mas também no mito da Encarnação, em que o divino se torna humano, rompendo com a lógica de distinção entre o espiritual e o material, o religioso e o secular (HINKELAMMERT).

A crítica que permite esse discernimento é a crítica da razão mítica, tarefa para um tipo de teologia diferente, uma teologia que não necessita de um pressuposto de fé anterior ou de uma revelação como experiência religiosa. Seria a teologia “profana” (ou secular) que Hinkelammert aponta como necessária e que encontramos também em escritos de Bensaïd.

⁷⁹ Por exemplo, Vidales afirma que “O povo bíblico não é ‘religioso’ por seu recurso ao culto, mas porque se projeta como capaz de transformar o mundo com seu trabalho e porque se realiza coletivamente na medida em que constrói uma comunidade de homens livres” (VIDALES, 1977, p.446-447).

4.3 O conceito de sagrado e o sacrifício como necessário

A distinção entre o atavismo sagrado-profano e o religioso, bem como a recusa da compreensão binária entre religioso e secular, permite outras lógicas de interpretação da religião. Já afirmamos que tanto na Escola do DEI como na teoria de Walter Benjamin, a distinção de planos entre temporal e espiritual, entre materialismo e teologia não está clara, por opção explícita de seus formuladores em superar tais limitações.

Essa perspectiva permite compreender o sagrado que exige sacrifícios como uma possibilidade de estrutura e funcionamento da religião, mas não a única. Isto é, o sacrificalismo pode ser compreendido como uma lógica presente, mas não necessária à dimensão religiosa da vida. O sacrifício é geralmente entendido como um conceito do âmbito religioso que se refere a “tornar uma coisa sagrada por meio de uma oferenda” (IDÍGORAS, 1983, p.438). Idígoras afirma, no verbete “sacrifício” de seu vocabulário teológico, que todo sacrifício simboliza a entrega da própria vida. Desse modo, qualquer sacrifício representaria um sacrifício humano, sendo que em muitas ocasiões o sacrifício é propriamente sacrificar uma pessoa, uma vida humana.

Sacrificar um ser humano apenas deixa de ser um assassinato para tornar-se um ato religioso sagrado porque o rito do sacrifício é entendido como algo necessário e insubstituível para agradar uma divindade e conduzir sua vontade para alcançar algo que se deseja, algo maior e do agrado de todos. Weber (1970) analisou esse processo pela sua dimensão mágica, na medida em que ações humanas pretensamente, ao agradarem a divindade, modificam e manipulam o “comportamento” do divino a partir da vontade humana. Neste sentido, a tradição judaica seria o primeiro passo de um processo de racionalização que superaria a dimensão mágica da religião.

No entanto, sem discordar que a religião judaica representa uma mudança no paradigma religioso, Hinkelammert aponta outra modificação que, menos associada em si ao processo de racionalização, tornar-se-ia um modelo alternativo de compreensão da religião e da necessidade (e eficácia) do sacrifício. Na teoria de Hinkelammert, temos em Abraão uma modificação de sua fé fundamental, em que há a compreensão da existência de um Deus que recusa sacrifícios e revela uma nova compreensão religiosa que se propõe a superar a sua lógica estrutural (2000)

Tradicionalmente, o sacrifício de seres humanos (ou de animais que simbolizam tal sacrifício de forma ritual) é uma demonstração de obediência a uma determinação divina que exige total submissão humana, a ponto de oferecer vidas humanas com o propósito de “torná-lo sagrado” (*sacro-facere*) e, atendendo à vontade dos deuses, conquistar o que se deseja, seja tal desejo uma simples chuva, a vitória em uma batalha ou a salvação da alma ou de todo o povo.

De acordo com Hinkelammert, na mentalidade sacrificial, temos um claro critério de eficácia, na qual atingir a meta almejada assegura a legitimidade do sacrifício e não permite que o ritual apresente-se como simples assassinato (HINKELAMMERT, 1991b, p.161). Portanto, o sacrifício aparece como condição necessária e insubstituível para que se alcance o bem almejado. A lógica do sacrifício necessário marca todo o paradigma da civilização ocidental. O mito de Ifigênia seria uma figura central na tragédia greco-romana que permanece na cultura ocidental como paradigma de significação última do sacrifício, ressurgindo com força no Iluminismo.

Nesta tese, o sentido do sacrifício em todo o ocidente é discutido e interpretado a partir da tradição do sacrifício de Ifigênia enquanto uma necessidade sagrada quando se quer alcançar o bem comum, um horizonte utópico. O mito grego retrata como foi possível a vitória dos reinos gregos contra a cidade de Tróia, a partir do sacrifício de Ifigênia por seu próprio pai, o rei Agamenon, a pedido da deusa Diana.

No mito de Ifigênia, apresenta-se um circuito sacrificial que associa esses elementos (sacrifício necessário, lei absoluta, horizonte utópico) de modo a parecerem indissociáveis. Agamenon sacrifica sua filha por exigência sagrada para conquistar Tróia, isto é, o bem comum (dos dominadores gregos):

Una vez sacrificada su hija, ya no tiene ninguna posibilidad de dar marcha atrás. Tiene que conquistar Troya o morir. Si regresara derrotado, él sería un simple asesino de niños. El sacrificio de Ifigenia habría sido en balde. Ella habría sido asesinada sin ningún sentido. El profeta que comunicó que la diosa Minerva exigía este sacrificio de Ifigenia como premio, habría sido un estafador y Minerva una diosa sin ningún poder. El ciclo de los dioses de Grecia se habría derrumbado. (...) El mata a Ifigenia, pero no se considera un asesino, sino que sostiene que la ha sacrificado. Por tanto, tiene que asesinar a Troya para no ser un asesino. Si eso no le resultara, el sacrificio de Ifigenia no tendría sentido y Agamenón no sería más que un simple asesino. Tendría que morir como asesino (HINKELAMMERT, 1991a, p.17).

Este mito de Ifigênia proporcionou um horizonte de compreensão que perdurou e influenciou profundamente o cristianismo que, no período da cristandade levou o mito grego à perfeição, introduzindo a noção de uma terra sem sacrifícios (horizonte utópico), assegurada por um único e eterno sacrifício, o de Jesus. Para Hinkelammert, a tradição ocidental, desde os

gregos (passando pela cristandade) até a sociedade burguesa, acredita firmemente que não há alternativas para o sacrifício. É preciso o sacrifício para que se alcance a vitória: o horizonte utópico, o bem comum, um mundo sem sacrifícios.

Como somente é justificável um sacrifício que seja necessário para alcançar a meta almejada, o seu resultado deve ser eficazmente comprovado. Na lógica sacrificial, quando o resultado desejado não é alcançado, produz-se uma crise de legitimidade de todas as instituições sociais. Em Ifigênia, o profeta, a deusa, o rei, o exército, todos os participantes do circuito sacrificial teriam seu papel questionado, além de se transformarem em meros assassinos. Por isto, quando o sacrifício não leva ao bem comum prometido, volta-se a sacrificar. É preciso sacrificar mais, para que os sacrifícios anteriores não sejam em vão e para que a lógica categorial do sacrifício continue a dar sentido à sociedade.

Sacrificar a vida de pessoas humanas não é considerado crime quando assegura a vitória ou a conquista do ideal utópico. Se for por um bem maior, a violência necessária do sacrifício “não implica culpa, mas se torna um ato meritório” (HINKELAMMERT, 1991b, p.161). É um mal que se compreende como necessário a um bem. Há, portanto, uma estreita relação entre sacrifício e modelos utópicos. Para Hinkelammert, o sacrifício é sempre necessário quando a compreensão utópica da realidade gera uma ilusão transcendental. Esta ilusão acontece toda vez que os modelos utópicos criam a expectativa de sua plena realização através de instituições humanas. Se há instituições humanas (organizações, leis ou sujeitos históricos) capazes de concretizarem em projetos históricos as utopias desejadas, a consequência provável é que absolutizadas exijam sacrifícios.

Neste caso, toda instituição humana que se propõe a construir na história seus horizontes utópicos acaba presa a um circuito sacrificial. Este vínculo entre horizontes utópicos e circuitos sacrificiais destaca-se na medida em que a equivocada compreensão de que as utopias são realizadas por uma escalada progressiva de medidas tomadas por instituições humanas, leva a sacralização de projetos históricos e a sacrifícios humanos. Ifigênia representa um horizonte de compreensão em que uma lei/instituição absoluta, dada pelos deuses, exige sacrifícios humanos para que a humanidade alcance a plenitude. A sociedade ocidental referencia-se na leitura da morte de Jesus a partir do marco sacrificial do mito de Ifigênia, em que o pai sacrifica a filha por exigência dos deuses (HINKELAMMERT, 1991a, p.17).

Em contraposição, para Hinkelammert, perde espaço no imaginário utópico ocidental a fé de Abraão, que não cumpre a lei que exige o sacrifício do filho primogênito a Deus. Hinkelammert adota uma linha de interpretação do mito de Abraão inversa da dominante no Ocidente, que é justamente a leitura sacrificial de Abraão. Para Hinkelammert, a fé de Abraão

somente é uma nova fé, uma aposta de fé diferente justamente por não cumprir a lei que determina o sacrifício do primogênito ao seu Deus. De acordo com Hinkelammert, como essa era uma prática comum e realizada por todos, a disposição de Abraão em sacrificar o seu filho não revelaria nada de extraordinário, nenhuma “prova de fé.” No entanto, o ato de recusar o sacrifício em nome da fé no Deus da vida revelaria uma nova fé, a fé em um Deus que não exige sacrifícios (HINKELAMMERT, 2000). Abraão representa uma escolha entre deuses, após um discernimento sobre as possibilidades de vida.

É nesta perspectiva que a fé de Abraão não corresponderia em nada à fé de Agamenon. Agamenon esteve disposto a sacrificar sua filha frente à exigência da deusa. Abraão não sacrifica nem mesmo para que não haja mais sacrifícios. Abraão não tem fé em um sacrifício original eficaz que torna desnecessário outro sacrifício, mas sim fé em um mundo no qual Deus não exige sacrifícios. Essa perspectiva da fé proporciona um outro e radicalmente diferente horizonte de compreensão das instituições e dos projetos históricos. Recusando-se a cumprir a lei do sacrifício do primogênito, a fé de Abraão se fundamentaria na relativização das leis, tendo relação com a preservação da vida das pessoas. Na compreensão de Hinkelammert, o mito de Abraão indica uma experiência de fé que nega a necessidade de sacrifícios para o cumprimento da vontade de Deus (HINKELAMMERT, 2000, p.08). Seria o paradigma de uma fé em um Deus que, não desejando a morte de seres humanos, também não exige sacrifícios, uma vez que todo sacrifício sacrifica pessoas humanas, isto é, produz vítimas.

Hinkelammert defende que em Jesus encontramos justamente uma perspectiva da fé fundamentada no paradigma mítico de Abraão. Em Jesus, não há um Deus que exige o sacrifício da vida humana para cumprimento de sua lei, mas surge a noção de liberdade cristã que questiona os fundamentos sacrificiais e a necessidade de se obedecer à lei/ instituição, tendo como referencial a defesa radical da vida da vítima.

Acontece, porém, com o Cristo da tradição cristã medieval, uma grande inversão da compreensão deste mito. Como vimos, a teologia medieval reapresenta a necessidade do pagamento de uma dívida humana com seus Deus e para isto exige o sacrifício de seu filho, para a redenção da humanidade que violou sua lei. É novamente a exaltação do sacrifício, não sua abolição. Surge um sacrifício de valor infinito, eterno e permanente (HINKELAMMERT, 1995a, p.19-21). Surge um Deus que se compraz com a morte e se dá por satisfeito com o sacrifício. É o marco de Ifigênia sendo cristianizado, levado à sua plenitude, ressurgindo com força na tradição ocidental.

O representante principal desta segunda grande inversão mítica dos fundamentos do cristianismo é Anselmo de Canterbury, que recupera e articula de forma exemplar esse tipo de

leitura sacrificial da morte de Cristo. Na teologia da dívida da ortodoxia cristã, todas as dívidas se pagam e é o próprio Deus quem cobra o pagamento da dívida que o ser humano tem para com ele. Entretanto, o ser humano não consegue pagar sua dívida, pois não tem meios para pagar o correspondente da dívida (é uma dívida impagável). Se a lei deve ser cumprida e, portanto, a dívida deve ser paga, o meio para quitar uma dívida impagável é a morte, o derramamento de sangue.

Como “a dívida é com Deus, somente Deus mesmo pode pagar. Seu filho paga em favor dos seres humanos. Há satisfação (HINKELAMMERT, 2008, p.140). Porém nem o sangue de Cristo elimina incondicionalmente a dívida. Agora, os seres humanos devem a Cristo. Ele paga a dívida com Deus somente daqueles que o aceitam e cumprem sua lei. O ser humano permanece endividado, não se anula e nem há perdão da dívida, mas agora ela se torna possível de ser paga. O sacrifício de Cristo compensa as deficiências do pagamento. É um sacrifício que cumpre a lei e impõe o cumprimento da lei. No Cristo da ortodoxia da cristandade medieval, origem do sacrificialismo capitalista,

la imaginación de una humanidad sin sacrificios se invierte y se transforma en una agresión en contra de aquellos que sieguen haciendo otros sacrificios o que, de otra manera, desprecian la sangre de Cristo y que por tanto vuelven a crucificarlo. Ahora se trata de someter a estos enemigos de Cristo para crear una humanidad que no vuelva a crucificarlo, sustituyendo su sacrificio infinito por sacrificios nuevos y finitos (HINKELAMMERT, 1991a, p.22).

Se a morte de Cristo era entendida como uma morte injusta, um sacrifício de quem não merecia e, portanto, injusto e ilegítimo (raciocínio que leva a questionar a validade dos sacrifícios), agora, após a inversão medieval, não é mais compreendido como vítima de morte sacrificial injusta. Passa a ser um participante de seu próprio sacrifício, no qual ele mesmo se constitui fiel cumpridor da lei que exige sacrifícios. Seu sacrifício não abole o rito sacrificial pela ilegitimidade de se matar em nome de Deus, mas porque é um sacrifício maior, de valor universal e permanente. Neste caso, surge um mundo sem sacrifícios, não pela abolição de sua necessidade ou legitimidade, mas porque se vive a realidade do sacrifício pleno salvífico. O resultado é uma agressividade infinita na terra, em busca dos culpados pelo sacrifício.

Para ellos [os soldados de Cristo], morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. El acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún. (...) No peca como homicida, sino - diría yo - como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y vengador de Cristo... La muerte que él causa es un beneficio para Cristo

(BERNARDO DE CLARAVAL, 1983, p.357 apud HINKELAMMERT, 2008, p.80-81).

Como exemplo desta agressividade ilimitada, São Bernardo de Claraval defende que quem mata por Cristo não é criminoso, mas um vingador. Surge novamente um tipo de morte que leva a um bem maior, uma categoria de sacrifício desejado por Deus, para o cumprimento de sua lei.

O ideal de um mundo sem sacrifícios é alcançado pelo sacrifício. E é a violência sacrificial que irá assegurar que ninguém mais sacrificará, pois em Jesus todos fomos redimidos. Caso alguém volte a sacrificar, será sacrificado, pois não se sacrifica mais. “Portanto, agora vem o sacrifício dos sacrificadores, a crucifixão dos crucificadores” (HINKELAMMERT, 1991b, p.167).

A lei que proíbe o sacrifício também sacrifica. Nesta concepção de mundo, não há espaço para a fé de Abraão, que se recusa a cumprir a lei do sacrifício de seu filho para cumprir a vontade de Deus. Ao contrário, a fé de Abraão, que elimina o sacrifício relativizando a lei, tendo como critério a vida da pessoa humana, não é desejada por instituições de dominação e para a construção de impérios. Para grandes projetos, é preciso que a lei seja cumprida à risca, como garantia de concretização da perfeição. A lei não se trata de alguma lei específica, necessariamente expressa como código formal ou religioso. É qualquer lei (normatização) cujo cumprimento se exige em nome da justiça (justo para alcançar a utopia) e que gera a morte de pessoas humanas.

O Ocidente, fundamentado na leitura da tradição cristã a partir do mito grego de Ifigênia, se apresenta como única sociedade que realiza sacrifícios humanos justificados/ justificáveis, isto é, eficientes na concretização de seu projeto utópico. Desse modo, segue sacrificando em nome de abolir o sacrifício do mundo. A sociedade capitalista burguesa tem dois referenciais para o sacrifício humano que realiza:

Por un lado, se trata de un anti-sacrificio, a través del cual los sacrificios que produce el despotismo se hacen fértiles para la sociedad burguesa. Por otro lado, se trata de sacrificios necesarios para hacer posible un progreso, cuya consecuencia sería que la vida humana será siempre más respectada. Todos estos sacrificios son presentados como sacrificios, mediante los cuales, surgirá una sociedad sin sacrificio (HINKELAMMERT, 1991a, p.34).

É um sacrifício necessário para o progresso, em nome da defesa da vida humana, pelo qual se constitui um anti-sacrifício, pelo qual surgirá o fim dos sacrifícios. Na perspectiva do progresso evolucionista, o capitalismo se oferece como potencialmente sem sacrifícios, por mediação do mercado.

Todos los sacrificios de la historia han sido realizados para recibir su sentido de la sociedad burguesa. En cuanto haya amenaza de vuelta de la despotía, también la sociedad burguesa es despótica, sólo que en forma de un poder despótico que lucha de manera despótica en contra de la despotía. Después de su victoria definitiva, no habrá ya ninguna despotía. Por ende, realiza sacrificios que son necesarios para que finalmente ya no haya sacrificios (HINKELAMMERT, 1991a, p.34).

Sobre esta base se sustenta o mito do poder, que é um mito sacrificial. É preciso que se mate, para que haja vida. O critério para tal é a ordem estabelecida. A submissão à lei da ordem é necessária, por isto se mata quem não se submete plenamente. A morte que assegura a vida constitui o eixo central de toda teoria do poder no mundo capitalista.

4.4 Tipos de abordagem da relação entre capitalismo e religião

Mesmo considerando as diversas nuances de compreensão do conceito de religião que são possíveis a partir da análise crítica dos pressupostos modernos, identificamos tradicionalmente algumas linhas gerais que, dentro dos marcos categoriais modernos, relacionam a religião com o capitalismo.

Tanto a Escola do DEI quanto pensadores como Benjamin compreendem a afirmação “capitalismo como religião” no contexto da Modernidade, mas com explícita necessidade de superação de seus marcos categoriais em função dos limites da razão moderna em compreender a complexidade desta afirmação de forma crítica. No entanto, indicar as outras possibilidades gerais de relacionar capitalismo e religião nos marcos modernos permite-nos compreender melhor o específico da crítica estudada. É neste sentido que nos perguntamos em quais maneiras podemos compreender a relação da religião como sistema capitalista. Esta caracterização permite compreender melhor o papel da dimensão religiosa nas principais formas desta relação.

Tradicionalmente, esta relação tem sido indicada de dois modos em especial, ou considerando uma relação do cristianismo na origem do capitalismo (em que o capitalismo seria uma espécie de consequência do cristianismo) ou na relação que propõe um tipo de legitimação (em que o discurso religioso surge como forma de teodiceia do capitalismo). Entretanto, apontaremos que o pensamento crítico da Escola do DEI (e Benjamin) entende esta relação por uma terceira linha interpretativa, que aponta um modo de funcionamento religioso no sistema capitalista, um tipo de *modus operandis* que incorpora certa dimensão religiosa, no sentido em que o capitalismo se torna uma religião. A compreensão de que o capitalismo

relaciona-se com a religião em uma relação de origem, isto é, na qual o capitalismo é resultado do próprio cristianismo, tem duas formulações mais gerais.

Uma delas é a relação de causa e efeito, em que o cristianismo seria a “causa” que, se modificando, gera o capitalismo. Esta causalidade seria uma espécie de idealismo, em que a modificação da forma de pensar, por si só, seria capaz de gerar um novo *ethos* social e disso decorreriam as transformações que levam à implantação do capitalismo. Este tipo de relação causal tornou-se um “senso comum” nas explicações teóricas que limitam o papel da religião como início do processo, que teria sido superado após o advento do capitalismo. Mesmo o principal argumento weberiano de “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” (2001) tem sido por diversas vezes reduzido a este tipo de compreensão.

No entanto, a hipótese weberiana constituiria uma segunda linha dentro desta compreensão da relação entre ambos na origem do capitalismo. Esta segunda linha corresponde ao tipo de relação proposta por Weber na sua categoria de “afinidade eletiva” estudada por diversos autores, em especial por Löwy (2013). Sistematizando uma definição para o conceito de “afinidade eletiva”, ele demonstra os múltiplos usos da expressão na vasta obra teórica de Weber, considerando diversos níveis ou graus de uma relação de afinidade. Dentre estes níveis, destacamos um grau no qual ocorre uma congruência, uma adequação interna entre duas configurações socioculturais que criam a possibilidade, mas não a necessidade, de uma convergência ativa. Neste nível, a dinamização de afinidade depende de fatores históricos e sociais concretos.

Um segundo nível de afinidade eletiva seria a eleição, a escolha ativa mútua de duas configurações socioculturais, em que surge, na interação, estimulação recíproca e de convergência. De acordo com Löwy, “neste grau as analogias e correspondências começam a tornar-se dinâmicas, mas as duas estruturas permanecem separadas” (LÖWY, 2013, p.93). O terceiro nível de afinidade eletiva, como utilizado na obra de Weber e que destacamos em nossa temática é uma espécie de simbiose cultural, na qual a articulação, a combinação ou a união entre duas configurações leva-os a uma associação orgânica, em que mesmo permanecendo distintos, estão culturalmente unidos. A relação entre o capitalismo (seu espírito) e a religião (a ética protestante) estaria em um tipo de afinidade entre as duas últimas classificações, isto é, um certo grau entre uma correspondência ativa entre protestantismo e capitalismo, aproximando-se de uma simbiose cultural (2013, p.94-95).

Desse modo, em Weber (2001) a ética protestante (religião) possui afinidade eletiva com o espírito do capitalismo (economia), não como relação de causa determinante do desenvolvimento econômico, mas sim como “um relacionamento de atração mútua e de mútuo

reforço” (LÖWY, 2000a, p.35). Neste mesmo sentido, em um estudo anterior, Löwy havia definido esta relação de afinidade eletiva como

um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à ‘influência’ no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão (LÖWY, 1989, p.13).

Em Weber, o conceito é especialmente usado para tratar destas relações entre formas religiosas e *ethos* econômicos, articulando-os sem que se tornem um só, no sentido de não perderem suas características iniciais. Na relação entre capitalismo e cristianismo protestante nas relações de origem do sistema capitalista como uma afinidade eletiva, Weber indica que devem ser compreendidos juntos, mas não questiona a divisão de esferas e de subsistemas que delimita o que é especificamente religioso e o econômico, típico do pensamento moderno.

Este mesmo conceito está basicamente presente na obra de Mariátegui, em especial em “*Sete Ensaios*” (1928) sem que Weber seja citado diretamente (LÖWY, 2005b, p.111). Mariátegui afirma que o "protestantismo surge na história como a levedura espiritual do processo capitalista" (MARIÁTEGUI, 1928, p.178) e, em outras palavras, "a reforma forjou as armas morais da revolução burguesa, abrindo o caminho ao capitalismo” (MARIÁTEGUI, 1929, p.180). Esta hipótese, que o aproxima mais dos trabalhos de sociologia religiosa de Max Weber do que dos escritos de Marx e Engels, fala da "consanguinidade dos dois grandes fenômenos" (MARIÁTEGUI, 1928, p.179), o capitalismo e o protestantismo.

Em Walter Benjamin, a crítica do capitalismo como religião vai “além” desta afinidade indicada por Weber, que Löwy compreende ser uma relação entre duas estruturas afins, mas separadas, distintas. Para Benjamin, a configuração do capitalismo permite pensar que o próprio capitalismo torna-se uma religião. Sem negar a hipótese de Weber, Benjamin concorda que o capitalismo não necessita mais da ética cristã para legitimar-se, não pelo motivo indicado tradicionalmente (a perda da força do pensamento religioso na sociedade racionalizada), mas porque o próprio capitalismo constitui-se uma religião.

Outro marxista que dialoga com Weber, Lukács, não manifesta nenhum interesse pela querela considerada “materialista”, a propósito das origens do capitalismo. Na opinião de Löwy, Lukács consideraria “completamente indiferente (...), para apreciar os fatos, que se aprove ou não a interpretação causal de Weber” (LÖWY, 1995, p.02). O que lhe parece importante, em contrapartida, é a significação da tese weberiana para a análise crítica da coisificação capitalista.

Analisando a temática em Lukács, Löwy diz que a “conjunção calvinista (...) entre uma ética da prova (ascética intramundana) e a transcendência completa das potências objetivas que movem o mundo, e determinam o conteúdo do destino humano (Deus *absconditus* e predestinação)” representaria, de forma mitologizante, mas em estado puro, a estrutura burguesa da consciência coisificada (coisa em si)” (LÖWY, 1995, p.02).

No entanto, Lukács não foi o primeiro marxista a utilizar a seu modo (desviar, afirma Löwy) a análise de Weber em “*A Ética Protestante*” para denunciar a lógica fria e alienada do capitalismo. Outro autor já citado, Ernst Bloch, dois anos antes do aparecimento da obra de Lukács, “*História e consciência de Classe*” (1923), insistia, em seu livro “*Thomas Münzer, teólogo da Revolução*” (1921) sobre o papel do ascetismo intramundano na acumulação do capital, sendo a riqueza “concebida como uma grandeza abstrata que se basta a si mesma e que, ela mesma, exige acrescentar-se” (LÖWY, 1995, p.02). Lukács e Bloch são influências na elaboração de Walter Benjamin (de certo modo também para diversos autores da Escola do DEI), sendo que todos eles fazem uso de Weber com uma interpretação que destoa do próprio, por assumir um viés anticapitalista. No entanto, Benjamin expressa a relação do capitalismo como religião de modo diferente.

Mas antes de abordá-la, após apresentar as duas principais maneiras de entender a relação na origem do capitalismo, vamos indicar um esquema de compreensão da relação entre religião e capitalismo como modo de legitimação, no qual o discurso religioso assume um aspecto de teodiceia das formas de sofrimento que o capitalismo gera. Este segundo modo de compreensão da dimensão religiosa trabalha com a função de justificação, que concederia um aspecto religioso para questões que seriam tipicamente religiosas, colaborando na função de manutenção da sociedade tal como ela é.

Enquanto legitimação, a dimensão religiosa que justifica o sofrimento sob o capitalismo aparece em obras tanto de um tipo de materialismo marxista vulgar⁸⁰, quanto como interpretação de caráter teológico. Na interpretação marxista, sob este ponto de vista, a religião não é causa da opressão ou do vale de lágrimas, mas sintoma. A crítica da religião não transforma as condições de vida que a gera, reduzindo-se a um tipo de idealismo. De acordo com Löwy, esta postura corresponderia parcialmente a um momento da crítica da religião, na teoria de Marx, em “*A Ideologia Alemã*” (1846) que, ao tratar a religião como “reflexo”, levou “várias gerações de marxistas a um desvio estéril” (LÖWY, 2000a, p.14).

⁸⁰ Vulgar no sentido de um certo “senso comum” entre autores marxistas que não se dedicam aos estudos da crítica da religião em Marx, apropriando-se de passagens confusas ou interpretações de outros autores marxistas.

Renault afirma que a tese de Marx neste contexto é tão simples quanto célebre: “os homens se dão a satisfação compensatória de uma vida consumada no além porque ainda não conseguiram gozar de uma existência verdadeira no mundo terreno” (RENAULT, 2011, p.124-125). É uma inflexão de Marx frente à tese de Feuerbach, pois aqui a religião não é mais considerada uma simples representação (inadequada) de uma essência, mas surge como expressão de esforços insatisfeitos. É, ao mesmo tempo, “reconforto e complemento” e “justificativa” da alienação real. No entanto, os marxistas que tomam o “desvio estéril” compreenderiam apenas a segunda dimensão.

É um fato que Marx sublinha o papel da religião como “poderoso vetor de legitimação da dominação e das desigualdades sociais” (RENAULT, 2011, p.125), mas já no famoso texto de *“Introdução à Filosofia do Direito de Hegel”*, ele considera seu duplo caráter de justificação, mas também protesto contra a realidade alienada, elemento desconsiderado pelos autores que veem na religião apenas o fator de legitimação do sofrimento como vale de lágrimas.

Um outro viés do materialismo marxista vulgar é crítica e compreende a “crítica da religião como crítica primeira”, mas no sentido estrito de que autores e ideólogos do capitalismo utilizam de uma “roupagem” religiosa apenas para forjar uma adesão daqueles que ainda significam sua vida pela linguagem religiosa.

Uma perspectiva parecida seria compreender alguns movimentos religiosos como “expressões de desespero resultante da impossibilidade de realizar” transformações sociais significativas, como os ideais comunistas (LÖWY, 2000a, p.21). Estaria representada, por exemplo, no pensamento de Kautsky, em que as crenças religiosas seriam espécie de “envelope” ou “roupagem” que oculta seu conteúdo econômico e social (religião como “roupagem” para o capitalismo). No entanto, a mais importante relação da religião como legitimação do capitalismo estaria nas suas formulações teológicas, que podem assumir um aspecto explícito ou derivado. No nível explícito, podemos indicar duas maneiras de utilizar a teologia cristã como justificativa do capitalismo, sendo uma delas de forma secular e a outra, tradicional.

Na justificativa secular, podemos indicar autores como o economista F. Fukuyama ou o economista F. Hayek, que se apropriam de temáticas mítico-religiosas e as reinterpretem explicitamente a partir das ciências sociais como uma “Boa-Nova” do Capitalismo. Fukuyama, em *“O fim da História e o Último Homem”* (1992), identifica o ápice do sistema de mercado capitalista com a chegada das “Boas Novas”, em que a sociedade estaria a um passo de entrar na “Terra Prometida” (FUKUYAMA, 1992, p.14; p.174). Por sua vez, F. Hayek que, para

Sung (2002, p.101), realiza releituras de temas teológicos em sua teoria econômica (como o tema do pecado original), defende o papel de “verdades simbólicas” (crenças míticas) necessárias para a permanência de certas práticas sociais da civilização moderna (HAYEK, 1990, p.33; p.212).

Em uma linha mais explícita, o francês Michel Camdessus, ex-diretor-geral do FMI, defendeu em suas conferências que o Reino de Deus e o Mercado estão articulados por uma “dupla pertença” (CAMDESSUS, 1992 apud SUNG, 1998b). Para ele, cabe aos economistas construir o Reino de Deus, através do mercado. A economia globalizada permite que a fraternidade seja construída na competição do mercado (cf. SUNG, 1998b, p.33).

Esta forma de legitimação da economia capitalista com justificação teológica foi estudada por Sung (1992; 1998b; 2002), a partir do conceito de idolatria. A maneira como os economistas apresentam esta relação entre economia capitalista e religião cristã possui pontos em comum com a crítica dos teólogos da libertação. No entanto, partem de perspectivas ético-político-epistemológicas radicalmente diferentes e não se identificam. Aparecem muito mais como uma “ideologia”, no sentido de uma superestrutura legitimadora adicional, uma vez que a verdadeira legitimidade do discurso econômico nessa corrente é a sua própria finalidade básica, isto é, a maximização do lucro, sendo o discurso religioso um complemento externo, substituível por outras estruturas ideológicas, não centrais no seu mecanismo de funcionamento.

Se a compreensão da religião como legitimação é explícita, podemos dizer que está deslocada para outro âmbito na esfera da economia que se utiliza da temática religiosa. No entanto, podemos indiciar que há também um tipo de relação pela legitimação, explícita também, que preserva o sentido tradicional da limitação e distinção entre economia e religião, apresentando um discurso propriamente teológico como proferido pelas instituições religiosas.

Nessa linha, um exemplo é a produção de Michael Novak, teólogo do departamento de teologia do *American Enterprise Institute*, que mesmo não identificando o “Reino de Deus” com o Capitalismo, considera este sistema a melhor encarnação dos valores bíblico-cristãos. Segundo Novak, haveria uma congruência dos valores judaico-cristãos com os valores do capitalismo. Não apenas pela origem do sistema, mas por sua identificação com os valores apresentados pela religião cristã. Ele diz que “não foi por acidente que o capitalismo democrático surgiu primeiro em terras judaico-cristãs (ou que ele somente seja imitado em culturas análogas)” (NOVAK, 1982, p.390). Neste tipo de reflexão, há profunda convergência entre a religião e a economia, na qual a reflexão teológica comprovaria que o capitalismo pode ser considerado “cristão”.

Sung, analisando o discurso teológico de Novak⁸¹, afirma que nesta perspectiva “a empresa transnacional transforma-se na encarnação de Deus (deus do capital), na portadora da missão de Cristo de levar o seu Reino (o mercado) para que o Espírito (de egoísmo e indiferença) habite em todos os corações” (SUNG, 1992a, p.100). Em ambos, tanto no teólogo como nos economistas que explicitam uma teologia legitimadora da economia, revelam que “o capitalismo está fundado numa lógica mítico-religiosa perversa” (SUNG, 1998b, p.33).

Entretanto, nesta perspectiva de compreender a relação entre religião e economia, a teologia está presente como um elemento externo, complementar, que tem sentido legitimador importante, mas apenas para as pessoas que, apesar da Modernidade secularizada, ainda mantêm referência ético-mítica no cristianismo (mesmo que um tipo de cristianismo bastante modificado). Neste tipo de discurso religioso justificativo temos um elemento importante para a compreensão da legitimidade do capitalismo, mas que não é determinante para o seu funcionamento. Esta perspectiva está relacionada com nossa hipótese central, mas é distinta.

Ainda no contexto da relação entre capitalismo e religião na perspectiva legitimadora, temos uma possibilidade de compreensão que é derivada, pois é um pensamento teológico, cristão, mas não é uma justificativa explícita do capitalismo. A essa compreensão legitimadora chamamos de derivada, pois ela se formula nos marcos do Capitalismo, interage no sistema, mas permanece nos marcos da distinção entre religião e economia. Um exemplo é a Teologia da Prosperidade, que ganha força no pentecostalismo a partir dos anos 1950, cujo marco categorial de maior interesse aqui é a ideia de que a bênção de Deus resulta em prosperidade financeira.

Na Teologia da Prosperidade, Deus promete acumular bens os fiéis que, confessando-o como seu Deus, obtêm como recompensa a saúde física e prosperidade econômica. O insucesso financeiro, o desemprego, as dívidas e juros estão relacionados com a ausência da bênção de Deus e podem ser revertidos com conversão e fé. Assim, o “consumidor falho” é o pecador que não encontrou o caminho da redenção. Sem aprofundar a questão da origem ou caracterização dessa corrente teológica, interessa apontar que sua reflexão teológica está integrada à lógica do capitalismo e o consumo de bens ou o sucesso financeiro, por exemplo, podem ser sinais dos benefícios de Deus sobre aqueles que o temem. Neste sentido, pode ser considerada uma legitimação indireta do capitalismo, no qual a interpretação dos fundamentos da religião (cristã) está derivadas dessa configuração social e econômica.

⁸¹ Jung Mo Sung faz referência a Novak e sua estrutura teológica principalmente em “*A Idolatria do Capital e a Morte dos Pobres*” (1989, p.119s). Já estão presentes a reflexão do fetiche como idolatria e o papel do Espírito como configurador de um modo de viver. Ver também SUNG, 1998b.

Se a maior parte das análises daqueles que relacionam capitalismo e religião o fazem ou na perspectiva de uma relação na origem, ou na perspectiva da legitimação da economia pela religião (compreendida nos marcos da religião reduzida pela Modernidade), nossa hipótese poderia ser classificada como um tipo-ideal distinto, que compreende um modo de funcionamento religioso no econômico. Não significa que os anteriores não estejam relacionados ou não sejam uma importante forma de análise, mas destacamos que este é o nível específico de uma concepção filosófico-teológica para a qual o *modus operandi* do sistema capitalista incorporou não apenas uma dimensão religiosa, mas desenvolve uma estrutura interna religiosa. Nesta abordagem, a pergunta sobre “como podemos perceber o Capitalismo como religião?” torna-se uma questão de investigar quais são as formas características que podemos utilizar para identificar de modo crítico o funcionamento dessa estrutura como religiosa.

Como forma de sistematização, propomos distinguir duas perspectivas diferentes nessa abordagem, sendo uma delas considerada alegórica e a outra, dialética. Na forma alegórica de compreender o funcionamento do capitalismo como religião, indicamos como exemplo reflexões de militantes anticapitalistas que comparam o Capitalismo como religião em uma atitude crítica a ambos. Neste sentido podemos destacar como exemplo mais notório a obra de P. Lafargue, editada em 1886, chamada “*A Religião do Capital*”.

Esse texto, destinado à agitação política, caracteriza-se pela linguagem clara que descreve um imaginário encontro entre lideranças mundiais para a criação de uma nova religião para a dominação ideológica da classe subalterna. O seu contexto é uma realidade onde, mesmo após cada massacre, uma parcela dos trabalhadores continua aderindo ao socialismo que renasce com vivacidade. Lafargue se pergunta como fazer para que os trabalhadores façam adesão ao capitalismo e com certa dose de ironia⁸², ao descrever a reunião de criação e os fundamentos da nova religião (sempre em analogia com a religião cristã, em especial o catolicismo), ele apresenta de forma crítica os valores estruturantes da vida sob o sistema capitalista.

O impacto da Modernidade (e das concepções iluministas) sobre as religiões históricas está registrado na obra, na qual se constata que antigamente a religião era “a força mágica que dominava a consciência do homem” (LAFARGUE, 2013, p.08). Lembra que o positivista August Comte entendeu a necessidade de uma “religião positivista” com o objetivo fundamental de manter a ordem e estabilidade social (2013, p.12). No entanto, indica que agora

⁸² Por exemplo, afirma que tal religião impõe restrições alimentares: os trabalhadores não podem comer carne de primeira qualidade, nem experimentar o gosto do salmão ou apreciar o vinho bom (LAFARGUE, 2013, p.18).

a religião que pode cumprir este papel é a religião do Capital, pois “o Capital é o Deus real, presente por todo lado”, que se manifesta sob muitas formas, podendo ser ouro brilhante, uma criação de animais, a carga de café... ao mesmo tempo o capital pode se manifestar em um estoque de Bíblias sagradas e em publicações pornográficas. Tudo vira capital “que todos conhecem, veem, tocam, cheiram, provam: existe por todos os sentidos. [O capital] É o único Deus que ainda não encontrou ateus” (LAFARGUE, 2013, p.13).

Lafargue tem uma aproximação com a crítica da idolatria/fetichismo, em especial em trechos nos quais afirma que “o Capital (...) os consome [seres humanos], ele incorpora seu sangue e sua carne ao óleo, à trama de tecidos, ao aço das máquinas; ele transfere sua força vital para a matéria inerte” (2013, p.14). Chega a apresentar a temática dos deuses falsos, ao apresentar a religião do capital superando “Jesus e outros deuses falsos que reinaram em seu lugar...” (LAFARGUE, 2013, p.22). Mas sua perspectiva crítica é também crítica radical do religioso, por isto não pode avaliar o sentido teológico de sua própria analogia.

Ele aponta o esgotamento da compreensão da religião como instituição religiosa tradicional, afirmando que o capitalismo deixa para trás as religiões “do passado” e as antigas querelas religiosas... (2013, p.15). Aponta também o papel do capital na gestação de uma religiosidade, mas não percebe que essa relação vai além de uma analogia. Ele repete a tese marxista da religião como alienação, mesmo que, em vários aspectos, sua formulação crítica supere essa abordagem ao indicar a relação profunda entre a adesão aos valores que estruturam a vida no capitalismo com a dimensão religiosa (seu “espírito”).

É neste sentido que propomos a compreensão do funcionamento do capitalismo como religião de forma alegórica como um tipo diferente das perspectivas de legitimação. Esta abordagem estaria próxima da abordagem a qual tanto os cristãos da teologia da libertação (em especial na Escola do DEI), quanto os autores como Walter Benjamin desenvolveram. Esta abordagem, que consegue superar a alegoria, pode ser entendida como uma perspectiva dialética, no nível da articulação entre o funcionamento econômico-material do sistema e suas formas de compreensão. Nesta abordagem, o sistema econômico gera uma estrutura de funcionamento que reproduz uma lógica religiosa (sacrificial) que serve como fator de fascínio, adesão e temor que reforçam e mantêm funcionando sua estrutura material econômica. Neste sentido, uma relação dialética na qual não se compreende uma relação de reflexo, mas de influência e reforço mútuo, indispensáveis um ao outro. Tanto mais tem força e se enraíza justamente por não aparentar nem ser percebida como uma religião (sem se limitar às funções de um “simples” sistema econômico.) Desenvolve uma forma de viver com modo próprio de simbolizar, pensar, sentir e viver.

Sem parecer uma religião (que na Modernidade é reduzida à esfera das religiões institucionais no nível das opções privadas), “aparece como o horizonte de percepção da realidade, critério de julgamento da própria existência” (MOREIRA, 2012, p.37). Desse modo, torna-se o único horizonte de compreensão da vida. É por esta abordagem dialética, de forte inspiração marxista, que a crítica do horizonte de compreensão como totalidade incondicionada que se “constitui o projeto de um sistema assim fetichizado como perverso enquanto tal (...) a ‘*crítica da religião (do dominador) é o começo de toda crítica*’” (DUSSEL, 1980a, p.101). O mesmo aforisma de Marx recebe agora outro potencial crítico-analítico.

4.5 Abordagem dialética do capitalismo como religião

Esta abordagem que classificamos como dialética, por sua inspiração em Marx, não é a perspectiva mais comum entre os filósofos marxistas. Procuramos demonstrar que existem diferenças de concepção (algumas sutis) que permitem encontrarmos autores marxistas nas mais variadas possibilidades de relação do capitalismo como religião⁸³.

Entre os autores marxistas, são os heterodoxos que conseguem incorporar melhor as intuições de Marx desses pressupostos mítico-teológicos ocultados no pensamento burguês. O marxismo ortodoxo aproximou-se do paradigma moderno e do positivismo, incorporando como elemento de seu sistema filosófico o aspecto antirreligioso, considerado também pré-racional e característica única da alienação.

Os marxistas heterodoxos muitas vezes foram considerados hereges entre o meio acadêmico (científico) e resistiram como vozes isoladas, como afirma Michael Löwy (2008). Para Löwy, a crítica à ciência positiva é uma característica geral desse setor intelectual, como presente na teoria de L. Goldmman (LÖWY, 2008, p.31). Que autores entre esses nos permitem perceber melhor a relação entre as concepções ético-míticas e a fundamentação dos projetos sociais, em especial do capitalismo?

Entre os textos mais famosos de Benjamin está a sua primeira tese “*Sobre o Conceito da História*”. Benjamin é um autor cujos textos são muitas vezes fragmentados, herméticos e limiares (no sentido de que permanece sempre na fronteira do que é considerado científico, na fronteira entre o marxismo racionalista e a teologia). Na tese nº 01, Benjamin defende o papel da teologia associada ao materialismo histórico, entendido como o marxismo, na metáfora do

⁸³ Talvez, em um estudo mais aprofundado, poderíamos encontrar o próprio Marx, no decorrer do desenvolvimento de seu pensamento em relação à religião, nas variadas possibilidades de abordagem. Alguns destes cenários procuramos indicar no decorrer da seção anterior.

anão e do boneco, sendo que o anão (teologia) move o boneco (materialismo histórico) de forma oculta. Ele diz:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, coloca-o numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (2005, p.222).

Voltaremos à análise desta citação a seguir. Diversos autores como A. Badiou, E. Dussel e F. Hinkelammert defendem que a figura do anão corcunda vestido à moda turca seja uma referência a Paulo de Tarso, seja por questões simbólicas ou por referências textuais que podem ser encontradas na hermenêutica do texto benjaminiano.

Entre os marxistas contemporâneos, S. Zizek defende que é urgente e necessário voltar ao cristianismo no pensamento crítico de nossa época. Qual seria o papel das categorias religiosas como pensamento crítico? Seria um retorno à teoria do fetiche de Marx ou um diálogo com a crítica do capitalismo como idolatria da Teologia da Libertação? Qual cristianismo está sendo reapropriado como inspiração para o pensamento crítico? Para Badiou, a essência do uso de Paulo está na análise e resgate das categorias do universalismo de Paulo. Em Zizek, a categoria principal é o messianismo cristão que de alguma maneira subverte as relações de dominação no Império Romano.

Entretanto, o pensamento paulino, como diversos conceitos fundamentais do cristianismo primitivo, passou por um processo de releitura, através das inversões históricas ocorridas durante o processo de formação da cristandade e seu desenvolvimento. O cristianismo primitivo, ao converter-se em cristianismo imperial, elabora sua ortodoxia realizando uma profunda releitura dos temas mais caros e singulares do movimento cristão. Seu ápice talvez esteja no pensamento medieval, considerado por muitos como a “Tradição” cristã. Desse modo, podemos apontar outra “Tradição” alternativa, que foi considerada muitas vezes como heresia, outras vezes aceita, mas marginalizada em sua importância dentro da cristandade.

Esta “Tradição” da cristandade é uma Tradição cristã invertida, mas considerada como a verdadeira tradição cristã. É esta “Tradição” que combate o pensamento moderno e que reage com vigorosa oposição tanto ao Iluminismo quanto ao marxismo. Por ser avessa à

Modernidade, também associada ao colonialismo e ao capitalismo, muitos contestadores podem considerar que seu resgate colabora no enfrentamento da modernidade da racionalidade capitalista, com certo viés romântico conservador (cf. categoria elaborada por Löwy, 1993).

No entanto, para autores como Hinkelammert, o cristianismo primitivo é raiz e antecedente da Modernidade, e as inversões no pensamento cristão originário permitem a Modernidade que, baseada em uma ilusão transcendental, justifica-se em uma teologia da lei e do sacrifício secularizada. A importância desse processo de inversão do cristianismo pode ser compreendida ao se considerar o papel do pensamento mítico na interpretação e reelaboração da realidade e seu sentido. Tal reelaboração inclui a revisão do conceito (ou reconceitualização) de temas como a opção de fé, a redenção, a plenitude (utopia) e, em especial, o próprio conceito de religião. Na relação desses conceitos, articulados a projetos concretos de sociedade ou sua superação, encontramos as noções de transcendentalidade e de ilusão transcendental.

A ilusão transcendental, por sua lógica moderna da evolução linear e progressiva rumo à perfeição, impõe sacrifícios como necessários e, para uma compreensão de justiça, articula-se com conceitos da religião de legitimação e de dominação. Sua crítica somente é possível recuperando uma tradição mítica e religiosa divergente, alternativa, que possibilite o reconhecimento de que esses conceitos não são absolutos, mas sim absolutizados. Esse reconhecimento deve estender-se aos pensamentos críticos alternativos que reproduzem em sua forma de pensar a mesma ilusão transcendental e os conceitos da Modernidade.

Uma tradição mítico-teológica que permite essa análise estaria presente no judaísmo profético, em Paulo de Tarso e também no cristianismo primitivo. No entanto, após a aproximação do cristianismo com o Império, essa corrente torna-se indesejável, permanecendo ocultada pela ortodoxia do cristianismo imperial, muitas vezes condenado como heresia ou relegado às margens da Instituição. Ainda para Hinkelammert, esta corrente ressurgiria no pensamento de Marx, de modo secular e mais universal. Mas permanece na tradição judaico-cristã a partir da Teologia da Libertação. No entanto, é importante destacar que nem toda Teologia da Libertação incorpora a crítica radical à lógica moderna que produz sacrificalismo no capitalismo e no colonialismo. Muitos teóricos reproduzem os conceitos invertidos do cristianismo, associados com a ilusão transcendental, limitando a radicalidade de sua crítica e, talvez, inviabilizando a libertação que se almeja.

Mesmo um setor marxista que se apropria do cristianismo para a crítica da Modernidade–capitalismo-colonialismo mantêm uma ingenuidade utópica que reproduz as lógicas que visa a questionar. Assim, ao não realizar uma análise crítica profunda e a consequente ruptura com a estrutura mítico-teológica presente na forma de pensar, que gera o

tipo de relações que combate, reproduz sacrifício e dominação, gerando vítimas. Isso seria, no dizer de Hinkelammert, a “maldição sobre a lei”, explicitada por Paulo de Tarso (e ignorada por amplos setores do pensamento crítico), que permite o discernimento frente à lei, instituições e projetos sociais, tendo como referência a dignidade humana. Desse modo, precisamos percorrer autores que melhor colaboram na análise de como a estrutura ético-mítica do cristianismo pode apresentar-se como antecedente e, ao mesmo tempo, questionamento do pensamento moderno, bem como seus conceitos fundamentais, anteriores às inversões históricas, permitem um enfoque epistemológico alternativo no pensamento crítico atual.

Enrique Dussel, em *“Política de la Liberación”* (2007), aponta que a realidade deve ser o critério de verdade. Pode parecer um reforço do empirismo, mas na verdade é uma crítica à ciência moderna. Para ele, um projeto de libertação com plenitude de sentido deve exigir que a ciência moderna seja referenciada pela realidade. É necessário que a ciência esteja a serviço da realidade, não da ilusão transcendental, em referência direta ao conceito de Hinkelammert. Deve-se reivindicar a realidade como fonte e fundamento para a “crítica às ciências (positivista), crítica à ação política (antiutópica) e crítica à sociedade (dominadora)” (DUSSEL, 2007, 482).

Dussel entende que a teoria de Hinkelammert é fundamental para superar o modelo da Modernidade que se manifesta nas teorias críticas através de sua faceta positivista, antiutópica e dominadora, em geral, decorrentes da ilusão transcendental. Este é o caminho que pretendemos percorrer. Por exemplo, em seu texto sobre a filosofia política de Paulo, Dussel (2010) indica que, para Alain Badiou, o fracasso de Paulo, no Areópago, demonstraria um discurso antifilosófico, através de um tema incompreensível na vida cotidiana grega, mas inserido na dinâmica semita e egípcia.

Mas, para Dussel, o pensamento filosófico em Badiou contém em si uma tarefa dessacralizadora, de negação da religião enquanto tal. Segundo Dussel (2010, p.18), o texto de Paulo é racional, mas mítico, baseado em símbolos religiosos. Se equiparado à racionalidade grega, é retirado de seu lugar hermenêutico. Acaso não seria uma leitura de viés iluminista, marcada justamente pelo paradigma moderno-positivista que se questiona? Não seria necessário compreender a estrutura do pensamento mítico em Paulo para sua correta aplicação? É esta razão mítica que Hinkelammert (2008) se dispõe a aprofundar.

S. Zizek, em seu livro *“El títere e el enano”* (2006), nome que remete a tese 01 de Walter Benjamin, diz que “para chegar a ser um autêntico materialista dialético, deveria passar pela experiência cristã” (2006, p.13). Ele afirma que essa experiência tem um aspecto central subversivo, mas ao mesmo tempo perverso: há a necessidade da traição de Judas para que o

messias possa manifestar sua glória e resgatar as multidões. Para Dussel, é um princípio semelhante ao gnóstico “Evangelho de Judas”.

A questão que se apresenta ao fundo do debate é a noção de messianismo e de redenção, tão presente na tradição judaica de Paulo. Se a redenção passa pela entrega e sacrifício necessário de Jesus para o pagamento da dívida da humanidade com Deus, temos uma lógica sacrificial. No entanto, o cristianismo primitivo manifesta outra noção de redenção, que não está associada ao pagamento do pecado, mas à anulação do pecado, o perdão do pecado. É a inversão do mito de Abraão e o ocultamento da crítica de Paulo à lei que mata que ocorrem nas releituras elaboradas pela teologia da cristandade.

Desse modo, é possível falar de um núcleo perverso no cristianismo primitivo como afirma Zizek? Somente se a tradição cristã com a qual se dialoga for a da cristandade latina, que reinterpreta seu universo mítico na perspectiva sacrificial, em especial da fé de Abraão, da morte de Jesus e mesmo da noção de encarnação⁸⁴.

Para Dussel, ao afirmar o núcleo perverso como presente (a necessidade da traição de Judas), abre espaço para a participação de todos em sua morte pela lei. É preciso aprofundar as consequências do diálogo com o Paulo crítico da lei que mata e, portanto, fonte do pecado, não resgate do pecado. É claro que este marxismo com o qual dialogamos não é qualquer marxismo. Dussel diz que não é um marxismo “estandar”, incluindo nesta expressão não somente o marxismo-leninismo das correntes stalinistas, mas também certas ortodoxias trotskistas e pós-marxismos. Este certo marxismo realiza um amplo deslocamento, superando compreensões economicistas, materialistas ingênuas e dogmáticas. É este marxismo, que se difere do “marxismo ortodoxo” dos partidos comunistas das décadas de 1920-1930, que denominamos “marxismo heterodoxo” (conceito de Löwy), não como oposição, mas como diferenciação fundamental.

É a mesma linha de pensamento marxista que é influência fundamental no início da Teologia da Libertação originada no cristianismo de libertação. Segundo Dussel

Em primeiro lugar Gutiérrez expressava a tese gramsciana da “prioridade da ação”- que poderia também atribuir-se a Tomás de Aquino como a “prioridade da caridade”. A teologia parte da práxis, mas é uma “reflexão crítica” da referida práxis: “é um ato segundo”. Em segundo lugar, a tese da sociologia latino-americana, como crítica à teoria do desenvolvimento (...) (1999, 66).

As duas características que ele destaca na obra de Gutiérrez dialogam com este marxismo. De um lado, Antonio Gramsci e de outro, a aplicação prática do marxismo nas

⁸⁴ Esta inversão dos mitos fundamentais cristãos teria como referência de sua consolidação em Anselmo de Cantuária, filósofo e teólogo que sintetiza o argumento de uma teologia sacrificial (HINKELAMMERT, 2008).

teorias da dependência na América Latina. Dussel destaca que a influência deste marxismo na teologia da libertação segue um duplo caminho: através de leituras secundárias de Marx, presente em autores marxistas e através da leitura de textos do jovem Marx (1999, p.493). As principais referências estariam, portanto, nas obras do jovem Marx, de Che Guevara, Bloch, Gramsci e Lukács. Todos esses autores foram estudados dentro do eixo religião e revolução por Löwy.

A obra do “Marx definitivo”, com sua teoria do fetiche, não teria impacto direto nessa corrente teológica. Dussel afirma que a única presença significativa deste “Marx definitivo” no quadro conceitual da teologia da libertação, seria a obra de Franz Hinkelammert. É por isto que Hinkelammert se torna um referencial de grande importância para esta tese, em duas direções complementares: pelo diálogo com a teoria do fetiche do Marx definitivo e também pelo quadro conceitual que desenvolve sobre a ilusão transcendental que permite a crítica fundamental da modernidade, a partir de sua crítica da razão mítica influenciada pela análise da inversão do cristianismo primitivo.

É neste sentido que este marxismo heterodoxo pode ser utilizado como referência para esta análise conceitual. O diálogo com os marxistas não dogmáticos que ampliaram e deslocaram sua análise econômica associada aos debates ideológicos, culturais e estéticos, em especial Benjamin, Gramsci, Lukács e Mariátegui, no início do século XX⁸⁵, colabora na compreensão dos fundamentos epistemológicos da crítica da Escola do DEI ao capitalismo como religião.

Entre estes, quem tem desenvolvido este quadro teórico é Löwy que, aplicando um diálogo até então inusitado entre Max Weber e marxismo, elabora um quadro teórico referencial para a crítica moderna a partir dos pressupostos teológicos (LÖWY, 2000a). Mesmo que o marxismo deva muito ao racionalismo do Iluminismo e da filosofia clássica alemã, afirma Löwy, a dimensão do anticapitalismo romântico é essencial na compreensão de sua crítica ao capitalismo. Esta dimensão está negligenciada nos debates sobre a civilização moderna e por isto deve ser resgatada no pensamento crítico (LÖWY, 1990, p. 51).

A associação entre a paixão e a religião em oposição à síntese iluminista, razão e desencantamento do mundo, está identificada por Löwy nos mais diversos pensadores da tradição judaica europeia, como Gustav Landauer, Kurt Eister, Eugen Levine, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig e o próprio Walter Benjamin. O que haveria em comum em tão diversificado grupo? Para Löwy todos contêm um “fundo cultural neo-romântico e em uma

⁸⁵ Benjamim viveu entre 1892-1940; Lukács entre 1885-1971; Gramsci entre 1891-1937 e Mariátegui entre 1894-1930.

relação de afinidade eletiva, uma dimensão messiânica judia e uma dimensão utópico-libertária” (LÖWY, 1990, p. 142). Nesta característica comum, a dimensão teológica torna-se fundamento da crítica revolucionária de cada um dos autores mencionados e estudados por Löwy. Gustav Landauer, por exemplo, possui inclusive aspectos em comum com o marxista peruano José Carlos Mariátegui, ao associar a força religiosa com a revolução socialista, quando afirma: “O Caos está aqui (...) os Espíritos despertam (...) que da Revolução nos venha a Religião – uma Religião da ação, da vida, do amor, que torna bem-aventurados, que traz redenção e que domina tudo.” (MARIÁTEGUI apud LÖWY, 1990, p. 162).

No entanto, quem melhor sintetiza essa relação e provocou maior impacto no mundo acadêmico contemporâneo é Benjamin (LÖWY, 2005). Nele, podemos ver a referência à epígrafe de Lênin da “religião como ópio do povo” em um contexto muito adverso do que normalmente é associado no marxismo ortodoxo. Para Benjamin, a religião ópio não necessariamente refere-se ao narcótico ou sedativo, mas aproxima da experiência da ilusão do narcótico com as expectativas religiosas e, também, de uma possível compreensão estética surrealista da realidade burguesa/capitalista. Aliás, afirma que a experiência religiosa não é superada “autenticamente” pela ilusão do narcótico, mas pela experiência baseada no princípio materialista e numa opção antropológica.

A superação da experiência religiosa por uma “iluminação” mais autêntica que é baseada no princípio materialista e numa opção antropológica, pode ser relacionada com a tese I do texto “Sobre o conceito da história”, já citada acima. Para Hinkelammert, o que Benjamin chama de “materialismo histórico” é a ética do sujeito:

Esta ética del sujeto es a la vez necesariamente la referencia de cualquier discernimiento de los dioses. Es el criterio que el Prometeo de Marx establece: la sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios... (2005, 31)

Hinkelammert diz que, em Benjamin, nessa tese, o fantoche articulado com a teologia é o próprio materialismo histórico. No entanto, esta noção de materialismo histórico está diretamente relacionada com o critério de referência da “iluminação”, que é associado à opção antropológica. Esta aposta antropológica é a absolutização do valor da vida humana frente a qualquer instituição, lei, projeto ou, até mesmo, qualquer “deus”.

Ele identifica o conceito benjaminiano de materialismo histórico com “a autoconsciência humana” de Marx, que seria a referência não-religiosa para o discernimento de deuses. Seriam deuses verdadeiros, seja no céu ou na terra, aqueles que reconhecem a autoconsciência humana como absoluta, como divindade suprema. As versões da história de

Prometeu permitem diversas chaves de leituras fecundas da realidade. Marx cita Prometeu no prólogo de sua tese doutoral, no qual há uma sentença de condenação “contra todos os deuses do céu e da terra que não reconhecem a autoconsciência humana (o ser humano consciente de si mesmo) como a divindade suprema. Ao lado dela não haverá outro Deus” (apud HINKELAMMERT, 2005, 10).

Há muitas versões do mito de Prometeu. Em Marx, é o deus-titã, imortal, com acesso ao Olimpo. Reconhece os deuses e os odeia. É condenado, mas tudo se passa no mundo dos céus. Em outras versões, Prometeu é convertido em um ser humano, rebelde frente aos deuses. Sua rebeldia tem a ver com a emancipação humana, realizada pela sociedade moderna.

Quando o Prometeu de Marx fala, pronuncia-se contra os deuses, sejam do céu ou da terra, mas com um critério: contra todos aqueles que não reconhecem a autoconsciência humana como divindade suprema.

Lo que Marx hace – en nombre de Prometeo – es un discernimiento de los dioses. Ninguna figura de Prometeo anterior hace eso. Marx distingue entre dioses falsos y dioses de verdad. Los dioses falsos son aquellos, que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. Los dioses de verdad sí la reconocen como tal. Este discernimiento no tiene nada de griego. Es el conflicto de la tradición judía entre los ídolos y Dios. Al contrario. Concebir un Dios, para el cual el ser humano es la divinidad suprema, sería hbris en la tradición griega (2005, 11).

Segundo Hinkelammert, Marx apresenta um critério de discernimento de deuses. É um Prometeu bastante modificado, uma vez que, se uns deuses são falsos, é possível que haja algum verdadeiro. Só há conflito porque não está na tradição grega. Se estivesse, seria criado mais um deus para isto, e não haveria mais problema. No entanto, dialoga a partir da cultura judaica, na qual há uma forte oposição entre os falsos deuses (ídolos) e a divindade verdadeira. Marx amplia a luta contra os deuses do céu, mas também contra os da terra. Essa luta torna-se um método em Marx, em que analisa o fenômeno da divinização a partir das condições de vida real de cada época. A este método, chamou-se materialismo histórico.

A proposta seria analisar, frente à vida humana, todas as formas de absolutização (divinas). Neste sentido poderia ser entendido como um discernimento de deuses. Hinkelammert afirma que a Teologia da Libertação trabalhou com as mediações do conceito de idolatria (discernir deuses falsos do verdadeiro) e não com o conceito de ateísmo (crer ou não nos deuses). Quando a dignidade humana torna-se critério absoluto da validade de significados, trata-se do resgate da dimensão humana da história. Hinkelammert discute por que esse humanismo não aparece no Jesus do cristianismo, vez que ele é o Deus absoluto que se faz humano. Por que seria necessário um Prometeu fora do contexto para expressar uma definição

tão cara ao cristianismo? Segundo o autor, justifica-se na inversão das leituras e representações realizadas pelas instituições a partir da experiência do poder. Na medida em que o cristianismo participa da absolutização de alguma instituição ou sistema social, abre mão da sua referência.

Nesse caso, toda vez que algo ou alguma instituição se faz absoluta frente ao ser humano, vida humana, sujeitada, perde sua capacidade de se tornar sujeito da própria vida:

Eso ciertamente es el sistema que vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla en cuanto a este proceso de fetichización de la “religión de la cotidianidad” (Alltagsreligion) (HINKELAMMERT, 2005, 27).

Esse fato, desenvolvido por Marx como fetichização, que transforma o capitalismo na religião do cotidiano, é a idolatria (como conceito da Teologia da Libertação). Fazer-se livre frente ao sistema absolutizado, utilizando o critério da dignidade humana, implica uma crítica da religião, uma crítica dos deuses desta terra que não reconhecem o sujeito humano como divindade suprema. Esta é a liberdade da ética do sujeito.

Para Hinkelammert, o Prometeu de Marx não se rende frente à falta de alternativa. Sofrerá as consequências, mas descobre a dignidade que está além do êxito e da vitória. O ser humano continua sendo para a vida, mesmo perpassado pela morte. Esta situação seria análoga a de Jesus que não se rende frente à cruz.

Esta situación la vemos también en el caso de la muerte de Jesús. Antes de su muerte y sabiendo que no tenía ya escape frente a aquellos decididos a matarlos, según el texto se retiró al monte de olivos. (...) Frente a su Dios-padre decía: tu voluntad se cumpla. La ortodoxia cristiana lo interpreta en el sentido de que la voluntad de Dios era que Jesús sea crucificado. El texto es diferente y eso se ve con más claridad en los diálogos de Jesús con Dilato en el evangelio de Juan. Es eso: independiente de que lo maten o no, él sigue su camino. Independiente de que lo maten o no, insiste en su razón frente a la injusticia de su muerte. Independiente de que lo maten o no, sigue fiel a si mismo. Eso, para él, es la voluntad de Dios y eso es su obediencia. Es la obediencia del ser humano como sujeto, cuyo Dios tiene como su suprema divinidad el ser humano que se asume a sí mismo. (...) Rechaza la salvación por la servidumbre y el sometimiento: Dios se ha hecho hombre. La ortodoxia cristiana se puso de lado de Zeus. (...) A este paso le siguen las ortodoxias liberales y marxistas igualmente, cuando asumen su sistema respectivo como suprema divinidad (2005, 29).

Jesus tem consciência de que estão decididos a matá-lo. Se continua seu caminho, não haverá alternativas. Ele prefere ser fiel e a fidelidade se expressa em cumprir a vontade do Pai. A ortodoxia cristã interpreta a vontade do Pai como uma afirmação do sacrifício. Mas essa

vontade, longe de afirmar a lógica do sacrifício, a questiona com a morte injusta. Jesus segue fiel, mas não uma fidelidade de servidão e submissão à lei ou à instituição absolutizada. Fiel como sujeito, absoluto e divinizado, tornando-se o centro de toda história humana, de toda instituição ou leis possíveis. Por isto, sua morte é injusta.

Jung Mo Sung afirma que a fidelidade de Jesus é caracterizada pela defesa da radical dignidade do sujeito humano frente a qualquer sistema ou instituição fetichizada. Ele diz que Jesus é o Cristo “não pelas suas vitórias, mas sim por sua fidelidade plena à missão recebida de Deus de anunciar a dignidade radical de todos os seres humanos e, em nome dessa verdade enfrentar até a morte as forças idolátricas dos impérios” (1997, 41). Hinkelammert vê a mesma opção no Prometeu de Marx: a defesa da dignidade está acima da vitória.

No entanto, a ortodoxia cristã põe-se ao lado das instituições absolutizadas, ao lado de Zeus que ordena o castigo de sacrifício a Prometeu. Do mesmo modo, as ortodoxias liberais e marxistas serão capazes da mesma ordem toda vez em que sua condição histórica permitir a divinização/ absolutização de cada uma de suas ideologias e estruturas sociais (fetiche/idolatria). Todos serão, também, passíveis de sua crítica pela ética do sujeito.

De la ética del sujeto se deriva este discernimiento de los dioses. (...) Este discernimiento de los dioses contiene una evidente crítica de la idolatría y de los dioses idolátricos. Estos son los dioses derivados de la vigencia de la ley y de las instituciones por encima de la vida humana (2005, 31).

Segundo Hinkelammert, este critério é também um discernimento sobre o ateísmo. Afirma que um ateísmo que não condena os deuses idolátricos é ele mesmo uma idolatria (2008, p.44). Podemos discernir os deuses dos ídolos pela ética do sujeito ou pela ética da lei. Ambos os critérios não são propriamente religiosos. Os juízos metafísicos não servem para julgar qual das propostas de absoluto é um ídolo ou não. Servem os juízos éticos, que não são religiosos. Assim o conflito entre os deuses (idolatria) não seria um conflito religioso. Mas possui uma dimensão religiosa: Implica um processo de libertação dos deuses da submissão. Benjamin também afirma o critério não-religioso como forma autêntica de superação da experiência religiosa.

Portanto, é uma questão com dimensão religiosa permeada por um critério não religioso. No entanto, a tradição marxista não desenvolve essa metodologia. Mesmo a análise do fetichismo está presente em algumas análises marxistas, mas não está sistematicamente presente. Quem seguiu essa tradição foi um setor do cristianismo de libertação. Haveria a necessidade de aprofundar a abordagem crítica a partir da própria lógica da razão mítica, que descobre a mentalidade mítico-teológica independente da confessionalidade ou de instituição eclesial.

A negação da condição do humano, por um lado, é a causa que leva a reconhecer a necessidade de um pensamento crítico transformador, mas a causa que se combate é reproduzida na estrutura do pensamento que o critica. Para Benjamin, é necessária uma iluminação religiosa que permita elaborar um imaginário para além dos postulados presentes, que criticam, mas são marcados pelas categorias da Modernidade.

Esse imaginário deve apoiar-se na tradição da “frágil força messiânica” em busca de rupturas, tendo como critérios o princípio materialista e uma opção antropológica. Para Hinkelammert, esses critérios somente são possíveis se considerarmos seriamente a crítica da lei em Paulo de Tarso (como também é aprofundado por Dussel). Em Marx, essas referências estão presentes, mesmo que implicitamente, mas em categorias não-religiosas, em linguagem secularizada. Entretanto, mesmo que a racionalidade moderna obscureça tais semelhanças com a luz da razão, impedindo sua percepção, não é capaz de evitar o surgimento de novas metáforas míticas, como o Prometeu.

A linguagem mítica, com sua racionalidade específica, permite compreender com maior clareza o marco categorial que reproduz lógicas sacrificiais e ao mesmo tempo sedutoras no capitalismo, por vezes reproduzido no pensamento revolucionário que o critica. A compreensão da dimensão mítica da razão permite uma radical crítica do caráter idolátrico do sistema, fora dos marcos categoriais burgueses que se empenham em ocultar seus próprios mitos e deslegitimam qualquer análise teológica como irracional.

CAPITULO V – Fundamentos da crítica do capitalismo como religião

O fator principal que caracteriza a compreensão crítica do capitalismo como religião na perspectiva de dialética é justamente a articulação das duas dimensões, entre o funcionamento estrutural e sua autocompreensão, associado à constante relação entre a parte e o todo, entre seus subsistemas autônomos e o sistema social constituído e articulado como experiência plena na existência humana.

A construção de uma visão social de mundo que permite reconhecer a razão mítica e o método de uma “teologia secular” para o discernimento e crítica dos deuses sacrificiais que atuam na terra é uma conjunção de elementos advindos de um grupo social que está, de forma

ambivalente, de certo modo integrado plenamente à Modernidade e sua razão, mas por outro lado, mantém uma certa recusa radical frente à sociedade capitalista.

Desse modo, os teólogos da libertação, ao realizarem a crítica do capitalismo como religião, não rejeitam totalmente os valores da Modernidade, como também não rejeitam como simplesmente negativa a religião. Refletindo sobre isto de outro modo, em geral, afirmar como crítica que capitalismo é religião, significa dizer algo de negativo da religião (capitalismo não é bom, tanto que é religião). Pode ser uma totalidade negativa ou parcial. Nos teólogos da libertação que estudamos há a profunda crítica da religião que assume, pela estrutura da lógica mítica do sagrado, uma compreensão e funcionamento sacrificial, exigindo, promovendo e justificando o sofrimento e a morte das pessoas humanas. Existe a crítica de um tipo de religião sacrificial, de um tipo de teologia e de certo horizonte mítico. Evidente que não se trata de uma crítica total da religião.

Do mesmo modo, há uma profunda crítica da Modernidade e do Capitalismo, seu amálgama, a partir de seus resultados cuja estrutura sacrificial gera e legitima a morte do ser humano. Nos dois casos, tanto o capitalismo como a religião, se são criações humanas e matam o ser humano, são considerados perversos.

Mas a crítica da Modernidade e do Capitalismo, por mais que se suponha um radical questionamento de seus fundamentos, acontece, em grande parte, nos marcos da racionalidade e do horizonte de compreensão modernos. Podemos dizer que a crítica do capitalismo como religião rompe, mas não elimina as concepções modernas. Supera seu horizonte, indicando-o como parcial, mas dialoga com essa parcialidade. Assim, entre os elementos fundamentais que constituem a visão social de mundo que permitem fundamentar uma crítica da razão mítica que encobre a perversão do capitalismo funcionando como religião sacrificial, temos fontes plenamente integradas à razão moderna e outros elementos que permanecem em tensão com o quadro categorial da Modernidade.

Essa análise permite aproximar autores tão diferentes como os teólogos da Escola do DEI e Walter Benjamin, a partir de posturas comuns. Benjamin também atua na “zona limítrofe” entre o uso de categorias modernas e sua crítica, da denúncia do capitalismo como religião e o resgate do papel da dimensão religiosa na elaboração do pensamento crítico e da possibilidade de transformação social.

A comparação entre esse setor da Teologia da Libertação e Benjamin, obviamente tão distintos entre si, permite identificar elementos em comum que são compartilhados e convergem para uma afinidade na perspectiva dialética de comparação entre capitalismo e religião. Assim, existem fontes comuns entre o marxismo heterodoxo de Benjamin e a teologia

cristã de libertação que, compartilhados, compõem os fundamentos de “visões sociais de mundo” distintas, mas convergentes em diversos elementos. Entre essas fontes comuns apontamos dois componentes integrados à razão moderna, que seriam conceitos advindos de Marx e de Weber, e outros dois elementos que consideramos componentes em tensão contínua com a Modernidade, que são conceitos advindos da tradição profética judaico-cristã (que aqui serão estudados na sua articulação com a teoria do fetiche feita como crítica à idolatria pelos teólogos da libertação) e outros de abordagem típica do Romantismo.

O romantismo não está estritamente vinculado com uma escola estética, mas como conceitua Löwy, corresponde a um

movimento cultural que nasceu no término de século XVIII como protesto contra o advento da moderna civilização capitalista, uma revolta contra a irrupção da sociedade industrial / burguesa – fundamentada na racionalidade burocrática, na reificação mercantil, na quantificação da vida social e no *desencantamento do mundo* (LÖWY, 2005, p. 105).

O romantismo anticapitalista é uma visão de mundo que se caracteriza por uma crítica radical (em maior ou menor intensidade) da civilização industrial-burguesa em nome de valores sociais, culturais, éticos ou religiosos pré-capitalistas⁸⁶. De acordo com Löwy,

Se o capitalismo é, segundo a expressão implacavelmente lúcida de Max Weber, o *desencantamento do mundo* (...), o romantismo anticapitalista deve ser considerado antes de tudo como uma tentativa nostálgica e desesperada de *reencantamento do mundo*, de que uma das dimensões era o *retorno à religião*, o renascimento das múltiplas formas de espiritualidade religiosa (1989, p.32).

Entre as características fundamentais do romantismo anticapitalista está a nostalgia do que foi perdido. Se o passado era diferente do presente, permite também (como as imaginações de futuro) ressaltar os aspectos negativos do capitalismo. A experiência de que algo se perdeu mobiliza a busca pelo reencontro, seja no presente ou no futuro.

Nem todo romantismo anticapitalista é um desejo de retorno ao passado como projeto, podendo ter um sentido de retorno ou de recriação. “O romantismo representa a revolta da afetividade reprimida, canalizada e deformada sob o capitalismo, e da ‘magia’ da imaginação banida do mundo capitalista” (LÖWY, 1993, p.26). Esta “magia” do imaginário pode estar representada e expressa nas mitologias (também nas tradições e folclores). Enquanto ampla corrente de resistência e protesto frente ao desencantamento capitalista, Löwy defende em seus estudos que os elementos do romantismo podem ser encontrados tanto em Weber (LÖWY,

⁸⁶ O tema pode ser aprofundado na obra de Löwy, em especial LÖWY 1990; LÖWY, 1998 e LÖWY e SAYRE, 1993.

2013) quanto como fonte esquecida de Marx⁸⁷ (LÖWY, 1990). Do mesmo modo em Benjamin (LÖWY, 1989; 1990) e em boa parte dos teólogos da libertação que possuem características de protestos contra elementos da sociedade capitalista em nome de valores pré-modernos (LÖWY, 2000a, p.111).

Nesta pesquisa, abordamos mais detalhadamente as duas primeiras fontes em comum, isto é, os conceitos advindos de Marx (como o tema do fetiche, da crítica da religião, da ocultação da exploração) e de Weber (como o espírito do capitalismo, a guerra dos deuses e o desencantamento). De fato, os capítulos anteriores já indicaram a relação com esses temas, de forma transversal, sendo que restringiremos nossa análise a duas temáticas que ainda não foram analisadas sistematicamente que são o conceito de espírito e de fetiche.

Essa delimitação não significa excluir ou reduzir a importância dos outros elementos e temas que consideramos como fontes comuns entre as duas visões sociais de mundo, mas apenas que sua análise sistemática permite enfrentar com maior rigor a pergunta sobre a necessidade de uma dimensão religiosa do capitalismo. A questão que se coloca seria se um sistema racionalizado, no qual lógicas puramente econômicas regulam as relações humanas, precisaria de razões de dimensão religiosa que não fossem simples complemento acessório?

A tradição weberiana alega que não restam razões religiosas para a ação humana no capitalismo. Capitalismo é impessoal, com leis internas rígidas (que aprisionam na “jaula de ferro”) e que, depois de impostas como regras gerais na regulação da sociedade, não teria mais necessidade de uma lógica religiosa para se reproduzir e se manter. Desse modo, o capitalista investe pela regra do mercado (se não investir, se não reduzir custo, se não aumentar o lucro, vai à falência). O trabalhador, por sua vez, se submete à opressão por resignação, uma vez que não há outro modo de assegurar as condições mínimas de vida no capitalismo. Não seria preciso um sentido que o motive a trabalhar e a aceitar a exploração, que não unicamente a necessidade de sobreviver. Neste caso, não haveria um sentido nem religioso, nem mesmo secular.

A argumentação desenvolvida ao longo desta pesquisa é uma tentativa de diálogo com esta compreensão weberiana. Ao apresentar a importância do consumo na significação da vida como estruturalmente associada ao modo de produção capitalista e de acúmulo de capital, na perspectiva de uma dimensão espiritual-religiosa (sacrificial), indicamos um elemento presente na argumentação dos autores estudados. Em seguida, revisitamos a temática da secularização

⁸⁷ “A crítica marxiana da civilização industrial-capitalista não se limita à propriedade privada dos meios de produção; é muito mais cabal, radical e abrangente. (...) E é aqui que encontramos muitos argumentos e atitudes similares às dos românticos” (LÖWY, 1990, p.43).

na Modernidade, procurando demonstrar que uma análise de sua complexidade não invalida a tese de Weber, mas a complementa, já que a secularização e a racionalização não estão historicamente associadas diretamente ao fim da compreensão religiosa do mundo.

Ao indicar que a própria Modernidade constitui-se na contradição entre abolir a religião como sistema de significações e motor de esforços humanos e recriar uma perspectiva utópica que ilumina e seduz por um outro mundo a ser construído mantém sua estrutura afim com a problemática religiosa.

Enfim, a resignação do trabalhador a sua exploração na “jaula de aço” sem sentido, mas também a do empresário “condenado” a investir e lucrar, de certa forma, estão associadas a uma perspectiva utópica do capitalismo que gera um sentido geral para a vida, mas também uma estrutura sacrificial de caráter religioso.

Desse modo, se entendermos “sentido” enquanto finalidade da história (hegeliano), realmente não haveria um propósito em si, nem é necessário procurá-lo. No entanto, considerando o nível social, o sentido que permite organizar e direcionar as ações coletivas, em sociedade, pode ser entendido como derivado das utopias (revolucionárias ou conservadoras). Uma possível aplicação é a própria teoria dos três estágios de Comte que, ao “demonstrar” uma lógica evolutiva que supera o pensamento teológico pelo filosófico metafísico, e este pelo científico positivo, indica um sentido para o qual o progresso caminha. Também podemos pensar no sentido em nível pessoal, em que o indivíduo, na dinâmica de sua existência, busca um ponto de referência sobre o qual traça, constrói um sentido geral para sua vida que, se não existe a priori, em si, é construído pelo indivíduo a partir de um imaginário social.

O desencantamento teria sua dimensão de perda de sentido na primeira definição. Mas o próprio Weber, ao definir o espírito do capitalismo reafirma a manutenção de um horizonte de compreensão de sentido que motiva e orienta as ações humanas. Mesmo a dinâmica da “guerra de deuses” na qual cada um define o seu deus e o seu demônio, pressupõe a capacidade de estabelecer referenciais. Estes, sobre os quais a ciência é incapaz de julgar, orientam as apostas vitais das pessoas e concedem um sentido para a vida humana, que não advém mais de um deus celeste, de uma organização “religião” como o cristianismo, mas permanece existindo. Toda aposta vital pressupõe uma direção, um sentido, uma referência maior na qual se aposta.

Portanto, afirmar que no capitalismo não restam razões religiosas de concessão de sentido, na verdade, é afirmar que não existem razões religiosas externas, advindas das religiões compreendidas no sentido moderno de instituições eclesiais que através de um pensamento teológico subordina a lógica econômica. Mas existe enquanto produção vinculada a seu funcionamento interno.

Para evidenciar a questão, destacaremos do próprio Weber o conceito de espírito do capitalismo como uma dimensão de motivação e adesão, mesmo com uma linguagem secular, que mobiliza por crenças e apostas, referenciadas por utopias e esperanças. Mas, também, através do conceito de fetiche, interpretado pelos teólogos da libertação da Escola do DEI, a partir da idolatria, como lógica interna das leis da razão econômica que reproduzem estruturalmente a dinâmica sacrificial. É a estrutura do capitalismo como religião dos fetiches, na qual seu Deus permanece oculto⁸⁸ (*caché*), disfarçado, sem que se reconheça como religião. Sung afirma que “para sabermos qual é o deus da sociedade capitalista e dos defensores incondicionais do capitalismo, precisamos perguntar em quem ou em que eles colocam as suas esperanças, depositam sua fé e encontram motivações e parâmetros para suas ações” (SUNG, 1992a, p.92).

5.1 O espírito do capitalismo como fundamento de motivação e normalidade

A tese de Weber, como vimos, supõe uma dinâmica bastante diferente da relação entre o capitalismo e religião. Ele propõe uma relação de profunda influência entre o cristianismo reformado e a consolidação do chamado “espírito do capitalismo”. É um estudo sobre a influência do pensamento religioso na configuração da Modernidade. Entretanto, a caracterização desse “espírito” do capitalismo influenciou diversos autores, sendo interpretado no contexto dos autores estudados em sua perspectiva dialética.

Para Weber, o espírito do capitalismo é diferente do próprio capitalismo. O capitalismo é a forma de produção baseada na busca sempre do lucro (2001, p.09) que já existiu em outros tempos históricos e localidades. Na forma como Weber o estudou, da empresa capitalista individualista, “racionalizada com base no cálculo rigoroso, dirigida com previsão e atenção para o sucesso econômico que é procurado” (WEBER, 2001, p.40) é o capitalismo moderno.

A formação do capitalismo se difere (de forma “chocante”) da precária existência do camponês, do tradicionalismo econômico do artesão ou do capitalista chamado “aventureiro” pela sua busca irracional pelo lucro. A diferença fundamental seria a racionalização do processo de busca do lucro, no uso da razão moderna. Para Weber “na era moderna, o ocidente desenvolveu um tipo completamente diverso de capitalismo nunca antes encontrado” (2001, p.11), o capitalismo da moderna empresa capitalista ocidental (adjetivos de Weber, 2001, p. 34

⁸⁸ Sung afirma que o fato de que no ocidente capitalista a maioria das pessoas que se considera religiosa se considere cristãs não significa que não possa haver um outro deus mais poderoso (1992a, p.92s).

e 111). É a empresa racional burocrática, o trabalho “racional” na superação do trabalho doméstico e o Estado também burocratizado. Este processo é estimulado (e também estimula economicamente) pelo surgimento das ciências modernas, “em especial das ciências naturais com base na matemática e no experimento exato e racional” (WEBER, 2001, p.12).

Segundo a tese de Weber, a consolidação e predomínio desse capitalismo racionalizado sobre as outras formas de busca do lucro a qualquer modo (irracional) é resultado de uma “luta competitiva amarga” (WEBER, 2001, p.36). Teria sido uma luta para modificar a forma de ação econômica, uma vez que modificou juntamente as formas pelas quais se vivia. No entanto, após a consolidação do novo método, todos precisam se adaptar sob a pena de desaparecer do mercado econômico com a falência. Nesse momento, o capitalismo apresenta-se como imutável, uma “ordem das coisas inalterável na qual ele [ser humano] deve viver” (WEBER, 2001, p.29). Portanto, é o ser humano quem deve agora adaptar-se ao capitalismo. Tornando-se hegemônico, na transição para os “tempos modernos”, surgirá a necessidade de uma educação para o “espírito do capitalismo moderno” (WEBER, 2001, p.112), no qual o ser humano deve assumir uma tendência para a autodisciplina ascética e um certo pessimismo “despido de ilusões”, segundo Weber (2001, p.47 e 58).

No ensaio “*A Ética Protestante...*”, Weber opta por apresentar definições provisórias para o conceito de espírito do capitalismo. Este conceito vai sendo explicitado durante sua argumentação sobre a influência do fator religioso na consolidação do capitalismo moderno. Por isto, ele caracteriza o “espírito do capitalismo moderno” como um “conjunto de elementos associados na realidade histórica, que unimos em um todo conceitual do ponto de vista de seu significado cultural” (WEBER, 2001, p.25)

Weber tem claros os limites de uma definição, ainda mais no contexto em que, de um lado, a postura idealista impõe a supremacia da ideia filosófica em modificar a realidade (como nos hegelianos, mesmo em sua corrente à esquerda) e do outro, o materialismo histórico vulgar que considera toda forma de pensamento como reflexo imediato da realidade econômica. Ele procura situar-se entre as duas posições, com muito cuidado teórico, mas sem dissimular o enfrentamento. Este espírito se desenvolve em uma relação entre uma forma de pensar de uma experiência religiosa e o mais intenso desenvolvimento de perspicácia comercial (2001, p.23). Esta relação acontece antes mesmo da consolidação do capitalismo moderno, mas não é condição necessária para a existência e surgimento deste tipo de capitalismo (WEBER, 2001, p.29).

Em Weber, o impulso de aquisição, a ânsia do lucro, o “quanto mais dinheiro melhor” não tem a ver, em si, com o capitalismo. Este impulso sempre teria existido. “No entanto, o

capitalismo pela organização capitalista permanente e racional equivale à procura do lucro, de um lucro sempre *renovado*” (2001, p.09). O específico da relação estaria na racionalização dessa sempre renovada busca. Defende que a brutalidade da conquista e acúmulo de ouro não é um diferencial do capitalismo moderno, uma vez que sempre houve, na história, acúmulo “impiedoso” onde foi possível. Desse modo, a “*auri sacra famis*” não é um elemento do espírito do capitalismo moderno, pela sua “brutalidade absoluta e consciente na aquisição” dos ganhos (WEBER, 2001, p.30). Segundo o autor, confundir a “ganância” com o espírito do capitalismo impede de compreender sua dinâmica e “a diferença específica entre o capitalismo ocidental e as outras formas de capitalismo” (2001, p.101).

O espírito do capitalismo é um “tipo ideal”, um modelo, ou um pouco além disto, um *ethos* do burguês moderno. Este *ethos* é orientado pela “ideia do dever de um indivíduo com relação ao aumento de seu capital, que é tomado com um fim em si mesmo” (WEBER, 2001, p.27) e isto será considerado racional. Descrevê-lo como *ethos* é ir à essência do problema, pois significa dizer que não é uma simples maneira de viver, mas uma “ética peculiar”, no “sentido de um padrão de vida definido que exige sanções éticas”. Inclui uma noção de dever, de julgamento moral, pelo qual se *deve* orientar a vida. Assume um caráter de máxima ética (2001, p.31).

O argumento fundamental na teoria weberiana sobre esta relação entre o espírito e a economia capitalista é que o espírito do capitalismo moderno pode existir fora do capitalismo e que pode haver capitalismo sem o seu espírito. Neste sentido, argumenta que muitos homens empreendedores, de espírito capitalista, em sociedades “tradicionais”, foram tratados com desprezo, medo e como avarentos pela sua forma diferente de compreender o dever ético de sua vida. Por outro lado, argumenta que, mesmo em formações sociais claramente capitalistas, a empresa capitalista pode ser administrada por um modo “tradicionalista”. Em muitos casos:

a forma de organização era, em todos os aspectos, capitalista; a atividade do empreendedor era de caráter puramente comercial; o uso de capital, empregado no negócio, era indispensável; e finalmente, o aspecto objetivo do processo econômico, a contabilidade, era racional. Era, todavia, caso se considere o espírito que animava o empreendedor, um negócio de cunho tradicionalista: o modo de viver tradicional, a taxa tradicional de lucro, a quantidade tradicional de trabalho, a maneira tradicional de regular as relações com o trabalho, o círculo essencialmente tradicional de fregueses e a maneira de atrair novos. Tudo isso dominava a condução do negócio, colocava-se, pode-se dizer, na base de *ethos* deste grupo de homens de negócio (WEBER, 2001, p.35).

Portanto, podemos dizer que o espírito, como *ethos*, é também a motivação. É a finalidade pela qual se orienta a vida, concedendo-lhe sentido legítimo e válido. Na sociedade “tradicional” qual seria o sentido da ação do empreendedor capitalista moderno, em sua

“atividade ininterrupta, o porquê da sua constante insatisfação com o que tem”? (WEBER, 2001, p.37). Em um contexto religioso medieval, parece como uma vida extremamente mundana e, portanto, duvidosa, senão condenável.

Entre as respostas, “negócios com o trabalho contínuo tornaram-se uma parte necessária de suas vidas” (2001, p.37). É um novo estilo de vida, moderno (no sentido de adequado à Modernidade), em que a racionalização do asceticismo modifica a compreensão da finalidade da vida humana (WEBER, 2001, p.126). Essa modificação seria uma inversão do “natural”.

O espírito do capitalismo moderno é, então, um estado mental que anima a vida (2001, p.29 e 35). Compreende a busca do ganho sistemático como racional. Essa forma de compreender a vida e o modo de produção capitalista estão “geralmente ligados por uma relação de adequação, porém não numa relação de interdependência necessária” (WEBER, 2001, p.34). Esta atitude mental, por um lado tem sua expressão mais condizente na empresa capitalista e, por outro, a empresa capitalista encontra grande força impulsionadora neste espírito. No entanto, encontramos casos, segundo Weber, em que empreendedores foram “impregnados pelo espírito do capitalismo” em condições econômicas totalmente pré-capitalistas (como seu uso exemplar da figura de Benjamin Franklin)⁸⁹.

O espírito do capitalismo precisou “lutar por sua supremacia contra todo um mundo de forças hostis” (2001, p.29). Era mal visto, como avareza e travou “luta competitiva amarga” para desmontar o modo de vida anterior. Gerou desconfiança e muitas vezes ódio e indignação moral. Para Weber, somente “um caráter forte” salvaria o empresário de “novo estilo” de perder o autocontrole diante dessa oposição ao espírito capitalista moderno que exigiu trabalho “infinitamente mais intenso”, em um contexto onde a empresa racional e o trabalho racional não haviam se tornado “as forças dominantes na determinação da atividade econômica” (2001, p.31-36). Desse modo, diz Weber que

a velha atitude de lazer e conforto para com a vida deu lugar à rija parcimônia que alguns acompanharam e com isso subiram, porque não desejavam consumir mas ganhar, enquanto outros que conservavam o antigo modo de vida, viram-se forçados a reduzir o seu consumo (2001, p.36).

Na medida em que o espírito do capitalismo passa a ser predominante, existe uma forte pressão de adaptação de todos, uma vez que ou se insere no novo modelo ou acaba falido. O espírito do capitalismo constitui-se como princípio orientador, como finalidade última da vida (WEBER, 2001, p.28) que teria surgido no contexto de uma forma de pensar teológico-religiosa, mas que, agora, para Weber, tende a ser indiferente à religião, senão hostil. Esse é um ponto importante para nossa análise: perceber como Weber compreende o papel do pensamento

⁸⁹ Löwy refuta esses argumentos de Weber em “*Método dialético e teoria política*” (1975, p.43-48).

religioso na elaboração do espírito do capitalismo e a capacidade da experiência religiosa enquanto capaz de modificar as condições gerais da vida.

A relação é compreendida por Weber como fundamentalmente distinta da tradição do materialismo “vulgar”, que ele denomina de “materialismo ingênuo”, isto é, a defende teórica de que as “ideias se originam como reflexo ou uma superestrutura de situações econômicas” (2001, p.29). Essa abordagem, que Weber identifica com o marxismo⁹⁰, classificada “com juízo neutro de valor” de insensata, buscaria sempre a necessidade de uma explicação causal a partir de causas econômicas. Desse modo, os que assim procedem

contentam-se com a mais generalizada das fórmulas, posto que já deu por satisfação à sua necessidade dogmática segundo a qual as ‘forças de produção’ econômicas são as únicas causas ‘características’, ‘verdadeiras’ e ‘sempre determinantes em última análise (WEBER, 1991, p.25).

A busca deste materialismo sempre por causas econômicas é um aspecto da “inextirpável tendência monista de todo o conhecimento refratário à autocrítica” (id., p.25). Tal crítica de Weber é compreendida por Löwy como direcionada ao marxismo positivista desenvolvido pela ortodoxia da II Internacional. Outros marxistas, como Lukács e Bloch, teriam compartilhado certas críticas de Weber, por considerarem que a teoria de Marx não se identifica com o materialismo vulgar (LÖWY, 1995, p.84).

Porém, a crítica de Weber não se restringe apenas ao materialismo vulgar (WEBER, 2001, p.39), mas também pretende diferenciar-se da corrente teórica que afirma a “tola tese” de que o capitalismo seria “produto da Reforma” (WEBER, 2001, p.49), portanto, estabelecendo inversamente uma relação de causa-efeito entre a religião e a economia. Delimitando as posições das quais discorda, procura desenvolver a tese de que as ideias religiosas influenciam na formação do espírito econômico. Reprovar o determinismo materialista não significa afirmar a superioridade das ideias sobre a realidade econômica. Não determinam a economia, mas não são determinadas por ela.

No passado, as forças mágicas e religiosas estavam entre os mais importantes elementos formadores de conduta (WEBER, 2001, p.14). Seu interesse está “na influência daquelas sanções psicológicas que, originadas na crença religiosa e da prática da religião, orientavam a conduta e a ela prendiam o indivíduo” (2001, p.54). Para Weber, essa influência das ideias religiosas na formação do espírito da vida econômica moderna ocorre porque as compreensões religiosas do mundo deixaram importantes traços nas éticas não-dogmáticas posteriores. A

⁹⁰ “A chamada ‘concepção materialista da história’, segundo o antigo sentido genial-primitivista do *Manifesto comunista*, talvez apenas subsista na mente de algum profano ou diletante” (WEBER, 1991, p.25).

influência é imprevista, às vezes, indesejável e não está sob o controle das instituições religiosas.

Nesse sentido, o seu estudo procura quais aspectos da cultura capitalista revelam influência religiosa, seja moldando qualitativamente, ou seja, expandindo quantitativamente o espírito do capitalismo. É a busca por esclarecer o “impacto que as forças religiosas tiveram no processo de desenvolvimento da moderna cultura secular” (WEBER, 2001, p.49). Esta relação entre a religião cristã e a moderna cultura capitalista está “nas suas características puramente religiosas” (WEBER, 2001, p.24). A mudança no cristianismo proposta pela Reforma possuiria um motivo religioso, uma questão de fé, interessada na salvação das almas. Os valores religiosos desenvolvidos para isto tiveram resultados culturais muito concretos que “influenciaram o desenvolvimento do capitalismo em seus estágios primitivos e que, numa extensão menor, ainda o fazem” (WEBER, 2001, p.125). Relações estas que, como dissemos, são imprevistas e, talvez, nem sempre desejáveis.

Segundo Weber, toda ética baseada em fatores religiosos prevê certas sanções psicológicas (não econômicas) que são muito eficientes na configuração das condutas das pessoas em suas vidas, possuindo, desta forma, influência indireta também sobre a economia. Enquanto a fé permanece viva, mantém-se altamente eficiente (WEBER, 2001, p.110). Portanto, a fé desempenha um papel importante na configuração das atitudes, desde que viva, mesmo que conflitante com os teólogos ou que não esteja explicitada como teoria de sociedade.

Weber se questiona se o espírito do capitalismo moderno prescinde e supera a sua legitimação religiosa. Sua argumentação mais geral permitiu que tradicionalmente a resposta fosse interpretada como sim, frente ao processo de secularização que supera e nega a mentalidade religiosa. Mas como vimos há elementos no raciocínio weberiano que indicam ainda certa contradição na tentativa de sua superação. Como vimos no capítulo III, as reflexões de Assmann e Hinkelammert (1989) propõem que o espírito do capitalismo moderno não prescinde da sua dimensão religiosa, mas a oculta. Em uma linha interpretativa singular, mas convergente, Daniel Bensaïd (2000) defende a permanência do espírito de dimensão religiosa motivando o sistema capitalista.

Para explicitar essa posição, convém registrar seu diálogo com a obra de inspiração weberiana “*Le Nouveau Esprit du Capitalisme*” (1999), na qual Ève Chiapello e Luc Boltanski analisam as modificações no espírito do capitalismo a partir do desenvolvimento do sistema. Para estes autores, o capitalismo teria conhecido três modificações no espírito que o fundamenta (CHIAPELLO; BOLTANSKI, 1999). No primeiro momento, correspondia ao

espírito da especulação, da inovação e do risco, sendo o cavaleiro industrial a figura emblemática, em busca de valores como a estabilidade patrimonial, familiar e a moral burguesa.

No segundo momento, o espírito desloca-se para a grande empresa hierárquica, tendo como modelo exemplar o diretor. O espírito move em direção à aventura do progresso científico e, em contrapartida, em busca de um futuro assegurado pelo plano de carreira, da seguridade social e da aposentadoria do Estado Social. No terceiro momento, o espírito move em direção à conexão, no universo da rede, do estoque zero, do deslocamento, do trabalho móvel e flexível (CHIAPELLO; BOLTANSKI, 1999).

Na análise de Daniel Bensaïd, este seria realmente o “espírito de um mundo sem espírito” (BENSAÏD, 2000, p.44). Ele define o espírito como “ideologia capaz de justificar a adesão consensual dos explorados ao fetiche que os explora, sem o qual o sistema não poderia funcionar” (2000, p.43). Bensaïd associa os dois conceitos: espírito do capitalismo e fetiche. O capitalismo, com tamanho grau de exploração e injustiça, não funcionaria na “nudez” da relação de forças. Assim, uma justificação dos dominantes e a colaboração dos dominados são duas faces complementares necessárias. Esta também é a interpretação de Gramsci, para quem hegemonia e coerção são pilares da disputa na sociedade (COUTINHO, 1999).

Paulo Arantes, argumentando em linha similar (acompanhando Wallerstein), afirma que se o capitalismo em algum momento funcionou como um pura acumular irracional, sem nenhuma valoração, isto teria sido modificado com a Revolução Francesa. Desde então, ter-se-ia configurado uma “geocultura de legitimação” que gerou visões de mundo, em geral visões seculares de certa escatologia (ARANTES, 2014, p.49-50). No capitalismo o acumular está relacionado a uma expectativa, a uma certa “esperança” (aqui associada diretamente com um “esperar” algo que vem do futuro). Configura o aspecto utópico da Modernidade.

Na opinião de Bensaïd, a classificação de Chiapello e Boltanski (1999) é mais pedagógica do que operacional no plano da ação política. Permite compreender o funcionamento dialético da ideologia e do modo de produção, sem os limites do determinismo econômico. Como instrumento pedagógico, colabora na análise conceitual. Ao questionar se o neoliberalismo dos anos 2000 suporia um novo espírito (o quarto espírito do capitalismo), Bensaïd afirma ser necessário um giro metodológico, uma modificação na forma de conceber o sistema capitalista. O capital é um fetiche autômato e ventríloquo, que “fala também no cotidiano com uma linguagem tão familiar que esquecemos quem é o autor” (2000, p.45). Esse fetiche ventríloquo pronuncia um “horível monólogo” que se constitui como um grande relato que anuncia a morte dos outros relatos. O monólogo exprime a autocompreensão da

mundialização, que se tornou fonte de extraordinária vitalidade do capital na extensão da exploração do mercado mundial.

É uma nova época pela forma de acumulação do capital, mas também pelas novas formas das quais se reveste. Agora, os excluídos do mundo, não mais considerados “retardatários”, a serem integrados pela mundialização, são a contrapartida necessária e a condição de sua implantação (BENSAÏD, 2000, p.42). A exclusão necessária (como sacrifício necessário?) tem por efeito paralisar o imaginário do futuro. A mundialização “engendra novas necessidades, desenvolve uma interdependência universal de produção material como de *produção do espírito*” (2000, p.18).

De acordo com Paulo Arantes, o capitalismo gera um espírito de urgência, que tem como desdobramento engajamento⁹¹ (2014, p.38) e expectativas (2014, p.93). Bensaïd, como ressaltamos, numa perspectiva similar, mas distinta, diz que o espírito produzido gera um mistério a partir do “espaço brilhante do mercado e de seus prodígios”. Enquanto a acumulação se acelera “endiabradamente”, a mais-valia é vista como um “milagre” (2000, p.33-34). O combate contra o espírito do capital é ainda muito atual. Bensaïd afirma que a racionalidade instrumental suprime a questão da legitimidade do sistema, mas não elimina a busca da resposta (2000, p.182). A enorme vitalidade do sistema não está imune ao ressurgir sua crítica. Como exemplo, o filósofo aponta que o espírito do cristianismo sobreviveu à Constantinopla (a sua incorporação pelo Império Romano) e aos desastres da Inquisição, podendo ressurgir criticamente em momentos da história. No mesmo sentido, o espírito do comunismo “nascerá da resistência real à ordem intolerável das coisas, às suas injustiças e a seu desencantamento” (BENSAÏD, 2000, p.226).

A barbárie moderna precisa ser “conjurada”. É uma necessidade frente ao espírito do capitalismo. “A multidão de vítimas tem mais razão que é necessário para se convencer” que preciso romper com a lógica capitalista, mas está mais difícil do que nunca romper com a “reprodução infernal da dominação” (BENSAÏD, 2000, p.226). Para superar o mistério da dominação capitalista (brilho do mercado consumidor), é preciso emergir ao subsolo onde o

⁹¹ Paulo Arantes tem uma formulação muito interessante sobre como o espírito leva ao engajamento pelo trabalho. Valeria ser aprofundada sua hipótese de que o papel do espírito (relacionado diretamente com a razão instrumental) é de gerar “cumplicidade” com a racionalidade capitalista que na prática gerou e gera “um imenso campo de crueldade social” (2014, p.109). É um mecanismo de dominação que permite alienar a “loucura contemporânea” em racionalidade (linguagem que remete ao imaginário de Paulo de Tarso). O trabalho, como um fim em si mesmo (espírito do capitalismo) opera em um sentido e, ao mesmo tempo, educa para o sentido (2014, p.120s). Surge o espírito de zelo no trabalho que associa qualquer ser humano ao espírito geral do sistema. O trabalho, em especial como “trabalho sujo” (aquele que deve ser feito mesmo sendo indesejado, como “sacrifício necessário”) tem uma dimensão oculta de resignação que estabelece a loucura como “normalidade cotidiana”, no qual todos devem se inserir integralmente (2014, p.112s). Fazer um trabalho sujo do sistema recebe, segundo Arantes, um senso de missão, um apelo redentor e sacrificial (2014, p.117s).

trabalhador é explorado e ocorre uma luta incessante pela sobrevivência de um lado e o aumento da taxa de lucro do outro (BENSAÏD, 2000, p.33). Na perspectiva simbólica, Bensaïd afirma a necessidade de articular a memória do oprimido ante todas as libertações desejadas pelo mito.

Para ele, o mito não é simples consolação quimérica, mas mobiliza as energias subversivas. O mito que legitima o espírito do capitalismo precisa ser conjurado pelos mitos subversivos. Em linguagem que articula conceitos filosóficos com a temática religiosa tradicional do cristianismo (ídolo, mercado beato, inferno, endiabrado, milagre, entre outros...), Daniel Bensaïd aponta que o espírito do capitalismo tem papel fundamental na manutenção do fetiche capitalista. Sua superação pode se tornar viável se somente conjurar a catástrofe, resistindo ao irresistível, decretando um estado de alerta.

A disputa do espírito do capitalismo com os mitos subversivos pode “deixar a porta entreaberta” (referência a Benjamin), onde pode a qualquer instante surgir o espectro sorrindo (em referência ao “fantasma que assombra a Europa” no “*Manifesto do Partido Comunista*”). Nessa disputa surge a possibilidade da “derrubada dos ídolos da ordem, o perecimento dos fetiches estatais, burocráticos e hierárquicos” (BENSAÏD, 2000, p.231). Ela não tem nada de idealista nem repousa sob as bases do determinismo. Reencontra, na relação entre os fundamentos econômicos (fetiche) e a mentalidade da dominação (espírito), uma relação dialética dentro da tradição marxista. Como em Benjamin, romper com o espírito do capital não é garantia de vitória dos oprimidos.

É claro que, na juventude, Marx desenvolveu análises que por influência hegeliana permitiram interpretações idealistas da reflexão filosófica sobre a realidade. Em um clássico artigo publicado na *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), em 1842, Marx trata do “espírito” que constrói a base material e o pensamento filosófico. Ele afirmou que

as filosofias não brotam da terra como os cogumelos: elas são o fruto de seu próprio tempo e do próprio povo, cujas seivas mais sutis, mais preciosas e invisíveis confluem nas ideias filosóficas. O mesmo espírito que com as mãos da indústria constituía as ferrovias constrói nos cérebros dos filósofos os sistemas filosóficos (MARX, 1980, p.197).

Essa compreensão que, a princípio, parece exprimir a relação das configurações mentais e as relações de produção, na verdade ainda conserva forte pressuposto hegeliano. Não explicita a dialética entre ambos, mas um elemento anterior que gera tanto a forma de pensar como o modo de produzir. Desta postura bastante idealista, Marx acompanha a crítica alemã da religião como alienação. Mas seria a partir da teoria do fetiche que a relação com o espírito de

uma época (mesmo em linguagem secular) passa a ser compreendida como influente e influenciada pela ação humana em relação ao fetiche.

Hugo Assmann e Reyes Mate afirmam que o mecanismo é complexo, pois “na religião intervém o homem; a subjetividade humana é criadora, anima as relações de produção transpondo nelas as regras do jogo real” (ASSMANN; MATE, 1974, p.31). Eles defendem que Marx reconheceu que não apenas nas sociedades “primitivas” o pensamento religioso teria certa primazia sobre a consciência humana, mas também no capitalismo. Seria mais do que uma simples determinação da infraestrutura econômica sobre as ideologias, o espírito enquanto configuração mental. Assmann e Mate defendem que pode ocorrer, em determinadas situações, que a configuração espiritual condicione outras formas de pensar (1974, p.34).

Bensaïd defende que Marx teria rompido com uma concepção determinista da história em “*A Sagrada Família*” (1845), no qual explicita a tese de que a história não faz nada, mas sim o homem concreto, real e vivo, este possui condições de fazer algo. A concepção de uma história personificada, com poder para algo, é uma história sagrada, mas secularizada, uma história realmente religiosa (expressão de Marx) (BENSAÏD, 2000, p.31).

Marx, em “*A Sagrada Família*” e em “*A Ideologia Alemã*”, modificaria sua concepção apresentando uma história profana que não tem nem final nem programação definida, na qual não se tem garantia de reparação dos sofrimentos e injustiças. De acordo com Bensaïd, é uma crítica do progresso como secularização da linguagem da Divina Providência contra a ideia de evolução de uma marcha geral garantida pelo determinismo vulgar (BENSAÏD, 2000, p.34).

Citando uma carta de Marx escrita em 1877, Bensaïd afirma que leis extremamente gerais do desenvolvimento histórico não podem dizer nada de interessante sobre os processos de desenvolvimentos particulares. É fonte para o conceito de discordância de tempos, onde o devir histórico não linear articula diferentes possibilidades de espaços. Esta “concepção profana de história” é prescritiva (o que deve ser) mas não predicativa (o que será). É pensar a possibilidade de mudança relativizada pela contingência que a contraria. “É um resultado incerto da luta, a história não conspira para a realização de um fim anunciado” (BENSAÏD, 2000, p.35).

Na mesma linha de Assmann e Reyes, Sung (et ali) defendem que o sistema “tem uma conformação de subjetividade e uma força comunicacional, um “espírito”, uma autoconcepção que o ajuda a sustentar-se e impor-se” (SUNG; RIEGER; MÍGUEZ, 2012, p.17). O espírito é consubstancial à forma de organização social e constitui-se como construção antropológica que “permite e avalia certas condutas, reações, sentimentos e atitudes dos atores sociais e políticos, que conformam uma determinada lógica e modo de conceber a vida, que se impõe e se traduz

em valores e cosmovisões hegemônicas” (2012, p.16). O capitalismo, como sistema social, para implantar e manter um modo de produção que melhor assegure seus objetivos de maximização do lucro, utiliza simultaneamente (ou quando necessário) da força militar e, além disso, a atração ideológica e cultural, como capacidade de seduzir, atrair, mover em sua direção.

O fato de haver um desejo de imitação do padrão de consumo dos países ricos indica que este sistema venceu “seu objetivo de se apresentar como modelo de civilização e humanidade” (SUNG et ali, p.131), implantando seu espírito como modelo do que é o normal e o desejável. Faltaria, entretanto, identificar como os elementos do cristianismo colaboram na gestação do espírito pela relação de fetiche.

5.2 A teoria do fetiche e a idolatria na tradição judaico-cristã

No contexto de nossa análise, a temática do espírito do capitalismo está diretamente associada à teoria do fetiche, uma vez que o espírito e a produção econômica se articulam de forma simultânea e recíproca. O discurso ideológico de legitimação não é mais exterior (uma religião institucional como o cristianismo que concede justificativa externa), mas em um funcionamento religioso que está nos fundamentos do sistema capitalista. Este funcionamento religioso independe de uma elaboração teológica como tal, pois pode permanecer como dimensão teológica do pensamento mesmo sem uma teologia que o explicita, mas oferecendo uma compreensão da realidade mediada pela lógica sacrificial de uma religião velada.

No capítulo I indicamos o papel da publicidade na mediação das mercadorias com as pessoas como fundamental na configuração de uma espiritualidade do consumo. Em geral, o fascínio que seduz para o espírito do capitalismo a partir das propagandas cumpre o efeito de adesão mediado pela linguagem secular. No entanto, em momentos de forte comércio, períodos especiais para a cultura do consumo, por vezes esta linguagem secular da propaganda explicita todo seu aspecto teológico-religioso.

Como um exemplo que ajuda a compreender o argumento da necessidade de um sentido (e um sentido de caráter religioso) para a fria lógica da produção e consumo de mercadorias, serve-nos o anúncio da empresa Coca Cola para o Natal de 2010⁹². Em geral, a Coca Cola é uma empresa que investe em publicidades mundiais para a época do Natal, tornando-se especialista em produzir anúncios publicitários que possam ser utilizados em qualquer cultura

⁹² Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=IX4lbq1WDT8> , acesso em 20/11/2013.

de qualquer parte do mundo (linguagem publicitária globalizada). Essas propagandas trabalham explicitamente com temas do reencantamento do mundo e da vida, mas em especial a de 2010 exibe forte característica mítico-teológica.

O filme (consideramos para o exemplo a produção televisiva) apresenta em seu início o cotidiano da “normalidade”, no qual todos têm suas vidas “normais”, em geral com motivos cinzas, lentos e desanimados, no trabalho, nas compras ou sozinhos. A normalidade é rompida por uma intervenção extraordinária que, a princípio, evoca o olhar de todos para o alto (céu). As pessoas são levadas a se encontrar mediadas pela garrafa de Coca Cola e, nesse momento, a vida ganha cor (a imagem do filme fica mais colorida), um aspecto de magia, e aparecem gestos de calor humano, de felicidade, de acolhimento, de sentido para a vida. A intervenção extraordinária (mágica) é promovida pelo Papai Noel que, de fora do mundo (que na verdade seria um pequeno globo natalino), move a realidade com sua mão mágica, que interfere e modifica a vida de todos, promovendo a felicidade geral (pela mediação da mercadoria Coca Cola).

A principal reflexão talvez seja não sobre os conceitos teológicos e religiosos da publicidade (uma vez que estão explícitos), mas sobre o porquê a vida fora deste “espírito” natalino é caracterizada como cinza e triste, presa ao trabalho mecânico e sem sentido. Na tese weberiana clássica o trabalho em si está associado à missão (vocação), na qual se cumpre uma dimensão religiosa. Weber defendeu que essa legitimação religiosa não é mais necessária. Vale perceber que esse deslocamento somente é compreendido se considerarmos o deslocamento do espírito do capitalismo que apresenta maior ênfase nas relações de consumo como forma de acumulação de capital.

Neste contexto, podemos considerar duas hipóteses que não são contraditórias entre si, podendo ser complementares. Uma primeira possibilidade de compreender por que a publicidade da Coca Cola apresenta a vida na normalidade do capitalismo, caracterizada no vídeo pelo trabalho repetitivo, frio e cinzento talvez seja por uma necessidade de realismo. Seria “porque a vida real é assim”. A maioria das pessoas vive no capitalismo sob as suas variadas formas de exploração. Em algum momento as pessoas aspiram a algo mais para sua vida (movendo-se em geral dentro da dinâmica da concorrência de mercado para tentar conquistá-lo), mas também, em época de passagem, de momentos celebrativos, é possível uma reflexão crítica que constata que a vida vai mal. Neste sentido, tal propaganda demonstraria a realidade da vida.

Uma segunda possibilidade, talvez complementar, pode considerar que a caracterização tem o papel de evidenciar um contraste, demonstrar a força, o poder de mudança, de concessão

de sentido humano que a mercadoria (no caso a Coca Cola) tem sobre as relações da vida. É uma mudança mágica, mediada pelo consumo. Seria a força do fetiche da mercadoria que re-encanta a vida, que dá um sentido maior para o sofrimento de uma sociedade desencantada pela racionalidade do capital e as frias regras do mercado. Assim, a propaganda evidencia o mito capitalista que anima o rito das celebrações natalinas, sempre mediadas pelas relações de consumo.

Para fundamentar a compreensão dessa dinâmica como uma dimensão mítico-religiosa que funda o culto do fetiche, retomamos um artigo interessante de Lévi Strauss, escrito em 1952, sobre um conflito na França ocorrido entre a Igreja Católica e um setor da sociedade em torno da figura do Papai Noel no Natal anterior, em 1951. Religiosos católicos teriam queimado em praça pública uma representação do Papai Noel objetivando uma atitude de distinguir a fé cristã católica do “mito pagão” (LÉVI-STRAUSS, 1952, p.05), a imagem de Noel. No entanto, comerciantes teriam marcado para o mesmo local, três dias depois, uma cerimônia para a ressurreição do Papai Noel, que foi acompanhada por multidão maior que no dia da fogueira. Lévi Strauss identifica o conflito como uma questão religiosa importante (a ser estudada pela antropologia) que expressaria a constituição de um imaginário mítico e o conflito entre diversas concepções míticas e seus símbolos.

Levi Strauss (1952) aponta a consolidação do mito do Papai Noel a partir da pergunta de fundo: a quem interessa o culto do Papai Noel como referência mítica? Cumpre registrar que no artigo a resposta não é explícita. Lévi Strauss reconstituiu historicamente o resgate da figura a partir da releitura de outros mitos religiosos cristãos e pagãos, dedicando-se a demonstrar a dinâmica religiosa e simbólica desse conflito francês em especial e, em especial, evidenciar seu caráter de conflito cultural. Strauss diz que a Igreja Católica, com longa tradição em mitos e linguagem simbólica, não se enganou ao criticar o uso da imagem do Papai Noel, em seu crescente valor significativo com “crescimento súbito de um rito, e mesmo de um culto” (1952, p.07). No entanto, ele não explicita em seu artigo (talvez por sua metodologia) a “quem” interessaria o culto deste mito, que deve ser à produção e circulação de mercadorias.

Hoje, a figura do Papai Noel está presente em todo o mundo globalizado, cristão ou não. Não é levado pelas igrejas (instituições religiosas tradicionais), mas pelos centros comerciais, pelos anúncios publicitários. Não é levado como culto religioso cristão, mas como símbolo mítico da cultura de consumo. Não seria um elemento do culto do universo mítico (talvez secundário, se considerarmos o tipo de papel que desempenha) do “espírito” da religião do fetiche, do capitalismo?

Parece que a dificuldade que não permitiu à Levis Strauss responder sua boa questão se devesse a uma ausência da abordagem econômica (e teológica) do tipo de sua metodologia de abordagem. O pensamento que é capaz de desvendar as manhas teológicas da mercadoria e realizar a crítica de seus mitos religiosos é um tipo de epistemologia de caráter teológico: como a tradição da Escola do DEI, como em Benjamin, como na proposta de uma “teologia secular”.

É significativo que, se a teoria do fetiche aparece em Marx na sua produção tardia, no período de “maturidade”, em especial n’ *O Capital*, essa temática está presente nos textos marxianos, no contexto estritamente religioso, desde sua juventude (MARX, 1974, p.27; p.68). Entretanto, a temática do fetiche ressurgiu com importância central na crítica do capitalismo de Marx, mas permaneceu relegada a segundo plano pela maior parte dos estudiosos do marxismo. Esta tradição reencontra seu potencial subversivo em marxistas heterodoxos e na teologia da libertação.

Franz Hinkelammert defende que aparece “no pensamento burguês um objeto central de devoção que se identifica com a engrenagem” (1983, p.151). Seria o problema que Marx chamou de fetichização e que a Escola do DEI associou ao conceito da tradição bíblica da idolatria. Victorio Araya, em sua participação na obra “*A Luta dos Deuses...*” (1982), sintetiza a intuição fundamental dessa perspectiva teológica em três pontos correlacionados:

1. É o discernimento da luta dos deuses no contexto histórico opressão-libertação. Todo sistema de opressão gera seus ídolos.
2. É a domesticação dos deuses diante das maiorias exploradas, privadas do direito à vida e condenadas na terra a “morrer antes do tempo”.
3. É o discernimento antiidolátrico dos falsos deuses, dos fetiches que matam, das armas ideológico-teológicas da morte (...) (ARAYA, 1982, p.147).

Estão relacionados pois o discernimento teológico revela os ídolos que condenam à morte e de suas “armas ideológico-teológicas da morte” (referência à obra de Hinkelammert, lançada em 1977). Mas a conclusão de Araya é uma citação de Hugo Assmann, outro pioneiro nessa reflexão teológica. Araya afirma que os primeiros cristãos foram condenados por ateísmo do culto da dominação (religião do império) e que sempre se faz necessária essa forma de ateísmo, concluindo que a “abjuração dos ídolos da opressão tornou-se novamente essencial para a fé cristã dos oprimidos” (ASSMANN, 1975, p.04)⁹³.

Ambos, Assmann e Hinkelammert, são referência para o grupo de teólogos da libertação que articula economia e teologia, considerando toda a luta já existente de cristãos e

⁹³ Araya relaciona esta afirmação de Assmann com E. Bloch quando afirma “só um ateu pode ser um bom cristão” (ARAYA, 1982, p.147).

não-cristãos engajados em movimentos de libertação. Este setor é quem precisa de um olhar que ajude a responder a questões sobre essa relação, isto é, um olhar que não se limite à ação de libertação no âmbito pastoral, que se restringe prioritariamente a quem está inserido na igreja como instituição (na dimensão “própria” da religião na Modernidade). A abertura a este olhar mais amplo, que surge dos desafios do engajamento dos cristãos, leva à mudança na perspectiva (idolatria) e na renovação do quadro conceitual de análise teológica.

Arraya faz referência a um texto de Hugo Assmann de 1975, mas dois anos antes, em *“Teología desde la praxis de la liberación”* (1973)⁹⁴, Assmann esboça os fundamentos da crítica do capitalismo como religião dessa corrente teológica. Na obra, refletindo sobre o papel dos “mitos populares de raiz oculta” nas práticas de dominação, ele afirma que

Ya que el fetichismo es la esencia de esa religión materializada --la irreligión por esencia -- que es el capitalismo, no debe extrañarnos que la derecha sea maestra en fetichizar la realidad y jugar con los resortes más ocultos de los mitos. Lo que sí debería preocuparnos seriamente es que logre también en el seno de las masas (ASSMANN, 1976, p.179).

Se o fetichismo é a essência da religião que é o capitalismo, deve ser objeto de análise seus mecanismos de dominação que incluem a ocultação de seus mitos, que impregnam “o seio das massas”. Essa análise exige uma terminologia e métodos próprios para o “universo simbólico, mítico e religioso” (1976, p.183). Seria um sério erro considerar que o funcionamento da consciência social ocorre na plena coincidência com a ideologia que aparece, explícita, desconsiderando a priori todos os “aspectos implícitos e o parâmetro oculto do qual se alimenta grande parte das motivações da consciência coletiva” (ASSMANN, 1976, p.187).

O fetichismo capitalista subverteria os mitos cristãos que poderiam provocar algum tipo de insubmissão, transformando “o fetichismo abstrato em feitiço sedutor” (1976, p.189). As “religiões perversas” mobilizam os mitos e símbolos de forma a modificar a compreensão sociocultural, como forma de organizar a compreensão da vida. Neste contexto Assmann afirma:

(...) surgió la "religión" más perfecta: el capitalismo. En él la perversión religiosa se consume, porque la misma religión se ha vuelto enteramente mercancía y producto de consumo. Esa perfección de la inversión religiosa del capitalismo - inversión tanto en sentido "hacer inversiones" de la plusvalía ideológica "religiosa", como en el de "cambiar en signo contrario" lo que no era perverso en las religiones tradicionales (ASSMANN, 1976, p.192).

⁹⁴ Tivemos acesso à 2ª edição, de 1976.

A religião mais perfeita é o capitalismo, que consuma a perversão religiosa (abstração da organização da vida de forma desumana) ao direcionar toda a vida para a mercadoria e o consumo. Não apenas se consoma como religião, como inverte o que ainda não era perverso nas chamadas religiões tradicionais. É a perspectiva de evitar que mitos profundamente enraizados na cultura sejam base de questionamento ao próprio capitalismo. Deste modo, a religião do capitalismo não suprime os universos míticos e simbólicos, mas os operacionaliza na consolidação da exploração.

Em 1977, Hinkelammert publicou o livro *“As armas ideológicas da morte”*, no qual temos as primeiras tentativas de responder às questões metodológicas apresentadas por Assmann. Hinkelammert defendeu que a característica religiosa do capitalismo é ser uma religião do fetiche. As teses causaram grande impacto nos teólogos e cientistas sociais que dialogavam de alguma maneira com os membros do DEI. Os conceitos apresentados por Assmann e Hinkelammert marcaram os próximos seminários de pesquisadores promovido pelo DEI⁹⁵, em 1977 e 1978, que se tornaram duas obras editadas em dois volumes cada: *“Carter y la logica del imperialismo”* (volumes I e II) e *“Capitalismo: violència y anti-vida – la opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses”* (volumes I e II).

Pablo Richard e Raul Vidales, na introdução do livro *“As armas ideológicas da morte”*, de Hinkelammert, expressaram que essa obra constitui um livro importante, mas difícil. Um livro que “terá efeito a longo prazo” e com o qual “teremos que trabalhar durante muitos anos, não só para comentá-lo, mas também para desenvolvê-lo, discuti-lo e, se possível, superá-lo” (in HINKELAMMERT, 1983, p.05).

Eles afirmam que é difícil definir se é uma obra de teologia que dialoga com economia ou o contrário. Talvez porque neste livro, para o tipo de crítica que realize, foi necessário já romper com a delimitação de setores característica da Modernidade. Seu tema central é o fetichismo que surge da relação econômica, mas possui ao mesmo tempo e inseparavelmente suas “manhas teológicas”.

Nesse sentido, nega-se que o capitalismo promova uma espécie de “manipulação da religião” ou uma planejada e organizada utilização de elementos religiosos como um tipo de roupagem que usa elementos religiosos para ser outra coisa, um sistema secular. Segundo Richard e Vidales, a suspeita de que

o sistema capitalista pode aparecer envolto num ‘aroma religioso’ é justamente por sua capacidade de produzir e reproduzir não só mais-valia e classes sociais,

⁹⁵ O DEI promoveu anualmente encontros de pesquisadores articulando as diversas áreas de saber para a análise crítica do sistema capitalista.

mas também seu próprio universo simbólico, sua própria espiritualidade, sua própria religião (in HINKELAMMERT, 1983, p.08-09).

É essa “religião” (e não as religiões “tradicionais”) que passa a ser a religião do capitalismo, mas que não aparece a não ser a partir de um “trabalho de desmascaramento”. Percebe-se existente apenas porque tem-se *vivência* dela, pois permanece ocultada como tal⁹⁶. Em seguida, no prefácio, Hinkelammert afirma que é uma análise de “marco categorial” sem necessariamente sustentar que este marco é utilizado de forma consciente de sua formulação em termos religiosos, uma vez que a característica do fetiche está em “ocultar o mais possível as categorias com as quais a sociedade é interpretada” (HINKELAMMERT, 1983, p.20).

Em pouco tempo, consolidou-se a ideia de que o “fetiche que mata” pode ser compreendido a partir da tradição bíblica, em especial da profecia judaica, como idolatria, estruturando a análise do capitalismo como religião, mas uma religião do fetiche.

Por exemplo, o cientista político alemão Norbert Lechner (que em seu texto aborda Horkheimer e Goldmann), afirma que Hinkelammert mostrou de modo sugestivo como a análise marxista do fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital desenvolve a dimensão de “mundo religioso” insinuada por Marx (LECHNER, 1978, p.127). No mesmo livro, o teólogo mexicano Raul Vidales, referenciado em Hinkelammert⁹⁷, propõe estudar o capitalismo como religião dos fetiches, uma “religião ateia do imperialismo capitalista” que “edifica sua religião e sua ética, sua ‘teologia’ e sua ‘liturgia’” (VIDALES, 1978, p.104). O uso de aspas indica ou certa insegurança em utilizar conceitos tradicionais da esfera dos estudos religiosos para a análise social ou expressa a necessidade de um deslocamento de compreensão das áreas de abrangência.

Vidales diz que “porém, como sempre, o ‘deus-dinheiro’ não se vê, mas se experimenta e se padece independentemente de que o conheça, ou não, de que se saibam suas leis e movimentos. Por meio das relações econômicas, ele impõe sua vontade sapientíssima e

⁹⁶ A capa da edição brasileira do livro “*As armas ideológicas da morte*” (sem identificação de seu autor) representa muito bem tal relação, uma vez que apresenta pessoas normais em um ambiente que pode ser um templo ou uma loja, mas, de acordo como observamos, este conjunto forma a imagem de uma caveira, em alusão à morte. Do mesmo modo, os livros citados resultados dos seminários do DEI de 1977 e 1978, em sua edição original do DEI, possuem também capas significativas, que expressam bem o conjunto da reflexão (neste caso o autor é identificado como Hugo Diaz). Em “*Capitalismo: violência y anti-vida*” temos na capa de fundo preto uma “Estátua da Liberdade” cintilante em verde, com dois rostos, ao melhor estilo do deus Junos. Em um rosto, o sorriso e a simpatia; no outro, um semblante indiferente, com um charuto ao estilo gangster, olhando para a parte mais escura, com seus exércitos, generais e empresários. Já na obra “*Carter y la logica del imperialismo*”, um pouco menos elaborada mas não menos significativa, temos uma “cabeça” do presidente norte-americano Carter, aberta ao meio para desvelar seus mecanismos internos de funcionamento, estando em manutenção por dois engravatados cujas cabeças foram substituídas pelo cifrão, símbolo do dinheiro e do lucro.

⁹⁷ Vidales afirma que escreve tendo como referência o texto básico oferecido pelo DEI, que é a obra “*As armas ideológicas da morte*” (VIDALES, 1978, p.219-222).

onipotente e exige devoção e respeito ‘ao mundo sacrossanto das relações mercantis’” (VIDALES, 1978, p.104). A religião dos fetiches, para Vidales, traz a suspeita da “idolatria” (o termo apareceu entre aspas, expressando seu uso fora de contexto para a ocasião), em seu sentido mais profundo, “dentro da tradição israelita se refere (...) ao abandono ou traição do projeto original e, por consequência, a adesão a modelos sociais, econômicos e políticos exploradores que diretamente lesionam o bem comum e os direitos da maioria” (VIDALES, 1978, p.102). No trecho, expressa bem um dos subtítulos do seminário que foi “a opressão das maiorias e a domesticação dos deuses”⁹⁸.

José Pegoraro diz que a idolatria se caracteriza por se apoderar dos atributos próprios de Deus (absoluto) e os conferir aos ídolos, invertendo todas as relações humanas. Ídolo é algo criado pelo ser humano como se fosse absoluto. Seu poder é falso, infundado, porém “é um poder que tem condição de dominar a história e sujeitar os homens aos seus caprichos e interesses” (PEGORARO, 1991, p.21).

O tema está presente na importante obra coletiva “*A Luta dos Deuses*” (1982)⁹⁹, na qual desde o prefácio assinala-se que “o problema central está na idolatria como culto aos falsos deuses do sistema de opressão” (1982, p.07). Pablo Richard afirma que “o capitalismo moderno torna-se um sistema cada dia mais religioso e piedoso. A elevada produção científica e técnica faz-se acompanhar de uma produção ainda maior de deuses, cultos, templos, símbolos religiosos e teologia” (RICHARD, 1982, p.09).

Para Richard, a secularização serve para a descoberta de novas formas de produção de bens com aspectos religiosos. O mundo capitalista moderno não é ateu e sente-se ameaçado pelo ateísmo dos oprimidos frente a seu sistema. “O confronto *político* abre-se ao confronto *teológico*”, pois a luta dos pobres contra as classes opressoras supõe uma luta “contra fetiches, ídolos e toda sorte de poderes místicos, espirituais e teológicos” (1982, p.10). Assim, a crítica à idolatria é uma crítica do sistema capitalista. Diz que

Se o capitalismo fosse ateu, talvez nossa fé não tivesse força política subversiva no interior de uma prática política de libertação. Mas acontece que o capitalismo não é ateu, mas sim idólatra, o que coloca o problema ao mesmo tempo político e teológico, especialmente no contexto do capitalismo latino-americano (RICHARD, 1982, p.37).

Na teologia da libertação, em uma reflexão promovida de forma coletiva como a feita a partir da Escola do DEI, a visão do problema da idolatria vai se constituindo como consensual,

⁹⁸ Hinkelammert indica que a opressão humana e a domesticação dos deuses expressam o diálogo com conceitos de Marx e de Weber (HIKELAMMERT, 1983).

⁹⁹ Edição original do DEI é de 1980.

mesmo que existam nuances diversas. Mas é importante ressaltar que a temática da idolatria como problema simultaneamente político e teológico é um avanço no sentido de romper com a tradicional interpretação de níveis diversos, em que a teologia é separada, ato segundo.

Richard define, na tradição bíblica, o fetiche como um objeto material no qual reside um espírito que lhe dá poder. O ídolo também é um fetiche, mas entendido como representação direta ou simbólica da forma de agir do espírito ou deus que lhe dá poder. A análise dos ídolos permite afirmar que “o poder ou espírito presente no ídolo também é um produto humano para satisfação de necessidades humanas. (...) O poder do ídolo não é uma ficção ou uma mentira. Ele é real, mas sua origem é o poder do homem” (RICHARD, 1982, p.22). A crítica do ídolo não afirma a falsidade de seu poder, mas nega unicamente a origem transcendente dessa dominação.

Esta análise indica como referência o texto de Hinkelammert em “*As armas ideológicas da morte*”, que afirma que a teoria do fetiche é implícita na economia política, como sua espiritualidade. Diz Hinkelammert que “se a economia política é, como diz Marx, a anatomia da sociedade moderna, a teoria do fetichismo analisa a espiritualidade institucionalizada na sociedade moderna. Nesse sentido, o fetiche é o espírito das instituições” (1983, p.84).

A crítica do capitalismo pelo fetichismo não analisa nenhuma instituição em especial, mas critica seu espírito, que perpassa toda instituição do sistema e os vincula pela “acumulação do capital”. Este laço

não é visível no sentido sensorial. Todavia através da vivência se torna visível como o espírito das instituições em conjunto tornando, ao mesmo tempo, invisíveis as necessidades da vida real. Esse “espírito” é o fetiche (HINKELAMMERT, 1983, p.84).

O fetiche é o espírito que move o capitalismo em sua busca sem limites de acumulação de capital, ocultando para isto as necessidades da vida real das pessoas humanas. É invisível, mas o percebemos pela vivência.

O livro, de Hugo Assmann e Franz Hinkelammert, denominado “*A idolatria do mercado*” (1989), pode ser considerado a expressão de síntese desta reflexão, mas também uma indicação de um programa de investigação articulado em três eixos, como dizem os autores no prólogo:

Os temas que abordamos mais detidamente são: a maneira como a racionalidade econômica “sequestrou” e funcionalizou aspectos essenciais do cristianismo; a “religião econômica” desencadeou um ingente processo de idolatria, que encontra sua expressão mais evidente na suposta auto-regulação dos mecanismos do mercado; essa idolatria econômica se alimenta de uma

ideologia sacrificial que implica em constantes sacrifícios de vidas humanas (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.07).

Nessa obra, Assmann diz que os “ídolos são os deuses da opressão. Bíblicamente, o conceito de ídolo e idolatria está diretamente vinculado à manipulação de símbolos religiosos para criar sujeições, legitimar opressões e apoiar poderes dominadores na organização do convívio humano” (1989, p.11).

O ídolo, considerado mais elevado, torna-se um deus que promete responder aos anseios de realização das pessoas e provoca (pro-vocare) fascínio (STORNILOLO, 1992, p.04). O fascínio por um deus criado por mãos humanas conduz sempre, no dizer de Jung Mo Sung, “ao sofrimento, à opressão e à morte como único caminho para a salvação. É o deus que exige sacrifícios (...) para poder viver e crescer” (1992b, p.17). Isto porque, segundo Assmann,

a idolatria é um ato de reciprocidade entre o idólatra e o ídolo. Poderão objetar que isso não é possível porque o ídolo é uma coisa, um objeto; portanto, carente de subjetividade. Se fosse assim, o ídolo não teria nenhum poder real, não poderia exercer nenhum poder num ato de reciprocidade com o idólatra. Mas, como vimos, no capitalismo se dá precisamente esta inversão: as coisas viram sujeitos e os sujeitos, as coisas. A “teoria do fetichismo”, no fundo, é uma explicação do estranho poder das coisas sobre as pessoas. (...) O fetiche se tornou historicamente verdadeiro, porque a realidade fetichizada funciona segundo as leis do fetiche.” (ASSMANN, 1989, p. 410).

No fetiche ocorre simultaneamente a reificação (Lukács). Assmann indica que o fetiche, mesmo não sendo nada em si, historicamente adquire um papel importante nessa inversão. O capital trabalha, o mercado se agita, irrita-se, fica apreensivo, interagindo com as pessoas humanas. Tem poder, pois a relação social funciona a partir das regras que o criam.

Ainda no final dos anos 1970, Dussel define o fetiche como o que “é ‘feito’ (em português *feitiço* é o feito, *factum*)” (1980, p.137) e “significa o feito pela mão dos homens, mas que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, diante do qual se treme de espanto, terror, admiração”. Este algo feito (criado) ao “afirmar-se como Deus, fetichiza-se, se diviniza. Cai na idolatria” (DUSSEL, 1980b, p.103; 1994, p.30).

Na concepção de Dussel o “absolutizado, idolatrizado ou fetichizado” (DUSSEL, 1994, p.149) correspondem à mesma problemática. O julgamento de um processo como idolátrico corresponderia ao mesmo mecanismo que Marx define como fetichismo. Hinkelammert diz que o que Marx chama de fetichismo é

(...) a submissão do homem e da sua vida concreta ao produto de suas próprias mãos, com a conseqüente destruição do homem pela relação que ele estabelece com o ídolo. Todo ídolo é, neste sentido, um Moloc que devora o homem. O ídolo é um ‘deus’ ligado à opressão (HINKELAMMERT, 1983, p.179).

No entanto, Hinkelammert destaca que, diferentemente da idolatria da tradição bíblica, na qual o ídolo é um objeto de devoção (concreto e visível, que gera culto) produto da *ação* humana, o fetiche no capitalismo é resultado da interação humana, como produto não intencional, resultando do modo pelo qual as pessoas vivem, submetidas a forças impessoais que se tornam “deus dos poderosos que submete os homens” (HINKELAMMERT, 1983, p.180). A este fetiche, cabe o discernimento dos deuses, reivindicando seu caráter de idolatria.

A idolatria, por sua própria condição de uma relação com uma divindade, funciona como motivação de uma ação e supõe uma prática. Esta ação produz vítimas por seus efeitos trágicos. Exigindo sacrifícios, produz morte como melhor possibilidade para garantir a vida. Portanto, “os sacrifícios aos ídolos destroem vidas concretas” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.82) e o sangue das vítimas anima o deus fetiche (DUSSEL, 1994, p.35).

Desse modo, Assmann diz que, se se fala “em idolatria e 'perversas teologias', presentes na economia é porque nos preocupa o sacrifício de vidas humanas legitimado por concepções idolátricas dos processos econômicos” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.12). Isto significa que a forma como os economistas compreendem o processo econômico não é capaz de constatar seu aspecto sacrificial religioso.

Para os economistas, a economia de mercado é compreendida como a complexidade atual das relações econômicas do sistema capitalista (CANO, 1998, p.13). Seus teóricos afirmam que, “em uma economia tão complexa, é necessário ter um mecanismo para manter a ordem, para colocar as coisas no lugar certo (...). O mercado é este mecanismo que mantém a ordem” (WONNACOTTI et al., 1985, p.50).

No sistema de mercado ocorre uma relação de simbiose entre mercado e capital (SINGER, 1992). O mercado torna-se o espaço para exercício da “liberdade de iniciativa”. Mercado é, estritamente, o lugar onde circulam as mercadorias, que são “as células germinativas do modo de produção capitalista” (GORENDER, 1985). Porém, no neoliberalismo, é também o centro e fundamento da organização da vida humana. Ao mercado, conferem-se dois atributos: “ser princípio que ordena as relações sociais e ser o principal agente coordenador da economia, em contraposição ao Estado” (RESENDE, 1998, p.67). O mercado, com suas leis próprias (oferta e procura, livre iniciativa e concorrência), funcionaria de forma isenta de intervenções humanas pelo Estado, regulando a sociedade em vista do desenvolvimento e do equilíbrio. Hinkelammert afirma que nessa teoria “o mercado funciona na medida em que está em equilíbrio” (1986, p.49).

Só existe este equilíbrio quando os consumidores podem gastar sua renda, de acordo com seus desejos, em sintonia com empresas vendendo os produtos ou serviços desejados, cobrindo ao menos seus custos. Assim, os fatores disponíveis são equilibrados pela oferta e pela procura, regulamentados não por decretos estatais, mas sim por uma lógica própria, uma “mão invisível” (Adam Smith). Nessa lógica, a economia capitalista é identificável com a natureza humana, “precisamente por ser harmônica, por si mesmo apta a estabelecer o estado de equilíbrio mais conveniente aos interesses supostamente gerais da sociedade” (GORENDER, 1985). Na verdade, esta lógica própria pode ser redefinida como uma lógica de competição de mercado. “Numa economia de mercado (...) as empresas competem com as outras no mercado para obter mais lucros” e “não se pode pedir outro objetivo norteador das suas atividades econômicas que não seja a maximização do lucro” (SUNG, 1992b, p.19). O lucro e a riqueza tornam-se objetos da busca fundamental dentro do sistema de competição de mercados.

Estar integrado ao mercado é participar deste círculo produção-consumo. No capitalismo, a riqueza aparece como uma “imensa coleção de mercadorias” (MARX, 1985, p.45). Como vimos no capítulo I, o mercado torna-se regra da existência na medida em que existe quem está inserido no mercado. Na globalização, este sistema de produção capitalista hegemônico procura eliminar as estruturas econômicas autônomas de cada nação “integrando-as” a um mercado único. A autonomia perdida seria compensada pela liberdade real de iniciativa e pela igualdade de condições para a competição, de modo que não haveria nenhuma forma de protecionismo. Em sua autocompreensão, o mercado único é necessário na medida em que o capitalismo seria o único sistema que pode oferecer às pessoas (no livre mercado) o que elas querem (preferências). Ser contra o sistema de mercado único significa ser contra a liberdade de escolher seu próprio padrão de consumo.

Neste sentido, o capitalismo (de modo acentuado em sua ideologia neoliberal) apresenta o sistema de mercado como única possibilidade de promover o bem comum. Quanto menos intervenção do Estado, mais probabilidade de autorresolução das demandas da sociedade. Para garantir a estabilidade do mercado muitas vezes são necessários sacrifícios (como as políticas de austeridade) por parte da população, no sentido de atravessarmos processos de ajustes econômicos, que asseguram o desenvolvimento capaz de satisfazer os desejos humanos.

A teoria neoliberal de mercado caminha sem constrangimento para sua absolutização. Sendo único caminho para solução da complexidade da vida humana e possuidor de um princípio autorregulador livre de intervenção humana, salta de realidade parcial e precária para

totalidade perfeita. O que antes era considerado uma possibilidade (economia de mercados), entre outras já conhecidas, agora é naturalizada como universal, irreversível e única racional.

Dentro de uma época em que os grandes relatos, teorias capazes de significar todas as esferas da existência humana, encontram profunda crise de legitimidade, o capitalismo desenvolve no mercado um novo e poderoso grande relato que, segundo Queiroz, vai “cinzelando um verdadeiro fetiche, objeto de culto idolátrico” (QUEIROZ, 1998, p.30). Este grande relato, autossignificante, pretende, por suas leis e princípios, fundamentar a totalidade da existência.

Ao estruturar-se autossuficiente, o sistema está totalizando-se. Como afirmou Dussel, “a totalização do sistema é um processo de divinização” e, no caso, “divinização ou absolutização do sistema é o mesmo” (DUSSEL, 1979, p.119). O fundamento do fetichismo consistiria em

apresentar o sistema como natural, identificando assim as propriedades ou qualidades históricas de uma tal mercadoria com pretendidas qualidades ou *propriedades naturais* (expressão de Marx). Uma vez que o sistema se des-historiza, se eterniza, se diviniza, se totaliza, cada membro aceita sua função como natural, necessária, imutável. O sistema se torna independente de seus membros e os oprime, os explora por meio dos que controlam o poder (DUSSEL, 1979, p.96; 1980b, p.102).

Sua conclusão é que o funcionamento do fetichismo no capitalismo passa pela afirmação da autonomia do mercado frente à contingência, sua a-historicidade frente ao agir humano, sua unicidade ou totalidade frente à precariedade das coisas criadas. Assmann afirma que, no processo de imposição do sistema capitalista (“a duras penas”), só se efetiva na sua “hypóstasis”, isto é, na “suprapersonalização do mercado com atributos de agente autônomo” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.232).

Este processo constitui-se um mito que fundamenta um salto de fé com uma confiança ilimitada na capacidade redentora do mercado em atender a todas as necessidades humanas. Esse mito propõe a certeza de que fazer o bem pode ser deixado de lado, uma vez que basta “a confiança no caráter benéfico do paradigma do interesse próprio do mercado auto-regulável” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.232), constituindo uma profunda mudança no pensamento ético e religioso que fundamenta os critérios básicos da forma de conceber a vida humana como tal. Diz Assmann que

É preciso entender realmente que a irracionalidade do sistema de mercado é uma irracionalidade com características profundamente éticas e teológicas, mediadas pelos conceitos econômicos. A irracionalidade do mercado é, também, a irracionalidade de sua teologia (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.232).

Esta irracionalidade do mal sustentado como bem fundamenta-se no mito que surge do próprio processo de fetichização de todo o sistema capitalista. Afirma-se o sistema como pessoa e, principalmente, pessoa divina. Uma vez divinizado, não há quem possa contestá-lo legitimamente.

Desse modo, “ao sacralizar o fundamento do sistema, e com isso, o próprio sistema, tira das pessoas a esperança da possibilidade de transcender o sistema opressor vigente” (SUNG, 1992a, p.91) e, assim, deve-se aceitar o mercado como realidade dada, com adesão incontestável. Entretanto, a aceitação dogmática e religiosa (fé na naturalidade, universalidade e exclusividade do sistema de mercado absolutizado) recebe um caráter de cientificidade. A ciência dá explicitação formal e metodológica.

Além disto, busca na História (como um processo de desenvolvimento que culmina no auge do capitalismo), na Antropologia (a liberdade de mercados como reflexo da liberdade humana), na Biologia (o mercado é regido pelo princípio da evolução humana, no qual sobrevivem os mais aptos), entre outras disciplinas, a leitura de sua cientificidade. Identifica traços em diversos discursos racionais, que naturalizam o que está divinizado.

Surge uma relação social com características de adesão, culto e fé associados, presentes em linguagem de termos seculares que apresentam o funcionamento do mercado no capitalismo sem ocultar as características religiosas, mas “abrandadas” por uma certa compreensão metafórica que se expressa “como se fosse”. De acordo com Hinkelammert, o capitalismo não tem “um Deus onisciente, mas sim um mecanismo de regulação, que é ‘como se’ fosse onisciente. Também o chama milagre, mas, de novo, no sentido de ‘como se’ fosse um milagre (HINKELAMMERT, 2008, p.34). Desse modo, Hayek afirma que o mercado no capitalismo

Leva a uma distribuição dos meios, que se pode interpretar de uma maneira tal, como se tivesse sido feito segundo um plano único, apesar de que ninguém o planejou, parece-me ser realmente a resposta para o problema, que às vezes se denominou metaforicamente “razão coletiva” (HAYEK, 1952. p.76 apud HINKELAMMERT, 2008, p.34)

Nestes termos, há a referência a um “plano” que somente poderia ter sido feito por um ser onisciente. É como se houvesse um plano que organiza e, portanto, “providencia” o resultado esperado. Assim o mercado assegura os resultados “como se” estivesse sendo conduzido por um ser onisciente (uma espécie de Providência Divina). A questão é que, na prática, se retirar a expressão que “abrandada” a linguagem religiosa (como se fosse...),

permanece a descrição da forma como se acredita que funciona o sistema de mercados no capitalismo.

Por um lado, a ideia de que se cada um defender o seu interesse próprio no mercado, esse mesmo mercado, como (se fosse) uma mão invisível providencial, transformará as buscas de interesses próprios em bem comum, o que pressupõe uma passagem mágica, não compreensível totalmente pelas informações obtidas da realidade, mas de um tipo de capacidade de acreditar.

A “magia” dessa transformação involuntária é, ou seria, resultado do caráter providencial do mercado. (...) É claro que, como toda noção de providência divina, a mão invisível do mercado exige, (...) em um momento de sua argumentação, um salto de fé no mercado (SUNG, 2014, p.309).

Jung Mo Sung (2002) apontou diversas passagens do discurso econômico em que a sua racionalidade inclui momentos específicos de crença. São os momentos em que a religião do capitalismo exige profissão de fé, oculta, mas presente.

Por outro lado, a alegação de linguagem metafórica leva a uma situação curiosa, pois, se se atribuir um valor “real” ao que é metafórico nas ciências teremos uma religiosidade explícita. Sustentar a ideia de que é uma analogia evita o constrangimento de ter que reconhecer e explicar tamanha religiosidade em uma teoria que se compreende desencantada e secular. No entanto, a religiosidade do capitalismo permanece uma metáfora somente na teoria econômica, uma vez que diariamente as pessoas experimentam o poder da “metáfora”.

Em outra ocasião, Hayek continua sua explicação de como as concepções religiosas são as melhores para explicar o funcionamento do capitalismo, mas de modo natural, isto é, ele destaca que não possui nenhuma intervenção sobrenatural. Mas um natural “transcendente”:

O termo “transcendente”, único que a princípio pode parecer adequado, tem sido objeto de tantos abusos que não parece recomendável seu uso. Em seu sentido literal, no entanto, este vocábulo alude ao que está além dos limites de nossa razão, propósitos, intenções e sensações, pelo que seria desde logo aplicável a algo que é capaz de gerar e incorporar quotas de informação que nenhuma mente pessoal nem organização singular não só não seriam capazes de apreender, como nem sequer imaginar. Em seu aspecto religioso, tal interpretação está refletida na passagem do Pai Nosso que reza “faça a tua vontade (não a minha) assim na terra como no céu”, e também a citação evangélica: “Não sois vós quem me escolheram, mas Eu quem os escolhi para que produzais fruto e que este prevaleça” (João 15, 26). (...) Uma ordem transcendente estritamente limitada ao que é natural (isto é, que não é fruto de intervenção sobrenatural alguma), (...) quem, em definitivo, determina a ordem e o controle. (HAYEK, 1990, p.125-126).

De acordo com Hayek, o sistema de mercados é transcendente em relação a toda ação humana. Como tal, exige submetimento irrestrito, que ele explica utilizando passagens bíblicas. O uso dessas citações é chamativo, uma vez que sacralizam o sistema, mesmo que Hayek insista que a sacralização não tem “sentido religioso”. O mercado teria uma existência substancial, mas seria um sistema cuja autoridade inquestionável derivaria do próprio mecanismo do mercado (HINKELAMMERT, 2008, p.34). É uma tentativa de ocultar a sua visão providencialista da realidade, por localizar a transcendência na “natureza”. Interessante notar que Benjamin afirmou no seu fragmento que a “transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano” (BENJAMIN, 2013, p.22). É um deslocamento.

Este tipo de perspectiva do sistema capitalista é, para Hinkelammert, um processo de absolutização de seus próprios mecanismos.

Al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla sobre este proceso de fetichización de la “religión de la cotidianidad” (Alltagsreligion) (2008, p.36).

O deslocamento, no qual a transcendência é identificada com o sistema de mercado, que gera a sacralização do capitalismo, é justamente identificado por Hinkelammert com a fetichização da “religião da cotidianidade”. Como vimos anteriormente, a relação de fetichização gera submissão absoluta do ser humano ao fetiche. Um sistema social fetichizado impõe a compreensão do que é natural, a normalidade, que possui uma referência ontológica.

Dussel afirma que “todo sistema político tem um projeto, um fim, o ser da ordem vigente. Do mesmo modo, todo sistema econômico é iniciado e mediatizado por um projeto ontológico” (DUSSEL, 1979, p.120). No caso do capitalismo, temos um projeto social e ontológico, em que a submissão às leis gerais do mercado, que geram como se fosse um plano intencional de uma vontade onisciente, supõe adesão de fé nesta perspectiva providencial e milagrosa. Os princípios do mercado estão isentos de julgamento ético, mas também a ação individual da pessoa submetida e crente, deve abster-se das práticas benevolentes. Deixar de fazer o bem, mesmo quando “aparentemente” o resultado do sistema é a morte e a exclusão, supõe um tipo de espiritualidade que funde a convicção interna de que o mal pode ser um bem.

Assmann disse que foi necessária uma revolução cultural para gerar este tipo de convicção de que a “benevolência podia ser deixada de lado, e que bastava a confiança no caráter benéfico do paradigma do interesse próprio do mercado auto-regulável” (1989, p.232). A transformação da hipótese em certeza, mesmo contra muitas evidências factuais, é fundada

em um ato de fé. Após este salto de fé, passa a ser considerado como ato moral tudo o que beneficia o sistema capitalista e, do mesmo modo, imoral tudo o que se lhe opõe (BOFF, 2000b, p.43). Assim a ganância e o individualismo passam a ser considerados fazer o bem e surge uma mística própria, uma espiritualidade do mercado.

Hinkelammert diz que

También el empresario puede tener problemas de conciencia al explotar al otro. Esta espiritualidad (...) le soluciona el problema. Es ahora servidor, da trabajo, empuja el progreso, sirve al interés general. Eso vale a pesar de todas las apariencias. La ganancia no es solamente una medida cuantitativa: indica también su aporte al interés general y el servicio a favor de otros (2008, p.110).

Essa espiritualidade é uma mística da corporeidade abstrata, derivada da ética do mercado. Segundo Hinkelammert, é a lei do valor que se converte em uma lei que salva até mesmo a alma, como um discurso completo de salvação. A sociedade não estaria movida por puros interesses materiais, quando são a outra face dos interesses espirituais da corporeidade abstrata, com um significado de salvação entendidos também como amor e serviço ao próximo.

A formulação teórica mais famosa que a expressa está na tese da mão invisível, de Adam Smith. A expressão “mão invisível”, originalmente remete à mão de Deus, que foi aplicada às explicações sobre o funcionamento do sistema planetário e depois, ao mercado capitalista. É difícil deixar de perceber o sentido teológico da tese. Defende que o funcionamento do mercado possui um automatismo que, se cumpridas fielmente as leis do mercado, conduz todas as ações para a realização do interesse geral. Assim, ao buscar o interesse próprio, o indivíduo não está se comportando moralmente mal (egoísmo como reprovação moral), mas, ao contrário, essa ação contém em si o interesse geral, como desejo de todos. Submetendo-se ao mercado, os seres humanos são levados, por suas leis, a tornarem-se servidores uns dos outros. No mercado, quando se busca o interesse próprio, temos como resultado o serviço mútuo. Desse modo, o egoísmo não é um vício moral, mas uma virtude a ser estimulada.

Essa metafísica está formulada em Adam Smith, mas ele não é seu único teórico. É uma metafísica com pontos de convergência entre Hobbes, Locke, Hegel, entre outros, como está expressa nas publicidades e nos valores da época. Em “*A luta dos Deuses*” (1982), Hinkelammert chamou de “metafísica do empresário”, mas é a mesma espiritualidade do capitalismo e “é o cerne da legitimidade do poder do capital” (1982, p.227; 1983, p.150). Na identificação da engrenagem do capitalismo como objeto de devoção e culto, derivam-se sua ética e sua moral.

Os valores e critérios do mercado – legitimados pelo objeto de devoção – aparecem portanto como caminhos da virtude ou, no caso da ausência, como caminhos do pecado. (...) Existe uma virtude que é absolutamente central: a humildade. A exigência dessa humildade é submeter-se a esse grande objeto de devoção e nunca se rebelar (HINKELAMMERT, 1982, p.228; 1983, p.151).

Embora nem sempre sejam empregados termos diretamente religiosos, Hinkelammert considera que temos muitas derivações. Talvez seja mais preciso indicar que é uma apropriação de uma estrutura mítica do cristianismo, mas em especial da ortodoxia cristã. Ressalta-se que mesmo as passagens bíblicas que Hayek utiliza são trechos preferidos da ortodoxia do cristianismo.

É uma dupla espiritualidade, a da submissão à ordem burguesa no mercado e do caos de qualquer alternativa a esta ordem, como orgulho, falta de humildade (1982, p.230). Esta seria a raiz do caráter extremamente violento do pensamento burguês, como ilimitada justificação da violência contra quem não se submete à lei do mercado. A violência legitimada contra os opositores articula-se com a lógica do sacrifício necessário e com a ideia de culpa e pena. É o caminho da culpabilização universal.

No capitalismo “o ser humano, com seus direitos e suas necessidades, já não é o ponto de partida, mas sim o mercado” (SUNG, 1989, p.111). É o mercado que regula a possibilidade de alcançar seus “interesses” ou exercer direitos (ou não alcançá-los). A necessidade de assegurar a vida humana está subordinada à necessidade de se aplicar devidamente o sistema de mercados.

Enfim, os interesses de cada pessoa humana somente podem ser conquistados plenamente no capitalismo quando todos se submeterem às leis do mercado como único critério de regulação da vida humana, mesmo que para isso seja necessário desrespeitar agora o direito à vida (ou constatará-lo resignadamente). O ser humano é apenas mais um elemento na dinâmica do sistema regido pelas leis do mercado. Desse modo, qualquer tipo de violência considerada necessária para impor a submissão (humildade) a esses princípios, surge como exigência exterior à vida, portanto, transcendental. É transcendência porque é exterior ao ser humano e critério absoluto na hierarquização dos valores a serem respeitados (SUNG, 1989, p.116). Retirando dos sujeitos concretos os parâmetros éticos e atribuindo-os ao mercado como regulador supremo, confirma seu caráter sacralizado.

Dessa forma “a ideologia neoliberal do mercado liberta-se completamente da realidade, com o resultado de poder agir apenas de maneira agressiva contra tudo o que tornar presente o mundo da satisfação das necessidades frente ao mercado” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.270). Qualquer tentativa de assegurar as condições de vida dos sujeitos humanos que

estejam fora das leis gerais da economia capitalista será considerada como resistência, orgulho, vício, imoralidade e, conseqüentemente, como causa de problemas da realidade concreta. Constrói-se um princípio maniqueísta para a sociedade: ou o caos ou a ordem¹⁰⁰. Para a manutenção e pleno cumprimento da ordem desenvolve-se uma ação antiutópica (não há o que ser superado – é o fim da História), antiterrorista e anti-intervencionista (terrorismo e intervencionismo são conseqüências de desvios utopistas que devem ser combatidos).

É desse modo que o mercado fetichizado, alçado à categoria de sagrado, é eficazmente operante, tornando-se divino, ou seja, “é a mediação necessária para o cumprimento prático do sistema de dominação” (DUSSEL, 1979, p.48). A ação prática moralmente aceita é como um culto moderno ao fetiche (idolatria). A ação moral é reproduzir e confirmar o sistema. É sempre confirmar a ordem vigente em combate às possíveis ações geradoras do caos.

Fechado em si mesmo como totalidade absoluta, torna-se extremamente violento. Violento por exigir que muitas vezes a vida não seja garantida para assegurar a ordem do mercado. Violento por perseguir qualquer ação que sinalize questionamento a ordem. Violento, dessa forma, por impedir qualquer possibilidade de sua superação. Diz Dussel que “é o fundamento da totalidade opressora que justifica não só a dominação mas também a repressão do oprimido que pretende libertar-se” (1979, p.49).

O espírito que legitima o projeto do mercado-fetiche impõe sempre um sistema moral violento, sacrificial. Em sua lógica maniqueísta, a religião do capitalismo contrapõe radicalmente a implantação do sistema de mercados contra qualquer resistência. “O mercado é visto como o caminho para o bem absoluto da humanidade, sua utopia fulminante, que se realiza pela destruição e eliminação de todas as resistências contrárias a ele” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.105). Sacrifica-se qualquer humanismo e transforma sua ação na destruição deliberada de parte dos sujeitos humanos que o constituem em nome do ídolo mercado. A absolutização da lei do mercado (como a máxima referência) tem o centro de sua aplicação num sistema de mercadorias-ficção:

o dinheiro, e todos os bens produzidos pelo homem, reduzidos a mercadorias; a natureza e todos os recursos naturais, reduzidos a mercadorias, e o próprio ser humano jogado em meio aos mecanismos cegos do mercado, como simples mercadoria (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.232).

Com tal igualdade estabelecida, cada um cumprirá seu papel no sistema prático vigente, uma moral regida pelo mercado que se torna Deus. O capitalismo “exige” de todos, sujeitos

¹⁰⁰ A ideia de que o sistema capitalista funda a ordem frente ao caos remete a várias conceituações de religião pela categoria de sagrado que justamente gera ordem e delimita o caos, como em Mircea Eliade (1992).

humanos e jurídicos, um comportamento devocional. O sistema produz seu Moloc, pois seu funcionamento é uma fábrica de morte:

Los momentos de la baja de la bolsa de valores en Nueva York son momentos predilectos para el funcionamiento de la fábrica de muerte móvil. Cuando empieza a producir muertos, la bolsa empieza a vivir. La bolsa resulta ser un Moloc, que vive de la muerte de seres humanos. (HINKELAMMERT, 2008, p.193).

A vida das mercadorias determina a possibilidade de vida ou morte dos seres humanos. Desse modo, no capitalismo, o mercado fica nervoso, o dólar sofre, o café dança na Bolsa de Valores, o petróleo vence o carvão, os celulares invadem o país, os vinhos franceses dominam, a energia nuclear salva a indústria... As mercadorias “agem” como se vivessem e os seres humanos dependem de suas ações (cf. HINKELAMMERT, 1982, p.232). O resultado desse funcionamento sistêmico é a morte de seres humanos, mas que nessa espiritualidade que crê no milagre do mercado ainda é considerado moralmente como “um mal que vem para o bem”.

Se essa ordem é mantida, a sociedade progride, cresce, desenvolve. Este mito do progresso capitalista supõe que a concorrência e o desempenho individual são os motores do progresso que vão produzir tudo o que todos os participantes do sistema necessitam e desejam, mesmo que a competitividade, agora, produza maior concentração de renda e permanente apartação social com milhões de marginalizados, que será explicada como questão contingente, resultado dos limites de implantação das próprias leis econômicas.

Para manter o crescimento econômico, a vida dos trabalhadores e dos pobres em geral é sacrificada (através de salários baixos, desemprego, péssimos serviços públicos, negação de acesso aos bens de consumo ou a exclusão social). Mas nesta moral o sacrifício “é parte integrante da afirmação da vida humana” (SUNG, 1989, p.115), na medida em que a vida só será plena quando o mercado for pleno. Portanto, é um sacrifício necessário para assegurar os direitos humanos. É violência sacrificial ao ídolo mercado que estabiliza a economia.

Segundo Hinkelammert, o mercado recebe o atributo de perfeição, uma vez que o que falta “é apenas impô-lo, em termos totais e perfeitos”. “Esta perfeição está presente no mercado como potência e deve ser atualizada quebrando qualquer oposição ao automatismo do mercado” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.265; 269). É auto justificado, pois toda crise é atribuída automaticamente à necessidade de implantar mais eficazmente seus próprios mecanismos.

De acordo com Sung, a denúncia da idolatria realiza a “crítica da absolutização ou sacralização de uma instituição humana, o sistema de mercado, com subordinação da vida de pessoas e de grupos à lógica ou às leis do mercado” (SUNG, 1998, p.123) que impõe sacrifício.

É idolatria na medida em as leis do sistema capitalista se tornam mais importantes que as pessoas que o fazem. Estas “ficam em função do poder idolátrico opressor” (SUNG, 1989, p.43). Estão submetidas às necessidades e vontades do ídolo-fetice.

O mercado-fetice, enquanto origem e essência das relações sociais de dominação, justifica-se pelo esquecimento do outro termo da relação, isto é, ao absolutizar-se, totalizar-se, pretender ser único, a partir de si mesmo e de mais ninguém (DUSSEL, 1994, p.149), nega qualquer realidade fora de si e demonstra com toda sinceridade seu caráter idolátrico.

Propor um conceito de idolatria do mercado é tentar desvelar toda a “teologia intrínseca e endógena” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.253) do próprio paradigma estruturante do capitalismo avançado. É tentar desvelar a prática implícita ocultada por sua ideologia. É tentar desvelar o “fascínio dos sistemas idolátricos” e a “inversão sacrificial que inocenta os que vitimam e culpabiliza a vítima dos sistemas sacrificiais” (SUNG, 1998, p.129).

A análise do capitalismo como religião idolátrica não vem para confundir uma realidade político-econômica com linguagem religiosa, mas deve contribuir no desvelamento do mecanismo de fetichização, não só das mercadorias como também de seu mercado. Contribui para desocultar a violência embutida na idolatria, uma vez que o ídolo cumpre a tarefa de simbolicamente conceder sentido à totalidade, legitimando o poder vigente. Essa formulação pode e deve questionar a totalidade absolutizada, questionando a acusação de ilógico e irracional por romper com o paradigma do todo que se critica. Possibilita uma outra aproximação do problema da legitimidade destes fundamentos que são “inquestionáveis” dentro da lógica da racionalidade atual.

O sistema capitalista parece eterno e total em função de sua fetichização, postulando-se divino, mas ocultando essa condição em sua linguagem secular. De acordo com Dussel, “destituí-lo de sua eternidade necessária é o começo da revolução” (DUSSEL, 1980a, p.137). Constatar sua idolatria e declarar-se ateu do sistema, da Totalidade vigente, do deus-fetice é a condição prática (DUSSEL, 1980a, p.54) do reconhecimento do ser humano oprimido e excluído (vitimado) em sua dignidade.

O deus-fetice que funda o sistema e legitima a moral vigente é negado pela existência do homem, em especial do pobre, do oprimido, do excluído. É o sujeito humano vitimado pelas estruturas criadas pelo ídolo-mercado quem as denuncia como sacrificiais e questiona sua auto-validação. O sujeito vitimado, reclamando sua condição de humano, desvela o estatuto prático do sistema enquanto perverso por ser dominador e repressor. E revela a necessidade de articular mediações para a plena realização de todos. Nesta compreensão, quem está fora do sistema pode declarar-se ateu frente a seu ídolo, apontando seu caráter sacrificial para quem

está submetido ao consenso vigente. Ainda na concepção de Dussel, a proximidade com e o reconhecimento da vítima “coloca em questão a hegemonia ou dominação ideológica” (DUSSEL, 1994, p.47) que justifica a fetichização/absolutização do sistema.

Desse modo, a superação do sistema-fetichizado é ato de libertação do oprimido que se expressa em dois momentos (DUSSEL, 1980b, p.68) de um mesmo processo: recusar a negatividade do sistema (denúncia ética da idolatria do mercado) e afirmar os direitos vitais dos sujeitos humanos (fundamentados em uma religião antifetichista).

5.3 Elementos da religião do capitalismo: culto, culpa, transcendência e fé

No fragmento em que Benjamin propõe a crítica do capitalismo como religião, ele apresenta três traços que “já podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo” (BENJAMIN, 2013, p.21). Talvez a temporalização pelo “já” signifique que esta lista de três aspectos não é exaustiva, podendo, em outro contexto, identificar outros elementos. Na tradição da teologia da libertação referenciada nos pensadores do DEI, não há nenhum trabalho de sistematização dos traços religiosos da religião capitalista. Esses temas estão articulados, como vimos, a partir dos conceitos de fetichismo¹⁰¹ e idolatria, dos quais decorrem as demais caracterizações de elementos como uma mística de morte, uma visão providencialista, uma espiritualidade, a noção de milagre, de culpa, de culto, de sacrifício, de apostas de fé, entre outros. Há uma exceção, em que, em um texto recente (2008), Hinkelammert dialoga com o fragmento benjaminiano. Como na obra de Hinkelammert estão presentes os principais conceitos da crítica teológica da religião do capitalismo, optamos por sistematizar esta seção, que visa a identificar explicitamente os traços relevantes desta religião, a partir do texto de Hinkelammert (2008), que compara sua teoria com o texto de Benjamin.

Esse texto de Benjamin provavelmente não foi preparado para publicação e assemelha-se a um rascunho ou proposta de estudo a ser aprofundado. É obscuro e denso, mas permite tentativas de sua interpretação¹⁰². O eixo central é “a demonstração da estrutura religiosa do

¹⁰¹ Cabe ressaltar que o tema do “fetichismo” em especial como “fetichismo da mercadoria”, através das reflexões de Michael Löwy, repercutem também no Islamismo. Um exemplo é o jovem teólogo islâmico residente na França, Bader Lejnir, que considera o tema um instrumento útil para todos os monoteísmos (apesar de sua clara formulação na tradição judaico-cristã). Disponível, entre outros, em <http://bader.lejmi.org/tag/etat/> (acesso em 11/11/2013).

¹⁰² Já explicitamos que provavelmente se inspira no livro de Ernest Bloch do mesmo ano: “Thomas Münzer, teólogo da revolução” que o próprio Benjamin afirma, em carta, ter lido. Outra fonte de inspiração é Weber (“*A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*”), citado no texto diretamente duas vezes (LÖWY, 2007).

capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso (...)” (BENJAMIN, 2013, p.21). Na tese de Benjamin, o aspecto original não está no fato de que o cristianismo se transformou em capitalismo, mas na “natureza intrinsecamente religiosa do próprio sistema capitalista” (LÖWY, 2007, p.178).

Como vimos, os principais traços da estrutura religiosa do capitalismo em Benjamin têm inspiração weberiana, mas na perspectiva da crítica anticapitalista e, também, indicando a insuficiência da tese de secularização de Weber. De acordo com Löwy, a afirmação de que o capitalismo moderno é oriundo de uma transformação do protestantismo calvinista não tem nada de novo, entretanto Benjamin acrescenta um argumento que não é nem de Weber, nem de Marx. Benjamin afirma que

No ocidente, o capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo – o que precisa ser demonstrado não só como base no calvinismo, mas também com base em todas as demais tendências cristãs ortodoxas –, de tal forma que, no final das contas, sua história é essencialmente a história de seu parasita, ou seja, do capitalismo (BENJAMIN, 2013, p.23).

O capitalismo desenvolveu-se como parasita do cristianismo, também em relação às correntes ortodoxas deste, apropriando-se de sua história. Na análise de Löwy, Benjamin não faz demonstração desse argumento. Na bibliografia, incluída no fragmento, ele cita Bruno Archibald Fuchs, que, em polêmica com Weber (1914), procuraria (em vão) demonstrar que “as origens do mundo capitalista já se encontram no ascetismo das ordens monásticas e na centralização papal da Igreja medieval” (LÖWY, 2007, p.183).

Entretanto, Hinkelammert concorda com a intuição de Benjamin. Para ele, realmente o capitalismo é a transformação, em linguagem secular, da ortodoxia cristã. Esta ortodoxia seria resultado das inversões do cristianismo primitivo que subverte a interpretação teológica de seus mitos fundamentais a partir da experiência de junção com o Império Romano, consolidando-se na Escolástica, em especial no século XIII. “A transformação da ortodoxia cristã em capitalismo é, por sua vez, a dissolução desta ortodoxia. (...) Para seguir a ortodoxia, é preciso que se reconstitua em termos do capitalismo e de sua religião” (HINKELAMMERT, 2008, p. 181).

Desde Agostinho até Anselmo, ocorre uma releitura dos mitos religiosos cristãos na perspectiva do poder imperial que resulta na ortodoxia, cujo centro é

la transformación del dualismo platónico alma/cuerpo en el nuevo dualismo corporeidad abstracta/ corporeidad concreta (sensual), es decir, corporeidad vivida. Esta corporeidad abstracta (el cuerpo transformado en esclavo de la voluntad de la ley) se enfrenta a la corporeidad concreta como meta por alcanzar más allá de la factibilidad en este mundo a la cual se alcanza

definitivamente en el otro mundo con Dios. Entra como lucha interna en el interior de cada uno y como lucha externa como enfrentamiento de clases. Toda resistencia en nombre de la corporeidad concreta es ahora vista como levantamiento en contra de Dios (HINKELAMMERT, 2008, p.171).

A autoridade de referência para toda a sociedade continua sendo um Deus transcendente, em nome do qual as próprias relações de produção são sacralizadas. Esta transformação do platonismo em ortodoxia cristã é tão significativa para a época “como o é a transformação da ortodoxia cristã em capitalismo” (HINKELAMMERT, 2008, p.171).

De qualquer forma, Benjamin explicita que a teoria weberiana do papel da religião, em particular do cristianismo calvinista, na formação do espírito do capitalismo, é apenas uma relação, mas não suficiente para compreender a estrutura do capitalismo. Mais do que condicionado na origem pela religião, o capitalismo tem uma estrutura religiosa. Desse modo, antes de ser um sistema social secularizado, é ou funciona como uma religião.

Essa tese, oposta à visão hegemônica de compreensão da Modernidade como eliminação do religioso, não é totalmente nova nos escritos de Benjamin. Em um texto de 1912, quase uma década antes, que denominou “*Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo*”, descreve um diálogo de um personagem que realiza uma dura crítica à compreensão iluminista, cuja presunção de ter retirado a religião da atividade social leva a um

ridículo estado intermediário: presume-se que a tolerância tenha libertado a atividade social de toda a exclusividade religiosa – e os mesmos que proclamam a atividade social dos esclarecidos transformam a tolerância, o esclarecimento, a indiferença e até a frivolidade em religião (BENJAMIN, 2013, p.34).

É outro contexto, mas a crítica da ideologia do progresso, da evolução, do Iluminismo está presente como paradoxo que pretende eliminar a religião, tornando-se religião. No mesmo texto, ele afirma que “a religião proporciona um novo fundamento e uma nova nobreza à vida cotidiana, à convenção. Ela se transforma em culto. Por acaso não temos sede da convenção espiritualizada, do culto?” (BENJAMIN, 2013, p.45).

No mesmo diálogo, o interlocutor que objeta esta tese, alega que as pessoas vivem de forma “privada de espírito”, uma simples inércia, na qual prevalece a ausência de sentido. Para o interlocutor, a vida dessa época é a representação do oposto do que se entende por religião. Nesse ponto, o personagem principal do diálogo alega a necessária distinção entre ser “portador do espírito religioso de nossa época” e a clareza de se ter uma “nova religião” (2013, p.45).

Nesse diálogo, Benjamin sinaliza a ruptura com a visão tradicional do mundo moderno e do capitalismo como secularizados, livres de religião. Quando afirma que “o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta”, não estaria indicando, no mesmo sentido que abordamos no capítulo IV, a afinidade entre a estrutura utópica da Modernidade e a problemática religiosa que não se extingue com a redução do espaço das religiões institucionais?

Vamos seguir o argumento dos elementos religiosos presentes no fragmento “*Capitalismo como Religião*” em referência aos comentários de Hinkelammert, acrescentando os elementos adicionais propostos pelos teólogos da Escola do DEI. Benjamin identifica como primeiros traços característicos do capitalismo ser uma religião de culto, sem dogma e sem teologia, e a duração permanente do culto. Ele diz que

em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. 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 (2013, p.21-22).

O capitalismo é religião cultural. Esta é sua característica fundamental, da qual decorrem as outras. Benjamin afirma que é sem dogma nem teologia, aspecto em que Hinkelammert diverge, como veremos a seguir. É claro que esse aspecto é menor dentro do quadro de convergências. Talvez pelo próprio caráter inacabado do texto, não é possível compreender bem o que seria a ausência dos dogmas, uma vez que no penúltimo parágrafo do fragmento, Benjamin propõe aprofundar a “conexão entre o dogma da natureza dissolutiva do saber (...) e o capitalismo” (2013, p.25). No entanto, do aspecto central de religião cultural decorre a segunda característica, que é a “duração permanente do culto”. Impiedosamente o culto é contínuo, não existindo dias normais, somente dias de festas sagradas, marcados pela adoração.

Löwy se pergunta por que associar práticas econômicas a um culto. Benjamin não explica. Poder-se-ia considerar que o culto capitalista comporta certas divindades, as quais são objetos de adoração (2007, p.179). Um exemplo poderia ser o dinheiro, na forma de papel-moeda, que pode ser objeto de culto. Benjamin arrisca uma frase que mais soa como uma tarefa a fazer: “comparação entre as imagens dos santos de diversas religiões, de um lado, e das

cédulas bancárias de diversos Estados, de outro” (2013, p.23). Em “*Rua de mão única*” (1995) Benjamin afirma que as notas são como “fachadas do inferno” que traduzem a “sagrada seriedade” do capitalismo (Benjamin, 1995, p.62).

De acordo com Agambem, com certeza o objeto de adoração em Benjamin seria o dinheiro. Em especial durante o processo em que o dinheiro foi se desmaterializando e surgiram as moedas de papel como títulos de crédito. O dinheiro moeda feito de metal valia pelo seu conteúdo de metal precioso. Após a sua transformação em título de crédito e, por fim, a decisão de suspender a convertibilidade do dinheiro em ouro, teríamos uma decisão “comparável à destruição mosaica do bezerro de ouro ou à fixação de um dogma conciliar” (AGAMBEM, 2013). Seria a expressão máxima da necessidade da fé no dinheiro como culto permanente¹⁰³.

Em Hinkelammert, temos o fetiche do dinheiro, do capital e das mercadorias (HINKELAMMERT, 1983). Ele afirma que a base do culto é o culto ao dinheiro (2008, p. 139). Mas se desdobra nas relações com a mercadoria, na qual a publicidade “não introduz o culto, mas o celebra, (...) explicita-o, mas não o inventa” (HINKELAMMERT, 2008, p.139). Na relação com o dinheiro e a mercadoria, faz sentido Benjamin afirmar que as “coisas adquirem significado na relação com o culto”, em especial na cultura de consumo (cf. capítulo I).

No texto de Benjamin, de acordo com Löwy, temos registrada na bibliografia um artigo de Gustav Landauer (1919), anarquista alemão, no qual trata do poder religioso do dinheiro. Ali Landauer discute as relações entre Deus e ídolo, como origem comum das palavras no alemão, ambas referindo-se a artefatos criados, a quem se dá a vida, e torna-se mais poderoso que a humanidade. O verdadeiro ídolo/Deus seria o dinheiro (cf. LÖWY, 2007, p.180). Entretanto, Löwy ressalta que não há como saber até que ponto Benjamin compartilha o raciocínio de Landauer, mas, estando citado na bibliografia, pode ser compreendido como exemplo do que se entende por práticas culturais do capitalismo e temas a aprofundar (por exemplo, a noção de idolatria). Somente mais tarde, em “*Livre de Passagens*” (1989), Benjamin se inspira em Marx na crítica do culto fetichista da mercadoria. Mas, Löwy afirma que pode haver certa continuidade entre o texto de 1921 e o de 1930 (*Passagens*) (LÖWY, 2007, p.180).

¹⁰³ Agambem tem uma afirmação bastante duvidosa nesse seu artigo quando afirma que o culto é sem objeto de culto, uma vez que a fé ocupa o lugar de Deus. No entanto, parece-nos que a fé é em algo. Na lógica da teologia da libertação a fé seria no dinheiro, porque ocupa o lugar de Deus. É o conceito de idolatria que falta a Agambem. No entanto, em um artigo de 2012, ele parece explicar melhor a relação dizendo que não tem objeto de culto, pois o dinheiro se tornou Deus (e Deus não seria objeto de culto?).

A segunda característica apresentada, o capitalismo como religião de culto permanente, estaria inspirada em “*A Ética protestante...*” (2001) que trata do controle permanente sobre o modo de vida. Weber diz que esse controle é sem descanso, trégua ou misericórdia. Benjamin retoma com certa ironia o “sem dó, nem piedade” referindo-se aos dias de festa, uma vez que os puritanos haviam abolido a maior parte dos feriados católicos (LÖWY, 2007, p.181). Ele afirma que no capitalismo todos os dias são festivos e sacrais, dias de adoração permanente.

Agambem faz uma leitura mais tradicional, ao afirmar que a adoração cultural se dá pelo trabalho e que todos os dias são sagrados para o trabalho, verdadeiro culto do capitalismo (AGAMBEM, 2012). Löwy tem uma interpretação mais ampla, afirmando que, “na religião capitalista, cada dia testemunha a ‘ostentação sagrada’, ou seja, os rituais da Bolsa e da Fábrica, enquanto os adoradores acompanham, com angústia e ‘tensão extrema’, a alta ou a queda das ações” (2007, p.181). Também pode ser o caso da cultura de consumo (cf. capítulo I), em que todos os dias são momento de consumo e a vida é constantemente, sem trégua, compreendida na dinâmica do sucesso no mercado e mediado pela posse de bens de consumo. Diz Löwy que

As práticas utilitárias do capitalismo – investimento do capital, especulações, operações financeiras, manobras na bolsa, compra e venda de mercadorias – equivalem a um culto religioso. O capitalismo não pede a adesão a um credo, a uma doutrina ou a uma ‘teologia’; o que importa são as ações, que manifestam práticas culturais em sua dinâmica social (2007, p.179).

A religião capitalista não tem adesão a uma doutrina, mas adesão a uma prática cotidiana. Essa religião funciona perfeitamente sem doutrina religiosa. De acordo com Sung, quando “a religião que realmente conta na sociedade não é mais vivida nos dias santos e festivos, mas como ‘rotina do dia a dia’, “(...) a oferta de sacrifícios aos deuses (...) adquiriu um novo sentido” (SUNG, 2013b). Nesse ponto, Sung afirma que a adoção de um “conceito de religião a partir do binômio religião/secular como uma invenção da modernidade Ocidental e a continuidade e transformação dos oferecimentos de sacrifícios aos deuses” (2013b) permite considerar plausível a tese de que o capitalismo é uma religião.

Interessante notar que Löwy considera que Benjamin se contradiz (um pouco) com seu argumento sobre a Reforma e o cristianismo, pois compara a religião capitalista com o paganismo originário, “este também ‘imediatamente prático’ e sem preocupações ‘transcendentais’” (Löwy, 2007, p.179). É o trecho final do texto, em que Benjamin diz que:

contribui para o conhecimento do capitalismo enquanto religião ter presente que o paganismo original certamente foi o primeiro a conceber a religião como interesse “moral”, “mais elevado”, mas como interesse prático o mais imediato possível; em outras palavras, é preciso ter presente que ele, a exemplo do

capitalismo atual, tampouco tinha clareza sobre sua natureza “ideal” ou “transcendente” (...) (BENJAMIN, 2013, p.25).

Nessa passagem, Benjamin associa o interesse do paganismo como uma contribuição para entender o capitalismo, não em relação à sua origem, mas como conceito de religião pois, tanto no paganismo como no capitalismo, teríamos um modo religioso indistinto da vida “normal”, com pouca separação entre o transcendental e o cotidiano. Isto é, um tipo de religião, anterior à ortodoxia cristã, que não delimita com exclusividade uma dimensão do espiritual, e anterior à Modernidade, que compreende no binômio religioso-secular. Mas oferece o parâmetro para a compreensão do que é a normalidade, o natural.

Sung afirma que

nas sociedades pré-modernas, uma das funções sociais mais importantes da Religião era a de impor um modo de pensar “sobre-natural” que naturalizava as relações de ordem social. (...) Um sinal de que realmente a economia de mercado assumiu as funções tradicionais da Religião em relação à ordem social (...) [é que ela] fornece hoje o “modo natural” de ver e interpretar todos os aspectos e esferas da vida; até mesmo da religião (SUNG, 2014, p.312).

Essa naturalização, além de ser reguladora da normalidade do cotidiano, também cumpre uma função na condição de atrair adesão. Fornece o “modo natural” de compreender a ordem social pois se identifica com a verdade, tornando-se o fundamento. Dussel dizia que “o todo, como fundamento (...) é simplesmente verdadeiro” (1979, p.47). Não se resume a uma forma de entender teoricamente, mas com consequências práticas. Essa seria uma das características do fetichismo, que consiste justamente em identificar o capitalismo com a natureza. Ao tornar-se capaz de definir o que é natural na ordem social, assume uma função social importante da dimensão religiosa, como critério além do natural (sobre-natural), a-histórico, transcendente. O capitalismo “não admite reconhecer-se como fato histórico, finito, modificável, que terá fim”, afirma Dussel (1980a, p.120).

De fato, o sistema de mercado irrestrito supõe uma adesão incondicional à sua verdade. Se todos os sujeitos (dominantes e oprimidos) vivem plenamente “a confiança ilimitada no caráter benéfico da lógica econômica do paradigma” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.251), todos viverão melhor. Dessa lógica, desdobra-se não apenas uma adesão que se expressa de forma cultural, mas também em um tipo de fé e na lógica do sacrifício necessário.

Assmann afirma que

(...) el fetichismo capitalista se ha nutrido siempre de la "secularización" de aquellos elementos esenciales del cristianismo que se refieren precisamente a la perspectiva humanista radical, pero privándolos constantemente de su dialecticidad y de su carga diferencial (teológicamente: de su dinámica

escatológica en la historia), desde donde podría haber surgido la rebeldía y la capacidad de lucha (ASSMANN, 1976, p.187).

A religião capitalista, ao apropriar-se de elementos essenciais do cristianismo (míticos e simbólicos), retira seu potencial de rebeldia e sua capacidade de lutas (seu potencial utópico, diria M. Löwy), transformando-os, a partir de leituras invertidas, em mitos e símbolos de uma religião da ordem capitalista.

Na perspectiva de Hinkelammert, essa reflexão permite identificar os fundamentos míticos que se constituem no “motor espiritual do capitalismo e sua ação dinâmica. É a espiritualidade do coração endurecido” (2008, p.110). A leitura dos mitos religiosos permite que a morte e a exclusão possam ser cinicamente ignoradas na compreensão de que a cada qual compete buscar seu interesse privado, uma vez que o mercado é responsável pelo interesse geral e pelo bem comum. Assim,

Es a la vez perfectamente idolátrico. Pero es de origen cristiano, aunque tenga un lado completamente secular simultáneamente. Es el mito central de la modernidad burguesa. (...) Mercado y capital se hacen Dios hecho hombre. Capitalismo como religión, nacido de la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo (HINKELAMMERT, 2008, p.110).

Hinkelammert cita Walter Benjamin pois acredita que a perspectiva da Teologia da Libertação da Escola do DEI é convergente com o fragmento “*Capitalismo como religião*”. Mas a categoria da idolatria, desenvolvida nessa corrente teológica, seria fundamental para explicitar tal dinâmica.

Neste contexto, é interessante que o terceiro traço que Benjamin indica como religião do capitalismo, além de ser um culto e culto permanente, é a ideia de que é um culto culpabilizador. Benjamin diz que

tal sistema religioso [o capitalismo] 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).

Entender a “monstruosa consciência de culpa” decorrente do “culto de culpabilização”, que a universaliza sem expiar, é fundamental a categoria da idolatria. O discernimento teológico da idolatria feito por essa corrente teológica permite entender como a religião do capitalismo, com exploração, exclusão e sacrifício (desesperador) é também capaz de produzir ao mesmo tempo tanta fascinação, lealdade e devoção.

O culto da religião do capitalismo não é expiatório, mas culpabilizante. Löwy destaca que a palavra *Schuld* significa ao mesmo tempo dívida e culpabilidade. “(...) a perspectiva histórica do excerto se fundamenta na premissa de que não se pode separar, no sistema da religião capitalista, a “culpabilidade mítica” e a dívida econômica” (LÖWY, 2007, p.182).

A expressão de Benjamin “fazer a culpabilidade entrar à força na consciência” corresponderia muito bem às práticas puritanas/capitalistas analisadas por Weber. No entanto, Löwy considera que o argumento de Benjamin seria mais universal, abrangendo não apenas o capitalista, culpado e em dívida com seu capital, mas também os pobres, culpados pois “fracassaram em fazer dinheiro e se endividaram” (2007, p.182). Sem o sucesso financeiro, o pobre não alcançou a eleição/salvação, então está condenado. A culpabilidade é transmitida à próxima geração. A dívida não termina com a morte do devedor, pois se transmite à condição de pobre.

Na lógica capitalista, se os pobres são culpados de sua exclusão, estão fora da graça por vontade de Deus. Na religião capitalista a vontade de Deus é expressa nos mercados, estando diretamente associada à culpabilidade. Benjamin afirma que a universalização da culpabilização generaliza o desespero:

Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo persistir até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma *esperança*. Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação (BENJAMIN, 2013, p.22).

Religião de culto, tendo como essência a culpa, que leva à condição de desespero. A esperança de salvação é depositada em uma religião que não pretende redimir. Essa descrição de Benjamin lembra a inversão da teologia da dívida no cristianismo da ortodoxia medieval. A dívida e a culpa são parte integrante da elaboração de uma teodiceia. A culpa corresponde à dívida, que no *Pai Nosso* é perdoada. Hinkelammert destaca o mesmo fato, em outro contexto: se na língua alemã dívida e culpa são uma mesma palavra, na oração tradicional cristã perdoa-se a ambos, conforme Mateus 6, 12, em que se diz “perdoa as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores”. É a oração mais importante do cristianismo, mas, pela teologia da dívida medieval, acolhe uma “tradução falsificada”, invisibilizando a questão, passa-se a rezar: “perdoa as nossas ofensas”. Ocultando o perdão das dívidas, o ser humano continua submetido a necessidade de pagar para cumprir a lei divina (HINKELAMMERT, 2008, p.139).

Entretanto, essa seria a inversão dos mitos fundantes do cristianismo nos marcos da teologia cristã. Mas, a culpabilização se torna universal em termos seculares no capitalismo. Para Hinkelammert, um bom exemplo é o relato de Benjamin Franklin, citado por Max Weber (2001), como exemplo do espírito do capitalismo. Nessa passagem, Franklin dizia que dinheiro produz dinheiro e que tempo é dinheiro. No entanto, quem não faz o seu dinheiro se multiplicar é culpado, responsável, assassino das libras (FRANKLIN apud WEBER, 2001, 26-27). Hinkelammert afirma que quem desperdiça a possibilidade de lucro tem culpa: “não maximizar os lucros é violação do interesse geral e, como tal, assassinato” (2008, p.141). A ortodoxia cristã está totalmente esvaziada, mas, secularizada, é o paradigma da religião do capitalismo. Agora a religião do capitalismo é a religião condicionante de todas as religiões, e se pretende universal.

Löwy questiona os motivos pelos quais tal religião produz a universalização do desespero. Há diversas possibilidades de resposta. Uma delas é que o sistema reduz a maioria a “condenados da terra”. Culpados não têm esperança de redenção, pois o Deus da religião capitalista não tem piedade de quem não tem dinheiro (LÖWY, 2007, p.184). O Capitalismo é a “ruína do ser”, em que ser é ter, na relação de consumo, e mesmo a qualidade das relações humanas é mediada pela quantidade de mercadorias ou do valor monetário.

Sem esperança de expiação, na religião capitalista, a única solução parece ser intensificar o sistema, na expansão do mercado capitalista e na acumulação da mercadoria. E isso só agrava o desespero (2007, p.185). Considerando-se natural e necessário, não admite alternativas de futuro, parecendo irreversível. Löwy esclarece que são hipóteses. Não são contraditórias, nem excludentes, mas não há indicações explícitas no texto de Benjamin que permita escolher uma.

Como vimos, na teologia da libertação, esta temática está plenamente presente, articulada em especial pelo conceito de idolatria. O desespero vem da experiência de viver submetido à lógica que produz necessariamente a morte. Sempre sacrifica uma parte, em especial a mais pobre, como responsável por sua miséria e exploração. Uma exploração que é vista como necessária, boa, fértil, produtora de futuro melhor. Hinkelammert mais uma vez recorre ao exemplo de Hayek, que afirmou que algumas vidas podem ser sacrificadas, na perspectiva de um futuro:

Uma sociedade livre requer de certas morais que em última instância se reduzem à manutenção de vidas: não à manutenção de todas as vidas, porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas. Portanto, as únicas regras morais são as que levam ao

“cálculo de vidas”: a propriedade e o contrato (HAYEK, 1981 apud HINKELAMMERT, 2008, p.61).

É expressamente o sacrifício humano que assegura a vida futura. Esse sacrifício do qual se trata é o realizado pela exploração, exclusão e a destruição da natureza. Ele compreende como um sacrifício fértil, portanto, necessário e justificado. “Porém o cálculo mesmo, que oferece, é perfeitamente mítico. Se calcula a morte presente em relação a um futuro desconhecido e vazio, que se promete. A morte aplicada real é compensada por uma vida perfeitamente irreal no futuro.” (HINKELMMERT, 2008, p.61). Um cálculo completamente arbitrário trata as mortes reais do presente como compensadas por promessas irreais de vida no futuro. O resultado é assassinar para não ser assassino, e é preciso seguir sacrificando para comprovar a eficiência de sacrificial do sacrifício humano que se está realizando. É a mesma lógica presente nas políticas de austeridade (capítulo I). Claro que uma lógica culpabilizante da vítima é desesperadora para todos. A conquista do objetivo prometido é necessária para que todos não se revelem como assassinos. Ocorre uma enorme liberação de agressividade, para que o sacrifício alcance seu objetivo e não se desvele como assassinato. Sacrificar mais, para que a morte pareça ter sentido, isto é, depois de matar Ifigênia, Agamenom precisa conquistar Troia. Não dá para viver com a derrota da guerra e a memória do assassinato.

Haveria a possibilidade de reconhecer seqüências históricas nas quais as sociedades continuamente sacrificam aos deuses com igual arbitrariedade.

Al dios Baal se sacrificaba el hijo primogénito, para asegurarse que el dios diera fertilidad. Agamenon sacrificó su hija primogénita para que la diosa le asegurara la conquista de Troya y con eso la vida dominante de los griegos. El Gran Inquisidor sacrificaba a los herejes para salvar la vida eterna de su gente. Hoy hacemos el cálculo de vidas futuras aseguradas por la muerte actual (HINKELAMMERT, 2008, p.63).

As abordagens seguem a mesma estrutura, mas, em comum, também se destaca a característica da irracionalidade que é apresentada como necessária para a vida, dentro da lógica morte-vida. Também o Capitalismo precisa cumprir suas promessas de que o progresso assegurará uma vida melhor e, para isto, libera grande energia violenta, agressiva. Suas quinquilharias tecnológicas e as mercadorias são antecipações do futuro prometido que justificam o assassinato que se promove no presente como sacrifício.

Para Hinkelammert, ainda haveria uma outra dimensão do sacrifício em seu aspecto de desespero. “Esta sacrificialidade aterroriza e pretende conquistar desta maneira a submissão das pessoas à ordem que se declara imutável” (HINKELAMEMRT, 2008, p.64). Quem duvida do capitalismo e de suas leis deve saber o que lhe espera se resolver duvidar de forma ativa,

rebelando-se. É importante estar submetido, dentro das regras do capitalismo. É uma civilização que se sustenta sobre o assassinato de seus membros: “A globalização se transformou em um Moloc: devora os seus filhos” (HINKELAMMERT, 2008, p.66).

Perceber o circuito sacrificial supõe uma perspectiva teológica que não tem seu objeto de reflexão na religião institucional ou em Deus. Mas é compreendida como uma “hermenêutica” da história que discerne os ídolos da morte e a força espiritual de luta pela vida, em especial na crítica do “espírito do capitalismo” e a fascinação que esse sistema econômico-social exerce sobre as pessoas no mundo globalizado. Sem o desmascaramento e crítica do seu caráter religioso sacrificial não é possível desmascarar essa fascinação que culpabiliza, oprime e supõe-se sem escapatória. Benjamin afirma que nesta religião não se tem a possibilidade de “recusa de aderir a ela” (2013, p.22).

O capitalismo mundializado neoliberalismo leva esta tese ao extremo e universaliza sua religião. Sua religiosidade e promessa de salvação são onipresentes hoje, mesmo após os efeitos desastrosos da globalização. Mas a promessa segue, e o mercado continua sendo a instância mediadora da salvação. “O capitalismo surge com a pretensão de ser instância de salvação (HINKELAMMERT, 2008, p.113). O amor ao dinheiro e o amor ao próximo chegam a ser o mesmo, Deus e Mamón se identificam.

Es una teología, que modela la buena conciencia a aquellos que están destruyendo nuestro mundo y que no quieren tolerar ningún cambio. De hecho, la salvación que promete es la renuncia a la salvación hasta post mortem. Es el amor al prójimo del corazón endurecido. Destrozan el mundo y siguen creyendo que le están haciendo un servicio a la humanidad (HINKELAMMERT, 2008, p.115).

O fetichismo é justamente o espaço para “deixar morrer”, de forma “legítima, é onde o poder político torna-se espaço de “matar legitimamente”, em nome de um valor transcendental, uma promessa de futuro da qual se pode apenas supor (ou realizar uma aposta de fé) (HINKELAMMERT, 2008, p.166).

Para Hinkelammert, Benjamin se equivoca quando sustenta que o capitalismo é religião sem dogma ou teologia. A própria ciência seria a teologia da Modernidade e, da mesma maneira, seria a teologia do capitalismo. É teologia por incorporar aos seus pressupostos o deus metafísico do período medieval. Ele diz que

El culto del capitalismo se dirige al dios dinero y tiene como teología las ciencias empíricas. Pero esconde tanto a su dios como a su teología. Como el capitalismo es cristianismo transformado, también lo son las ciencias empíricas. Hay una teología de la razón instrumental, sin la cual no podría existir siquiera.

Pero es teología de un dios falso. Teologiza el mito del dios metafísico (HINKELAMMERT, 2008, p.168).

Desse modo, discorda da ausência de teologia por considerar que a ciência burguesa ocupou o papel que antes era reservado à teologia incorporando conceitos transcendentais de onisciência e causalidade. A ciência moderna busca a objetividade do mundo, que é uma conclusão teórica, isto é, a noção de objetividade é uma derivação a partir da experiência (2008, p.147). Naquilo que designamos como teórico, incluímos todas as dimensões do pensamento, também o pensar mítico.

Para ele, a dimensão mítica está presente em toda forma de pensamento, assim como a dimensão transcendental. Os cientistas empíricos tratam do que sabem bem:

Sin ser omniscientes, saben muy bien lo que vería un ser omnisciente. Lo saben por proyecciones al infinito. Por eso, de alguna manera sostienen la participación de la omnisciencia. Pero estas proyecciones siempre apuntan más allá de la *conditio humana*, de la contingencia y de la muerte. Son otra forma de reflexión transcendental (HINKELAMMERT, 2008, p.166).

Os mitos tratariam dessas relações de projeção e participação além da condição humana, como onisciência (de Deus ou da Ciência), sem que o cientista se dê conta de que se trata de uma dimensão do pensar, desenvolvendo um mito apologético da razão instrumental. A apologia decorre da reflexão transcendental, não da “constatação empírica”. Torna-se também ortodoxia cristã transformada, tendo o Deus medieval como instrumento heurístico de suas próprias teorias.

Para não parecerem transcendentais, mas sim puramente empíricas, consideram como simples instrumentos para o saber. Hinkelammert considera isto completamente irrelevante, uma vez que o importante é que haja necessidade de elementos transcendentais para fazer ciência empírica. São elementos imprescindíveis da ciência, estão em seu interior. Como exemplo, evoca textos do economista Milton Friedman no qual apresenta sua teoria de consumo dizendo que:

Consideramos en primer lugar el comportamiento de una unidad de consumo en condiciones de certeza absoluta. Suponemos que conoce con certeza la cantidad exacta que percibirá en cada uno de determinado número de períodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada período y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado (FRIEDMAN, 1973, p.22).

Do fragmento, Hinkelammert analisa o “efeito da incerteza” e a necessidade de supor o conhecimento exato. No primeiro momento, analisa-se com o pressuposto da “certeza

absoluta”, em que temos uma situação sem ricos. Esta análise abstrai a condição humana no sentido de sua contingência e morte. Neste sentido, a teoria econômica de Friedman inicia-se com uma reflexão referenciada em seres humanos que não estão submetidos à incerteza. Hinkelammert indica que no período medieval europeu também se analisa a realidade empírica baseadas na elaboração transcendental do paraíso, uma situação sem contingência, incertezas e morte.

Depois de introduzir o princípio da certeza, a teologia da ortodoxia inclui a incerteza como queda (depois da queda, do pecado). Na ciência moderna, trata-se de um instrumento, um recurso para o conhecimento que, sem dúvida, se for considerado em sua “substância” (não como simples analogia), nos remete novamente ao paraíso medieval sem incertezas. A ciência econômica elabora leis para uma vida sem morte, sem incerteza, sem contingência, considerando-as como construções legítimas. Por conseguinte, muitas vezes torna-se difícil distinguir entre as teorias e as construções mentais como modelos de perfeição. Essa diferença, na prática científica, parece ser muito pouco relevante (2008, p.170).

Assim, a própria ciência empírica é a teologia da Modernidade e do capitalismo. Concebe vida sem morte, um ser onisciente e poderoso, modelos de perfeição, como parte da religião capitalista e de seu culto. É um tipo de teologia secular (HINKELAMMERT, 2008, p.173), que escondendo seus mitos os quais projetam modelos de “vida sem morte” e ocultam a necessidade de sacrifício promovida pelo fetiche.

Esta dimensão do fetichismo, que é racionalmente compreensível, permanece, na prática, ocultada. Seu aspecto idolátrico de gestor arbitrário da morte nem sempre é percebido, uma vez que a razão instrumental não tem quadro categorial para tal. Supõe um tipo de teologia que o desvele. Talvez seja este um dos sentidos que leva Benjamin a afirmar que “o quarto traço dessa religião é que seu Deus precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilização. O culto é celebrado diante de uma divindade imatura; toda representação dela e toda ideia sobre ela viola o mistério de sua natureza” (BENJAMIN, 2013, p.22).

Löwy prossegue a análise de Benjamin perguntando se haveria no fragmento alguma indicação de possibilidades de escapatória do capitalismo. Mesmo que não haja explicitada nenhuma alternativa, é possível deduzir algumas hipóteses, entre as quais destacamos a seguir. Seria possível uma reforma da religião capitalista? Benjamin diz ser impossível, uma vez que não caberia nenhum tipo de reforma, nem mesmo pessoal.

Mesmo o ateísmo não seria uma solução de alternativa, pois não adianta negar individualmente esta religião, uma vez que seus deuses continuariam a agir na sociedade enquanto sistema. Löwy (2007) indica que Gustav Landauer reflete, na página seguinte de

onde Benjamin retira uma citação (provavelmente lida), que o Deus (dinheiro) tornou-se tão poderoso que não se pode aboli-lo com uma reforma.

Outra hipótese apontada por Löwy seria a proposta do “super-homem” de Nietzsche. Entretanto, Benjamin indica que o super-homem nietzschiano é o primeiro fiel da religião capitalista, vivendo-a plenamente como culto. Ele “não questiona a culpabilidade e o desespero dos humanos, abandona-os à própria sorte” (LÖWY, 2007, p.186).

Entre as hipóteses de escapatória que Löwy elabora a partir do texto de Benjamin, duas chamam a atenção por sentidos diferentes. A primeira, relaciona-se à ideia de uma possível saída “para fora” do capitalismo, uma “marcha a pé” de retirada. A citação de Benjamin refere-se ao trecho que propõe que realizar qualquer crítica ao capitalismo supõe abandonar a sua esfera de eficiência. Dentro dela, o capitalismo é capaz de absorver qualquer crítica (p.187). Poderíamos pensar, nos marcos desta pesquisa, que uma saída “para fora” abre-nos uma possibilidade de reivindicar uma crítica de sua totalidade (de aspecto sacralizado, isto é, a necessidade de sua “crítica da religião” como “primeira crítica”) e, junto, afirmar que é preciso sair do quadro teórico do próprio capitalismo, isto é, da Modernidade?

A segunda hipótese que consideramos tem como referência o socialismo libertário de Landauer, entendido não como futuro, mas um socialismo como volta, conversão. É o mesmo termo que Benjamin utiliza para criticar Nietzsche (super-homem rejeita a conversão) e Marx (socialismo não é mais do que capitalismo que não se converte). O conceito de conversão “significaria ao mesmo tempo interrupção da história, metanoia, expiação, purificação e...revolução” (LÖWY, 2007, p.188).

É interessante notar que a própria ideia de revolução como transformação da linha de continuidade entre passado-presente-futuro é um traço fundamental da modernidade. Na modernidade capitalista, “tudo é continuação e prolongamento, consagração e desfechos, sem rupturas nem desordens” (BENSAÏD, 1997, p.274). Bensaïd diz que o capitalismo, como tirania sem rosto do capital, é um fetiche autônomo que cria uma realidade em que

seu mundo de sedução e sortilégios é encantado e invertido, fantasmagórico: um universo de servidão ofuscada. A alienação religiosa, pela qual o homem projeta sua essência terrestre em uma representação celeste, se move no politeísmo fetichista da mercadoria. Fabrica-se ‘mais mitos em um só dia que se podia fabricar antes em um século’ (Marx) (BENSAÏD, 1997, p.274).

Com uma percepção um pouco diferente, Bensaïd reconhece no funcionamento do capitalismo uma dimensão religiosa referenciada no fetiche da mercadoria. E cita uma carta de Marx para relacionar a religião capitalista com a produção desenfreada de mitos que referenciam o mundo encantado e invertido, que funciona na sedução de seus feitiços. Marx

não utiliza, nessa breve citação, o mesmo conceito de mito que estamos desenvolvendo, mas com certeza aponta a contradição de uma sociedade moderna que se pretende puramente racional.

Perguntando-se como “derrubar os pequenos deuses sorridentes que proliferam a cada rotação do capital, que se fortalecem da acumulação do trabalho morto e dançam incessantemente sua sarabanda [dança] infernal” Bensaïd afirma que “para vencer o sortilégio da mercadoria”, é necessário “um momento de exceção”, de recusa, de sonho furtivo, uma sombra de liberdade, a decisão de romper com as leis (1997, p.274-275).

Se, em Benjamin, a escapatória dessa religião é uma revolução, entendida não como continuidade, mas como interrupção da história, e também como metanoia, mudança de mentalidade, conversão, é porque é necessário questionar e alterar suas apostas de fé. De que tipo de compreensão de fé se trata?

De acordo com Casanãs, em “*A Luta dos Deuses*”, é preciso superar a ideia de que fé é crer em um conteúdo, uma vez que é muito mais do que esquemas doutrinários (in RICHARD, 1982, p.165s). Mesmo no mundo contemporâneo, a fé não é irrelevante ou inocente (1982, p.177). Um conceito de fé que expressa tal superação pode ser a ideia de “fé antropológica”, como proposto pelo teólogo da libertação uruguaio Juan Luis Segundo (2000), que influenciou a Escola do DEI. Trata-se de um tipo de fé, como atitude constituinte do ser humano, que antecede a confessionalidade, expressando uma confiança fundamental que articula seu eixo de compreensão da vida. Tanto na religião do capitalismo como no pensamento crítico que a questiona haveria um tipo de estrutura de fé que não tem diretamente a ver com religião, ou não, com profissão racional de dogmas, mas, independentemente (ou anteriormente) de sua formulação dogmática ou teológica, organiza a vida das pessoas.

Poderia ser entendida, também, não de forma contraditória, apesar de diferente, nas apostas sobre o transcendente e/ou imanente, como afirma Goldmann, para quem o ato de fé é o fundamento comum da epistemologia agostiniana, pascaliana e marxista, mesmo que se tratem de três tipos de fé essencialmente diferentes no que se refere à evidência do transcendente, da aposta sobre o transcendente e aposta sobre uma significação imanente (GOLDMANN, 1959, p.99; 104). A aposta é fundamental para romper com a lógica evolucionista e determinista do positivismo burguês, como um componente necessário do pensamento revolucionário. Bensaïd diz que, tanto na religião do deus escondido como na política de eventos improváveis, a “obrigação de apostar define a condição trágica do homem moderno” (1997, p.294).

Quem questiona o capitalismo fez uma outra aposta, divergente. Resistindo ao poder e ao fatalismo, profetas, heréticos, dissidentes, insubmissos e outros, frequentemente estão errados ou enganados. A aposta não é nenhuma garantia de vitória ou de verdade. Mas é uma construção racional na perspectiva da vida em sua história. Em perspectiva similar, Goldmann afirma que

Être homme, c'est engager sans réserve son existence sur l'affirmation éternellement improuvable d'une relation possible entre le donné sensible et le sens, entre dieu et la réalité empirique derrière laquelle il se cache, relation qu'on ne peut démontrer et sur laquelle cependant il faut engager son existence tout entière¹⁰⁴ (1959b, p.188).

Ser humano é engajar toda existência, sem reservas, na vida. É a aposta diretamente vinculada com o sentido que se concede à vida. Para Goldmann, “a fé é fundamentalmente a expressão do paradoxo do homem e de sua condição” (1959b). É a condição de desvencilhar das “contingências individuais, históricas e sociais que o vincular a tal ou tal religião precisa, ou mesmo às religiões positivas em geral” (LÖWY; DIANTEILL, 2009, p.158-159¹⁰⁵). Assim, a fé é uma certa “atitude total, que se refere aos valores transindividuais, e que engloba simultaneamente, em uma unidade orgânica, “a compreensão da realidade social, o valor que a julga e a ação que a transforma” (GOLDMANN, 1959, p. 99).

Dessa forma, assim como “divergentes” realizam uma aposta de fé, aqueles que vivem no sentido geral da vida sob a religião capitalista também o fazem. Renovam essa aposta, engajando sua vida inteira numa promessa de futuro realizado nos marcos da compreensão capitalista. Pode ser compreendida de duas maneiras: na adesão à perspectiva de ser humano pelo consumo de mercadorias (uma aposta existencial que engaja a vida integralmente) e na confiança de que o progresso é necessariamente bom, positivo, redentor e realizável até sua plenitude, concretizado pela ciência que resolverá todos os problemas humanos (como também os da crise ecológica, por ex.) e pelo mercado providente.

A crítica da primeira perspectiva desenvolve-se pela crítica do fetiche (da mercadoria, do capital, do mercado), com a autonomização, a alienação e a submissão da vida humana concreta, presente tanto em Benjamin como na Teologia da Libertação. Na Escola do DEI, a religião do fetiche é idolatria, que reproduz a lógica do sacrifício, em que a culpa e a dívida perante Deus conduzem a uma prática salvífica que aceita como necessários a morte e o

¹⁰⁴ “Ser humano é engajar sem reservas sua existência sob a afirmação eternamente improvável de uma relação possível entre o dado sensível e o sentido, entre deus e a realidade empírica última na qual ele se esconde, relação que não se pode demonstrar e sobre a qual, entretanto, é preciso engajar sua existência toda inteira” (tradução livre).

¹⁰⁵ Löwy considera curioso que os estudos sobre a fé e a religião em Goldmann tenha tão pouca repercussão na Teologia da Libertação.

sofrimento de alguns (ou muitos). É um debate teológico referenciado em certos marcos míticos.

Também está presente tanto em ambos a crítica do progresso como ambíguo, como ilusão de contínua produção do bem, mas com rastro de morte e destruição. Na Teologia da Libertação aparece como reflexão sobre o messianismo e a encarnação, na qual Deus se faz homem. Deus, na história, esvazia-se de sua divindade e assume em plenitude a condição humana limitada. A dignidade humana não está em ser perfeito como Deus, mas em Deus ser capaz de se esvaziar, assumindo os limites da condição humana. O erro e o recomeço são aspectos de limitação sempre presentes no humano. Assim, aponta a crítica da razão utópica, compreendendo a problemática dos limites da condição humana, e também seu potencial de ser diferente, um potencial explosivo de transformação da realidade. É um debate teológico referenciado em categorias míticas.

A crença de que “Deus se fez homem” torna-se um fato “secular”, antropológico. As diversas compreensões desse fato mítico geram conflitos reais, na vida secular. Hinkelammert acredita que, ao mesmo tempo em que as grandes emancipações da modernidade derivam desse referencial (o ser humano se torna critério sobre Deus), encontram no cristianismo ortodoxo seu ferrenho inimigo. “O cristianismo produz as heresias para condená-las depois. Por isso, essas emancipações, que ainda estão em curso, não são cristãs, mas surgem porque Deus se fez homem” (HINKELAMMERT, 2008, p.07). Como fato, não é um fato no sentido das ciências empíricas. É fato porque se impõe na compreensão do mundo. É um fato categorial: “produto da vida real e elabora miticamente suas formas divinas correspondentes. Sociedades e seres humanos se autorreflexionam no meio e por meio de suas formas divinas” (HINKELAMMERT, 2008, p.17).

A razão mítica está articulada à razão instrumental. Os mitos tornam-se “marcos categoriais de um pensamento frente à contingência do mundo, isto é, frente aos juízos vida/morte” (2008, p.53). Não são categorias típicas da racionalidade instrumental, como os princípios de causalidade. Aparecem além da razão instrumental, em especial quando a irracionalidade da razão instrumental se torna evidente. A “irracionalidade do racionalizado” surge como ameaça à vida. Os mitos são marcos categoriais que enfrentam a contingência da vida frente à morte. Podem também negar as ameaças à vida ou que assumir o caráter sacrificial, celebrando a morte como vida. Aparecem no interior do pensamento humano. Não é opção não tê-los. A morte é a catástrofe da vida e faz com que o sentido da existência seja sempre uma questão em aberto. Os mitos servem como marcos para as apostas existenciais.

A Modernidade articula tantos mitos como qualquer sociedade anterior, produzindo mitos novos na transformação dos mitos anteriores. Hinkelammert indica uma “nova magização” do mundo. Cria o mito da secularização para combater outros mitos e ocultar os seus. Seu grande mito (entre outros) é o mito do progresso, sendo a alma mítica do mundo moderno. “O progresso é infinito, não há sonhos humanos cuja realização não prometa. É o conjunto de ciência empírica, laboratório, tecnologia e mercado” (HINKELAMMERT, 2008, p.56). Esta construção mítica é fundamental para fomentar coesão social pela criação de culpabilidades (2008, p.174).

O método para analisar o mundo mítico com certeza é um tipo de teologia, que pode entender, criticar, avaliar e discernir entre os deuses do céu ou da terra que submetem os seres humanos (como um fetiche idolátrico, na religião capitalista). Não é um debate “inocente”, pois esses deuses e sua religião capitalista provocam mortes reais. São uma criação humana que se torna uma ameaça à vida. Também não é um debate teológico “tradicional” reduzido a qual Deus é verdadeiro (e por isto poderoso), se o Deus cristão ou o Deus do capitalismo (não é um jogo de espelhos). É uma reflexão sobre que tipo de deuses pode ser verdadeiro para os seres humanos e o critério fundamental para o discernimento está na vida humana, não nos conceitos celestiais.

Afirmar a dignidade absoluta do ser humano, em especial da vítima sacrificada no sistema, é a condição para criticar a lógica do sacrifício e do Deus/fetiche que exige submissão. A dignidade humana é o critério para a crítica teológica do capitalismo como religião. Esse tipo de pensamento teológico capaz de desmascarar os mitos fundantes de sistemas sociais não se enquadra nas classificações tradicionais de ciências sociais e humanas, nem da teologia. Por isso, Hinkelammert propôs provisoriamente o nome de “teologia secular” (2008) ou “teologia profana” (2012a). O discernimento dos deuses não segue um critério religioso, mas um julgamento ético das possibilidades de vida dos sujeitos humanos. É um critério de julgamento humano, referenciado na vida humana. Também a idolatria não é um conflito religioso, pois é um conflito entre o subjugamento do ser humano em nome de deuses ou da possibilidade de seu processo de libertação. “Não é um conflito religioso, mas tem uma dimensão religiosa” (HINKELAMMERT, 2008, p.49).

Essa análise permite ver o funcionamento das lógicas religiosas e da noção de sagrado fora do campo estrito do religioso. O mundo moderno secularizado não deveria ser visto como um mundo sem o sagrado, mas sim como um mundo em que o sagrado se desloca dos templos religiosos tradicionais para o sistema de mercado. Dessa forma, temos uma espiritualidade

“secular” e a perspectiva de uma teologia “secular”, que também pode ser ateia, não dependendo de nenhuma confessionalidade.

Vale destacar que, para Hinkelammert, seria uma possibilidade de reflexão. Ela é autônoma, mas não é obrigatória. Pode haver imaginações paralelas com a mesma validade (2008, p.121). Bensaïd, no livro “*Fragments Mécréants*” (2005), apresenta uma proposta parecida, em um contexto mais limitado. Ele reflete sobre a “*atheologie*” como um dos frutos do Iluminismo em sua faceta mais burguesa. Bensaïd utiliza conceitos de Charles Péguy para reivindicar a necessidade do ateísmo frente à absolutização do uso burguês da razão como única forma válida. No entanto, certo tipo de ateísmo é aburguesante, por deixar de criticar o fetiche como religião no capitalismo.

Nesse contexto distinto, Bensaïd indica a necessidade de superar o combate binário entre fé e razão, discutindo o “desencantamento” a partir da hipótese da necessidade de crer do ser humano, isto é, da condição humana que leva necessariamente a apostas de fé (2005, p.52). Bensaïd propõe uma aliança entre teologia e materialismo histórico, recorrendo a uma “mitologia racional” contra as loucuras da mitologia mística, e uma espécie de “teologia negativa” para análise do mundo do fetichismo da mercadoria, que mascara suas formas sagradas de modo profano, ou teologia profana (por exemplo, Benjamin e Bloch) para a análise pela razão do fetichismo (BENSAÏD, 2005, p.66) e do espírito de uma época sem espírito que impõe uma teologia fetichista (2005, p.82).

Para Bensaïd, é um tipo de reflexão filosófica necessária como contínua crítica da religião em um mundo onde novas formas de religião surgem (e outras antigas continuam a provocar conflitos e mortes). É necessária, pois quando “a crítica profana reflui (...) cede terreno a uma crença onde velhos ídolos e novos fetiches se juntam em oração. (...) Para que o outro mundo, tão necessário, se torne enfim possível, está na hora de reunir todas as heresias e todas as descrenças” (BENSAÏD, 2005, p.84).

O que Bensaïd propõe é um tipo de análise racional sobre a teologia do fetiche e a refutação da religião capitalista, possível pela divergência de seus fundamentos. Bensaïd propõe uma mitologia racional, mas não formula a crítica da razão mítica. Parece que não seria possível uma mitologia formulada pela razão instrumental, mas somente o seu contrário. A mitologia, estudada racionalmente, é o principal objeto da teologia secular de Hinkelammert:

Se trata de la crítica de la idolatría, de dioses falsos. Pero el criterio de verdad de esta crítica es secular, es humano, no es religioso. Si el ser humano es el ser supremo para el ser humano, resulta esta crítica de la religión. Pero esta crítica de la religión es a la vez el paradigma de toda crítica a la razón mítica (HINKELAMMERT, 2008, p.231).

O discernimento dos deuses vem da tradição judaico-cristã e está mesmo nas origens da própria teologia da libertação. Uma teologia que não se pautou pela alternativa ateísmo/teísmo, mas pela lógica idolátrica que controla a vida/morte. Em geral, vinculou a idolatria com os deuses da terra que impõe seu domínio e submetem o ser humano. Esse é uma das principais contribuições e convergências da teologia da libertação com a tradição crítica de Marx.

CONSIDERAÇÕES

O capitalismo neoliberal globalizado leva ao extremo suas teses, reforçando sua religiosidade e sua teologia endógena. O discurso de “austeridade” é mais que uma metáfora. Todos os dias, as contradições do sistema são evidentes: a sedução do consumo, da tecnologia, das promessas do progresso continua a gerar adesão de muita gente que tem motivos de sobra para se rebelar. Mesmo com a exclusão, a opressão, a exploração, a repressão, com as mortes de cada dia, com a crise social, econômica e ambiental, o capitalismo permanece ampliando sua globalização mundo afora. A diversidade de vítimas (trabalhadores, desempregados, excluídos e oprimidos por raça, gênero, geração, sexualidade, cultura...) não abala a confiança no futuro promissor que advém do mercado capitalista.

A religião do capitalismo surge da contradição real da vida no seu sistema. Sua crítica existe. Seria pertinente? Se a religião oferece razões para viver e para morrer, como um modo de crer que instaura horizontes de compreensão da vida e do que ainda-não-é, a crítica da religião, como disseram, é a crítica primeira. Benjamin disse que a teologia é o espírito sem o qual não se vence.

É possível comparar o capitalismo com religião? Procuramos demonstrar que mesmo em sua autocompreensão secular, a dinâmica de funcionamento do próprio sistema se contradiz. Não apenas a linguagem religiosa está presente nos discursos políticos e econômicos, como nas políticas de Autoridade, mas no próprio funcionamento do seu modo de produção que na mercadoria oculta o sofrimento e a exploração do trabalhador, gerando um enfeitado mundo do consumo através do qual as pessoas são julgadas e desafiadas a se realizarem enquanto pessoas. Um desafio de morte e de desespero, em que ricos e pobres (sempre mais os pobres do que os ricos) submetem-se a uma dinâmica de trabalho como valor em si que mobiliza para o consumo, sendo a culpa de sua insatisfação, frustração ou exclusão do mercado sua exclusiva responsabilidade.

Nesse sentido, o capitalismo se vê na perspectiva da sua luz racional, da iluminação do progresso, da promessa de futuro melhor para todos, no brilho que seduz para o consumo. Mas esta sua autoimagem iluminada esconde e oculta as sombras de suas mazelas. Para entendê-lo nessa contradição, devemos pensá-lo no quadro teórico da Modernidade, não considerando apenas sua ideologia, mas a visão divergente que denuncia que constante e inseparavelmente modernidade e barbárie se realizam juntas. A partir dessa constatação, percorremos a revisão de três conceitos fundamentais: o secular, a razão e a religião.

Rever o paradigma da secularização rapidamente indica a complexidade do tema, no qual cada vez mais se percebe que laicidade e secularização não são, como se pensa, necessariamente o fim da religião. Enfim, a própria estrutura da Modernidade, como esperança de realização, cria, associada à racionalização progressiva que abole as religiões tradicionais enquanto sistemas de significações e motor dos esforços humanos, uma estrutura afim à religião, uma utopia que ilumina e seduz pela sua promessa de futuro. A revisão das categorias da razão, na perspectiva da ampliação da compreensão da racionalidade humana, apoiada em diferentes correntes divergentes da exclusividade da razão instrumental, permite-nos ampliar os horizontes de plausibilidades racionais, em especial, nesta pesquisa, ao buscar uma racionalidade abrangente que não exclua por opção ideológica as categorias míticas. Por fim, nesta tarefa de revisão, problematizar o tema da definição de religião demonstra que um longo caminho já se percorreu na tentativa de encontrar um método coerente com nosso objeto de estudo. O destaque está não só na revisão da associação entre religião e sagrado, mas também em uma compreensão da religião que não restrinja ao espiritual ou à vida privada as possibilidades da vivência religiosa. A análise teórica permite-nos afirmar que o quadro categorial moderno dificulta a compreensão das relações entre capitalismo e religião. Desse modo, conceitos divergentes, pela sua criticidade, estão mais aptos a compreender essa relação.

De fato, na prática e na teoria temos diversas maneiras de associar o capitalismo como religião. Em nossa opção de delimitação, a compreensão dialética, na qual imaginário religioso e modo de viver se inter-relacionam e se influenciam mutuamente, permite identificar as bases sobre as quais se assentam a crítica do capitalismo como religião tanto na Escola do DEI, como em pensadores como Benjamin. Nesse sentido, permanece estimulante identificar fontes comuns, como as teses weberianas, a profecia judaico-cristã, a teoria do fetiche ou o romantismo presente nestas duas visões sociais de mundo. Também permanece como desafio continuar a compreender as similaridades e divergências na caracterização desta religião capitalista, que poderia mesmo estimular algum tipo de pesquisa prática (bem além de nossa proposta teórica).

É possível, então, definir o capitalismo como religião? Parece que nestas considerações valeria explicitar uma outra pergunta que antecede a esta, mas que permaneceu oculta (às vezes nem tão oculta assim), que seria, a quem interessa associar o capitalismo como religião? Reformular dessa maneira a questão norteadora do texto explicita que evidentemente a sociedade burguesa, moderna, ilustrada-positivista, que compreende o sistema capitalista como último estágio de desenvolvimento humano, não deseja encontrar religião no capitalismo e nem mesmo possui instrumental teórico para isto.

Para afirmar que o capitalismo é religião é preciso em primeiro lugar recuperar a capacidade dos que estão sendo vencidos nesta história de propor conceitos e redefinir categorias. É preciso recuperar da ciência moderna o “poder” de dizer o que é religião, por exemplo.

É preciso construir um pensamento contra-hegemônico a partir de outros lugares epistêmicos, como o local do sofrimento do subalterno, da vítima do sistema. É nessa perspectiva que, a “contrapelo”, Benjamin acusa o capitalismo de religião. É nesse local epistêmico que os teólogos da libertação vão subverter o que é religião e acusar o sistema por sua teologia endógena e denunciar a falsidade de seu ‘*deus absconditus*’ (expressão para o capital em ASSMANN; HINKLAMMERT, 1989, p.52). É preciso um olhar a partir daquele que sofre o sacrifício e não é capaz de reconhecê-lo como redentor.

O diálogo, com esta perspectiva, compreendendo o pensamento social crítico como colaboração entre ciências sociais e teologia, pode colaborar com o que Wirth chama de “construção de novos horizontes de plausibilidades, a partir das alteridades subsumidas e ocultadas pelo lento e longo processo de consolidação do sistema mundial em que vivemos” (WIRTH, 2013, p.139).

Neste trabalho, podemos elencar a importância da construção de horizontes de plausibilidade que considerem o mito, a religião, a teologia na análise da dimensão transcendente da vida humana, bem como apontar alguns desdobramentos que consideramos pertinentes para aprofundar os temas desta tese.

Em “*Para além do espírito do Império*” (2012), Rieger, Míguez e Sung discutindo sobre as relações entre política e religião (em um contexto de crítica ao espírito do capitalismo indicando seu aspecto “imperial”), destacam que o capitalismo encontra na sua transcendência com importante instrumento de dominação, através das seguintes funções:

- (a) fornece critérios para interpretar a realidade, estabelecer estratégias de ação e fazer juízos morais de acordo com seus valores e interesses; (b) impõe-se como horizonte de desejo – que revela os objetos que realmente merecem ser desejados – que seduz e encanta os povos em todo mundo, produzindo assim,

uma subordinação voluntária ao Império; (c) que, por ser um horizonte utópico e estar além da factibilidade histórica, nunca é completamente alcançado e, por isso, sempre está estimulando a busca da acumulação sem fim do capital e/ou do consumo ilimitado; e, ao mesmo tempo, coloca a culpa da não realização plena do que é impossível nos chamados “inimigos da humanidade”, assim justificando a exigência de guerra sem fim contra os que se rebelam ou resistem à “atração” do Império (SUNG; RIEGER; MÍGUEZ, 2012, p.134).

Os autores delimitam três funções, mas parece que a terceira poderia ser subdividida em dois itens específicos. São funções articuladas, portando acontecem juntas, mas subdividas permitem compreender melhor a importância da transcendentalidade da religião capitalista.

São tarefas que podem ser descritas em linguagem secular, mas que comportam em si a dimensão religiosa. A primeira característica (item a) indica a tarefa de fornecer critérios do que é a normalidade da vida, que é uma construção cultural e desdobra-se em elementos para o julgamento do correto e do reprimível, condenável. O segundo (item b) consolida um modelo de desejo, que atrai pelo seu fascínio e gera convicção sobre a forma como se vive. O terceiro (item c) indica seu caráter utópico, do qual decorre, na ilusão transcendental, um esforço necessário para alcançá-lo. Este esforço individual ou coletivo ignora a condição humana de finitude e desdobra-se em relações de vitimação. Juntos, permitem a elaboração de uma consciência ética de justificação, em que mesmo ações evidentemente más (morte, por exemplo), podem ser compreendidas em um horizonte de sentido em que, no conjunto, são geradoras de um bem (maior e/ou futuro). Este item contém também o processo de culpabilização, que entendemos constituir um quarto aspecto (“item d”), no qual todos são considerados culpados e em dívida em relação a algo. O tema da culpa/dívida/mérito está presente no cotidiano de todos. No entanto, a culpabilização atinge em especial quem não adere plenamente a esses critérios (por fracasso ou por opção divergente), que devem ser contidos por meio da violência sem limites pelas instituições de poder.

A crítica a esses elementos não significa necessariamente abolir a relação transcendental ou uma proposta de sociedade sem transcendentais. Como vimos, é o pressuposto de discernimento dos elementos míticos que fundamenta dimensões religiosas em que o ser humano é subjugado, humilhado, morto. É condição necessária, como crítica da religião como primeira crítica, para pensar a sério outros modelos de sociedade. A crítica do capitalismo como religião revela nos elementos seculares sua dimensão religiosa oculta: a promessa de redenção, o sacrifício, a adesão pela aposta de fé associada à adesão pela violência, culpa e busca de salvação. Tal crítica permite questionar a atual configuração

espiritual que move o capitalismo ao menos em quatro dimensões: política, ética, epistemológica e também religiosa.

A Escola do DEI, estudada como um setor da Teologia da Libertação diferenciado por articular intrinsecamente teologia e economia, desenvolveu uma reflexão teológica inovadora, que possui vários pontos de afinidade com certos marxistas heterodoxos, em especial com Walter Benjamin. Ao se utilizar categorias teológicas para compreender a perversidade da sociedade capitalista, renova-se o quadro de categorias críticas do sistema. O conceito de idolatria tornou-se uma importante chave de leitura para o sistema capitalista como sistema que produz uma “religião econômica”. A análise do capitalismo como religião (incluindo sua dimensão teológica e da experiência religiosa) aponta para a perspectiva de que a superação do sistema de exploração em vigor somente será possível conjugado com uma verdadeira “revolução espiritual” (SUNG, 2005, p.61).

Essa análise é necessariamente crítica, pois aponta um tipo de relação fundamentada em uma lógica sacrificial na qual um sistema criado pelo ser humano torna-se realidade ao preço da morte e sofrimento de seres humanos. Se o capitalismo é uma religião do fetiche, entendê-lo como tal não pode ser outra coisa que uma denúncia de seu caráter perverso, sustentado por sua “mística de morte”, ocultado por sua “teologia endógena”. Portanto, essa associação conceitual possui forte potencial crítico subversivo-emancipador, que pode ser aprofundado nas perspectivas política, epistemológica, religiosa e ética.

Na sua perspectiva **política**, a crítica do capitalismo como religião aponta a abertura implícita da ação política para a utopia enquanto proposta de outra realidade a ser construída e de suas consequências na elaboração de projetos históricos. Revelar a presença da utopia como fundamentação do político, bem como apontar o risco do sacrificalismo estrutural da ilusão transcendental não indicam a superação da mentalidade utópica, mas sim a denúncia de utopias destruidoras da vida humana. Incorporar a crítica da razão utópica permite a denúncia também das utopias alternativas que, pretendendo superar o capitalismo não rompem com a lógica da Modernidade que desconsidera a condição humana de finitude. Esta lógica entende que mesmo projetos alternativos ao capitalismo (como o socialismo) necessitam de certos sacrifícios, por confundir o projeto de emancipação humana como fim e não como meta. As consequências dessa crítica poderiam ser uma primeira linha a ser aprofundada.

Na sua perspectiva **epistemológica**, a crítica do capitalismo como religião permite uma compreensão mais profunda (e radicalmente crítica) da lógica implícita no funcionamento do capitalismo. Permite considerar seriamente intuições e pressupostos de Marx e de Weber, além

de outros pensadores heterodoxos. Para isto, desafia a revisão da racionalidade moderna em uma outra perspectiva: sua dimensão mítica.

Incorporar a crítica da dimensão mítica supõe ampliar o papel da razão humana e modificar profundamente a autocompreensão moderna de sua racionalidade, contribuindo para uma nova abordagem das teorias anticapitalistas. É necessário reconhecer a dimensão mítica para criticar os fundamentos míticos do capitalismo como religião. Enfim, incorporar a análise desta dimensão permite uma série de desdobramentos possíveis, como discutir o papel da fé como opção fundamental de sentidos (hegemônicos ou alternativos divergentes), como identificar a função dos mitos (em especial os religiosos) na fundamentação de utopias e projetos sociais e uma compreensão dos pressupostos mítico-teológicos.

Ainda na abordagem **epistemológica**, a proposta de um método de discernimento não religioso da dimensão mítico-teológica permite também desdobrar as relações entre racionalidade mítica e revolução (como em Mariátegui) e o debate sobre a afinidade entre mística e engajamento revolucionário. Fecunda também debates interdisciplinares de fato, como os fundamentos das racionalidades hegemônicas nas contradições entre racionalidade-irracionalidade, como no caso da “loucura da Modernidade”. O fato de termos dedicado boa parte desta pesquisa a questões epistemológicas indicam a pluralidade de possibilidades de desdobramento deste tema.

Parece bastante desafiadora a perspectiva de aprofundar as fontes comuns do anticapitalismo que critica o sistema como religião, tais como a teoria do fetiche que atravessa a obra de Marx, os conceitos weberianos apropriados sem nenhuma neutralidade axiológica, a importância da profecia judaica e o imaginário messiânico que se desenvolve na tradição judaico-cristã, as características de romantismo presentes em ambos... enfim, aprofundar estas relações de fonte comum permitiria relacionar as “visões sociais de mundo” (GOLDMANN) de ambos os grupos, o de teólogos da libertação latino-americanos do final do século XX e o grupo de marxistas heterodoxos do início do século XX.

A crítica do capitalismo como religião, em sua dimensão “específica” **religiosa**, tem evidentemente vários aspectos implícitos, que precisam ser mais bem estudados. Um deles, bem desafiador, é uma contribuição nos debates sobre a criação do conceito de religião e dos debates metodológicos do que pode ser considerado religião. Ao se desafiar a razão moderna a identificar a mitificação do discurso do Capitalismo, que se pretende racional, pragmático, científico, antirreligioso, mas que se sacraliza no fetiche, amplia-se novamente a reflexão sobre o religioso e o teológico na vida humana.

Uma segunda linha que supõe aprofundamento é a compreensão da Modernidade e do capitalismo como secularização, não da vida, mas da ortodoxia cristã que se universaliza como sacrifício moderno. Não é um tema necessariamente teológico, apesar de assim o suporem. Esta segunda abordagem desafia a teologia cristã e outros cientistas sociais a incorporar a tensão entre o cristianismo original e o cristianismo ortodoxo, a cristandade medieval (e contemporânea) como temas importantes. Compreender as inversões das categorias teológicas que interpretam os mitos religiosos no mundo ocidental, isto é, como fundamentos do cristianismo primitivo historicamente reformulados na elaboração dos conceitos teológicos dos quais derivam parte da mentalidade moderna, torna-se uma importante ampliação do horizonte de compreensão.

Por fim, ainda no “específico” **religioso**, esta apropriação e releitura de Marx e do marxismo realizada pelos teólogos da libertação é um convite fecundo para o diálogo entre diversas formas de pensamentos críticos anticapitalistas. Pensar a relação da teoria de Marx com a leitura secularizada dos mitos religiosos da tradição cristã fundante, crítica do sistema e profundamente humanista, permitiria uma estimulante maneira de compreender o método de Marx, em especial em sua crítica à religião.

A quarta perspectiva, a dimensão **ética**, a crítica do capitalismo como religião, contribui na explicitação do caráter desumano do capitalismo. A descrição do fetichismo é ao mesmo tempo análise ética e crítica radical de seu fundamento. A reflexão ética está inserida no domínio da ação humana que se pretende humana. Dussel chama de consciência ética a capacidade que se tem “de escutar a voz do outro, palavra transontológica que irrompe de além do sistema vigente” (1998b, p.65), uma vez que qualquer projeto humano supõe que é preciso poder viver.

Um sistema social como o capitalismo que se constitui em religião sacrificial, afronta eticamente “a exigência do dever-ser da própria vida” (DUSSEL, 2000, p.141). Desconsiderar essa implicação ética significa o ser humano caminhar para a não existência, como ao suicídio. Se, como afirma Dussel, “o viver transforma-se assim de critério de verdade prática numa exigência ética: no dever-viver” (2000, p.141), considerar que o capitalismo legitima como bem a exigência da morte humana, é aplicar-lhe um juízo ético negativo.

Na exploração capitalista, concentrar os meios de vida significa retirar de outros não só riquezas, mas também a possibilidade de viver. As decisões referentes ao acesso à divisão social do trabalho e à distribuição de renda, são, portanto, decisões sobre a possibilidade de vida ou de morte de sujeitos humanos. O problema ético está na relação entre necessidades e preferências, já que “diante de tais necessidades, aparece como exigência ética da possibilidade

de viver e como raiz da legitimidade de todas as legitimidades” (HINKELAMMERT, 1986, p.268). E, nesse caso, entender essa lógica na perspectiva de uma religião sacrificial permite considerar sua denúncia como idolatria, denunciar seu falso caráter divino, declarar o ateísmo frente ao fetichismo, enfim, subverter a dimensão sacra da “dominação ideológica através da qual os pobres aceitam o sistema de dominação como natural, óbvio, eterno” (DUSSEL, 1994, p.194). Desse modo, ao incluir a dimensão teológica da adesão aos consensos de dominação, evidencia-se o potencial ético-subversivo de qualquer espiritualidade e teologia libertadoras no horizonte das ações de superação do capitalismo. Surge como outra abordagem a ser aprofundada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 5ª ed., 2007.
- ABENSOUR, M. “Benjamin”, in RIOT-SARCEY, M. ; BOUCHET, T. ; PICON, A. *Dictionnaire des Utopies*. Paris : Larousse, 2002.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1944) *Dialética do esclarecimento*. R. Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGAMBEM, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____ *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____ *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____ *Homo sacer*. Belo Horizonte: UFMG, 2010
- _____ “Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro” (2012). Entrevista com Giorgio Agambem à Ragusa News de 16/08/2012, publicada no “*Blog da Boitempo*” em 31/08/2012, disponível em <http://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agambem/>, Acesso em 09/12/2013.
- _____ “Benjamin e o Capitalismo”, (2013). Disponível no “*Blog da Boitempo*”, em <http://blogdaboitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>, acesso em 09/12/2013.
- AGOSTINHO, A *Cidade de Deus* (parte I). Petrópolis: Vozes, 5ª ed., 2000.
- ALVES, R. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____ *O Que é Religião?* São Paulo: Loyola, 1999.
- ARANTES, P.E. *O Novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ANDRADE, L. M. *Religión sin redención: contradicciones sociales y sueños dispiertos em América Latina*. México: Taberna, 2ª Ed. 2012.

- ANZALDÚA, G. La consciência de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 13 (3): 320, setembro-dezembro/2005, p. 704-719.
- ARRAYA, V. “O Deus da aliança...Estratégica”, in RICHARD, P. (org.). *A Luta dos Deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- ASAD, T. *Genealogies of Religion*. Baltimore-London: Johns Hopkins Univ. Press, 1993.
- _____. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ASSMANN, H. “El Tercer Mundo evangeliza a las Iglesias”, in *Cuadernos de Cristianismo y Sociedad*, n.19, ano 2, outubro de 1975.
- _____. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*, 2a.ed., Salamanca: Sígueme, 1976.
- _____. La tarea comun de las ciencias sociales y la teología en el desenmascaramien-to de la necrofilia del capitalismo. In: TAMEZ, Elza; TRINIDAD, Saúl (Org.). *Capitalismo: violencia y antivida*. tomo I, San José (Costa Rica): Educa, (Col. Dei), 1978.
- _____. (org.) Carter y la logica del imperialismo. San José: EDUCA, tomo I, 1978 (b).
- _____. (org.) Carter y la logica del imperialismo. San José: EDUCA, tomo II, 1978 (c).
- _____. (org.) H. René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrificios. Petrópolis-Piracicaba: Vozes-Unimep, 1991.
- _____. *Crítica à lógica da Exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. S. Paulo: Paulus, 1994.
- ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- ASSMANN H.; MATE, R. “Introducción”, in MARX, K.; ENGELS, F. *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- ASSMANN, H.; SUNG, J. M. *Deus em Nós: O reinado que acontece no amor solidário aos pobres*. São Paulo: Paulus, 2010.
- AUDI, R. (org). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BADIOU, A. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BARTHES, R. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 11ª. ed., 2001.
- BAUBÉROT, J. “Laïcités” in: HERVIEU-LÉGER, D; AZRIA, R. (org.) *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : PUF, 2010.
- BAUBÉROT, J.; MILOT, M. *Laïcités sans frontières*. Éditions du Seuil : Paris, 2011.
- BAUBÉROT, J.; MATHIEU, S., *Religion, Modernité et culture au Royaume uni et en France*. Paris : Seuil, 2002.
- BAUDRILLARD, J. *La Société de Consommation*. Paris : Gallimard, 1970.
- _____. *Crítica de la economía del signo*. México: Siglo XXI, 2002.
- _____. “The Pyres of Autumn”, *New Left Review*, Londres, nº37, jan-fev.2006, p.5.
- BAUMAN, Z. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 7ª ed., 1994.
- _____. *Charles Baudelaire: Um lírico no auge do Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 3ª ed., 1994b.
- _____. *Rua de Mão Única: obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 5ª ed., 1995.

- _____ *Oeuvres*. Paris: Gallimard, v. 03, 2000.
- _____ *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.
- _____ “Teses sobre o Conceito de História”, in LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo. 2005.
- _____ *Paris, Capitale du XIXe Siècle: Le Livre des Passages*. Paris : CERF, 3^a éd., 2009.
- _____ *Critique et Utopie*. Paris: Rivages Poche, 2012.
- _____ *Capitalismo como Religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENSAÏD, D.; LÖWY, M. *Marxismo, modernidade e utopia*. S. Paulo: Xamã, 2000.
- BENSAÏD, D. *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*. Paris: Plon, 1990.
- _____ *Le pari mélancolique*. Paris: Fayard, 1997.
- _____ *Marx, o intempestivo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- _____ *Le sourire du Spectre: nouvel esprit du communisme*. Paris : Michalon, 2000.
- _____ *Fragments Mécréants: Mythes identitaires et République imaginaire*. Paris : Lignes, 2005.
- _____ *Un Nouveau Theologien, B.H. Levy : Fragments Mécréants 2*. Paris : Ligne, 2007.
- _____ *Os irredutíveis*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____ A Crise Capitalista: apenas um início (2009). Disponível em:
http://www.adital.com.br/jovem/noticia_imp.asp?lang=ES&img=N&cod=64882 Acesso em 15/11/2012.
- _____ *Le Spectacle, stade ultime du Fétichisme de la Marchandise : Marx, Marcuse, Debord, Lefebvre, Baudrillard...* Paris : Ligne, 2011.
- BERNARDO DE CLARAVAL, *Obras completas de San Bernardo*. Madrid: BAC, 1983.
- BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.
- BLOCH, E. *L'Esprit de l'utopie*. Paris: Ed. Gallimard, 2^a ed. revisada (1923), 1977.
- _____ *O Princípio Esperança*. Vol.1. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2005.
- _____ *O Princípio Esperança*. Vol.2. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2006.
- _____ *O Princípio Esperança*. Vol.3. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2006b.
- BOBINEAU, O.; TANK-STORPER, S. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.
- BOOF, L. *Depois de 500 anos que Brasil queremos?* Petrópolis: Vozes, 2000a.
- _____ *Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva, 2000b.
- BOSI, A. A vanguarda enraizada: O marxismo vivo de Mariátegui. *Estudos Avançados* 4(8) (1990), p.50-61.
- _____ *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- BOUDON, R. « Sociologie: les développements », *Encyclopedia universalis*, t.15, 1980, p.73-76.
- BOVAY, C.; CAMPICHE, R. *Croire en Suisse(s)*. Lausanne : L'Age d'Homme, 1992.
- BRASIL. Congresso. Câmara Federal. *Relatório da XV Conferência Nacional de Direitos Humanos: Violência e Cultura de Paz*. Brasília: Senado Federal, 2003.
- BRITO, E. J. C.; GORGULHO, G. (org.). *Religião ano 2000*. São Paulo: Loyola-PUC-SP, 1998.
- BULTMANN, R. *Nouveau Testament et Mythologie*. Genève : Labor e Fides, 2013.

- CANO, W. *Introdução à economia: uma abordagem crítica*. São Paulo: UNESP, 1998.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 4ª ed., 2000.
- CHIAPELLO, E ; BOLTANSKI, L. *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*. Paris : Gallimard, 1999.
- CHOLLET, M. « Les vertus supposées de la mortification », *Le Monde diplomatique*, version on ligne, mars 2012, Acesso em 08/02/2014, disponível em <http://www.monde-diplomatique.fr/2012/03/CHOLLET/47512>.
- COELHO, A. S. “Conhecer pelo sofrimento: aspectos da religião no conhecimento perspectivado em Veena Das”. In: SOTER. *Anais do Congresso da SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião* - v. 1, n. 1 (2012). – Belo Horizonte: PUC Minas, 2012.
- _____. “Aspectos do pensamento de Mariátegui e a perspectiva descolonial dos Estudos de Religião”, in: *Estudos de Religião*, vol. 27, n. 1 (2013). São Bernardo do Campo: UMESP, 2013.
- COMTE, A. *Système de politique positive ou Traité de Sociologie*. (Condensé par Christian Cherfils), s.l.: s.ed., (1851) 1912.
- CORREIO BRAZILIENSE, caderno 01, página 08, edição de 30/11/2012.
- COUTINHO, C. N. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- DAS, V. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. (Francisco Ortega a. Editor). Bogotá: Univers. Javeriana – Instituto Pensar, 2008.
- DEMO, P. *Introdução à Metodologia da Ciência*. São Paulo: Atlas, 2ª ed., 1990.
- DESROCHE, H. *L'Homme et ses religions : Sciences humaines et expériences religieuses*. Paris : Éditions du Cerf, 1972.
- DESCARTES, R. (1637) *Discurso sobre o Método*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DIANTEILL, E.; LÖWY, M. *Sociologías y religión : aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial, 2009.
- DIANTEILL, E. ; DELECROIX, V. *Cartographie de l'utopie : L'œuvre indisciplinée de Michael Löwy*. Paris : Sandre Actes, 2011.
- DUPRONT, A. *Qu'est-ce que les Lumières?* Paris: Gallimard, 1996.
- DUQUE, J.; GUTIÉRREZ, G. *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz J. Hinkelammert en sus setenta años*. San José: DEI, 2001.
- DURKHEIM, É. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, 16ª ed., 1967.
- DUSSEL, E. *América Latina y consciência cristiana*. Quito: Ed. D.Bosco, 1970.
- _____. *Por uma ética da libertação latino-americana: Política*. Loyola-UNIMEP, 1979, (vol. IV).
- _____. *Por uma ética da libertação latino-americana: uma filosofia da religião antifetichista*. Loyola- UNIMEP, 1980a (volume V).
- _____. *Filosofia da Libertação na América Latina*. 2ª. Ed. São Paulo: Loyola, 1980b.
- _____. *1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Ética comunitária*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.

- _____. *Teologia da Libertação: Um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbal: Desclée de Brouwer, 2001.
- _____. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In.: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.55-70.
- _____. *Política de la liberación: história mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- _____. “Meditaciones anti -cartesianas: sobre el origen del anti -discurso filosófico de la Modernidad”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: p.153-197, julio-diciembre 2008.
- _____. *Pablo de Tarso em La Filosofía Política actual*. 2010. Mimeo.
- DUSSEL, E. et alli. Êxodo: Paradigma sempre atual. *Concilium* (209), Petrópolis: Vozes, 1987.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EXAME, “Sacrifício é inevitável, diz o homem mais rico de Portugal”, *Revista Exame*, 1045ª edição de 22/07/2013, Acesso em 08/02/2014, disponível em <http://exame.abril.com.br/revista-exame/edicoes/1045/noticias/o-sacrificio-e-inevitavel>
- EXPRESSO, “Passos pede aos portugueses para serem "menos piegas"”. *Expresso.pt*, edição de 6 de fevereiro de 2012, Acesso em 12/03/2012, disponível em: <http://expresso.sapo.pt/passos-pede-aos-portugueses-para-serem-menos-piegas=f703170#ixzz3AJdWCdL3>
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FATH, S. *Dieu bénisse l'Amérique: La religion de la Maison Blanche*. Paris : Seuil, 2004.
- FEATHERSTONE, M. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. S. Paulo: S. Nobel, 1995.
- FENN, R. *Toward a Theory of Secularization*. Storrs: Connecticut, 1978.
- FITZPATRICK, P. *A Mitologia na Lei Moderna*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005.
- FRACHON, A. *Le Monde*, Paris, edição de 23 de dezembro de 2011.
- FOLHA DE SÃO PAULO, versão on-line, www.folha.com.br/no1188987 Acesso em 22/11/2012.
- FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 2005.
- FRIEDMAN, M. *Una teoría de la función de consumo*. Alianza. Madrid, 1973.
- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- FURTADO, C. *O Mito do Desenvolvimento Econômico*. São Paulo: Paz e Terra, 1974.
- GAGNEBIN, J. M. *Walter Benjamin*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- GAUCHET, M. *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- GENTILE, E. *Les religions de la politique : entre démocratie et totalitarisme*. Paris : Seuil, 2005.
- GIESBERT, F.O. *Le Point*, Paris, edição de 23 novembre 2011.
- GIRARD, R. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*. Paris: PUF, 1959.
- _____. *Recherches dialectiques*. Paris : Gallimard, 1959b.
- _____. *Sur la philosophie des Lumières*. Paris, 1960.
- _____. *Structures mentales et création culturelle*. Paris : Editions Anthropos, 1970.
- GOODCHILD, P. *Capitalism and Religion: The Price of Piety*. Londres-New York: Routledge,

2002.

GORENDER, J. “Apresentação”. In: MARX, *O Capital* – vol. I. 2ª. Ed. S. Paulo: N. Cultural, 1985, 298 p. p. VII-LXXII.

GRANGE, “Comtê”, in: RIOT-SARCEY, M. ; BOUCHET, T. ; PICON, A. *Dictionnaire des Utopies*. Paris : Larousse, 2002.

GUEDES, O.; LEITE, J. C.; BORGES NETO, J. M. *Crise econômica e crise de civilização*. (2012) Mimeo.

KONDER, L. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

KRUGMAN, P. “A depressão está de volta”. *O Estado de S.Paulo*, 15/11/2008.

HAARSCHER, G. *La Laïcité*. Paris: PUF, 1996.

HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. S. Paulo: Martins Fontes, 2000.

HARVEY, D. *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

HAYEK, F. *La arrogancia: los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial, 1990.

HEGEL, G. *Princípios da Filosofia do Direito*. S.Paulo: Martins Fontes, 2ª Ed., 2003.

HERMANN, B. “Respalda el delegado Zero las luchas de los trabajadores de maquiladoras” en *La Jornada*, martes 14 de febrero de 2006, México.

HERVIEU-LÉGER, D. *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris : Cerf, 1986.

_____ *De l'émotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.

_____ *Le Pèlerin et le converti : La religion en mouvement*. Paris : Flammarion, 1999.

_____ *La Religion pour Mémoire*. Paris: CERF, 2ª éd., 2008.

HERVIEU-LÉGER, D ; WILLAIME, J. P. *Sociologia e Religião : Abordagens clássicas*. Aparecida : Idéias e Letras, 2009.

HERVIEU-LÉGER, D ; AZRIA, R.(org.) *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : PUF, 2010.

HINKELAMMERT, F. J. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. B. Aires: Paidós, 1970.

_____ “As raízes econômicas da idolatria: a metafísica do empresário”, in: RICHARD, P. A *Luta dos Deuses: Os Ídolos da opressão e a Busca do Deus Libertador*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

_____ *As armas ideológicas da morte*, São Paulo: Paulinas, 1983.

_____ *Crítica à razão utópica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____ *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI, 1987.

_____ “Paradigmas e metamorfoses do sacrifício de vidas humanas”, in ASSMANN, H. *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis-Piracicaba: Vozes-Unimep, 1991b.

_____ *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José : DEI, 1991a.

_____ *Sacrificios humanos e sociedade ocidental*. São Paulo: Paulus, 1995a.

_____ *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Costa Rica: DEI, 1995b.

_____ *El mapa del imperador: determinismo, caos, sujeto*. San José: DEI, 1996.

_____ *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Univ. Nacional de Colombia, s/d.

- _____ *El Grito del Sujeto*: San José: DEI, 1998.
- _____ *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José: DEI, (1989) 2000, versão digital, disponível em: file:///C:/Users/5680dell/Downloads/Abraham_entero.Word%20copy.doc.pdf
- _____ Prometeo: discernimiento de los deuses y la ética del sujeto. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo: Univ. del Zulia, out/dez 2005, vol.10, n.31, p.09-36.
- _____ *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. México: Editorial Driada, 2008.
- _____ *La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis*. (Polígrafo)
- _____ *Yo soy, si tu eres*: El sujeto de los derechos humanos. Ciudad de México: CEE, 2010.
- _____ *Yo vivo, si tu vives*. La Paz: Palabra Comprometida, 2010.
- _____ “Entrevistas”, in: NADAL, E.; SILNIK, G. *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO, 2012a.
- _____ *A maldição que pesa sobre a Lei*. São Paulo: Paulus, 2012b.
- _____ *Lo indispensable es inútil*. San José: Arlekin, 2012c.
- HINKELAMMERT, F. J. (org). *El juego de los reformismos frente La revolución en Centroamérica*. San José: DEI, 1981.
- HINKELAMMERT, F. J.; DUCHROW, U. *La vida o El capital*. San José: DEI, 2003.
- HORSLEY, Richard. *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.
- IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário Teológico para América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- IHL, OLIVIER. *La Fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996.
- IOGNA-PRAT, D. « Cristianisme », in : RIOT-SARCEY, M. ; BOUCHET, T. ; PICON, A. *Dictionnaire des Utopies*. Paris : Larousse, 2002.
- ISAMBERT, François-André. *De la religion à l'éthique*. Paris. Cerf, 1992.
- JAMESON, F. *Marxismo e Forma: Teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- _____ *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 2001.
- JEANNET, A. « Nous payons les péchés de ces dix dernières années » entrevista com K. Schwab. *L'Hebdo*, Lausanne, edição de 18 janvier 2012. Acesso em 15 de fevereiro de 2014, disponível em : http://www.hebdo.ch/nous_payons_les_peches_de_ces_dix_dernieres_142862_.html
- JOSAPHAT, C. *Las Casas todos os direitos para todos*, São Paulo: Loyola, 2000.
- JOSEPHSON, J. A. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago-London: Chicago Univ. Press, 2012.
- KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- KLEIN, N. *No logo: El poder de las marcas*. Barcelona, Paidós, 2001.
- KONDER, L. Benjamin e o marxismo. *Alea: estudos neolatinos*. Rio de Janeiro, vol.5, nº 02, jul-dez/2003, disponível em 01/09/2007 em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-106X2003000200002&script=sci_arttext
- LA CROIX, « Comment les Grecs se sont mis au régime sec », Paris, edição de 08 de maio de 2011, Acesso em 15 de fevereiro de 2014, disponível em <http://www.la->

croix.com/Actualite/Economie-Entreprises/Economie/Comment-les-Grecs-se-sont-mis-au-regime-sec- NP -2011-05-08-613715

LAFARGUE, P. (1887) *La Religion du Capital* : suivie de Souvenirs personnels sur Karl Marx. Paris : L'Aube, 2013.

LAKATOS, E. *Metodologia Científica*. São Paulo: Atlas, 1991.

LAMBERT, Y. « La Tour de Babel des définitions de la religion », in *Social Compass*, 1991, vol. 38, n° 1, p. 73-85.

LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LE JOURNAL DU DIMANCHE, Paris, edição de 14 de dezembro de 2008.

LE MONDE, Paris, edição de 17 de janeiro de 2012.

LE POINT, Paris, edição de 07/11/2011, Acesso em 08/02/2014, disponível em http://www.lepoint.fr/societe/francois-fillon-devoile-le-plan-d-austerite-des-sacrifices-sont-necessaires-07-11-2011-1393384_23.php

LE POINT, Paris, edição de 23/11/2011.

LEBARON, F. « Un parfum d'années trente... », *Savoir / Agir*, n° 18, Bellecombe-en-Bauges, décembre 2011.

LECHNER, N. "El significado de los derechos humanos para los países capitalistas desarrollados" in : TAMEZ, E.; TRINIDAD, S. (Org.). *Capitalismo: violencia y antividua*. tomo II, San José: Educa, (Dei), 1978, p.113-136.

LEGROS, R. *L'Idée d'humanité* : Introduction à la phénoménologie. Paris : Grasset, 1990.

LENOIR, F. *Le Christ Philosophe*. Paris: Plon, 2007.

LÖWY, M. *Dialectique et révolution* : Essais d'histoire et de sociologie du marxisme. Paris : Anthropos, 1973.

_____ *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

_____ Sur La révolution permanente. *Cahiers d'étude et de recherche*, n° 04, abril/1987, Paris: IIRF.

_____ *Redenção e Utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____ *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

_____ *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

_____ *Romantismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____ Figures du marxisme wébérien. In *Weber et Marx. Actuel Marx n. II*; Paris: PUF, 1995, p.83-94.

_____ "Messianismo e Revolução". in: NOVAES.A.(org). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____ *A evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo: Cortez, 1998.

_____ *O Marxismo na América Latina*. São Paulo: Perseu Abramo, 1999.

_____ "La idolatría del mercado. La crítica del fetichismo capitalista de Marx a la Teología de la Liberación". *Revista Pasos*, San José: DEI, nov/diz 1999, n.86.

- _____. *A Guerra dos Deuses: Religião e Política na América Latina*. Petrópolis: Vozes/CLACSO, 2000a.
- _____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 7ª Ed., 2000b.
- _____. *Nacionalismos e Internacionalismos*. São Paulo: Xamã, 2000c.
- _____. *A Teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Mística Revolucionária: José Carlos Mariátegui e a Religião* (2004). Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, Acesso em 01/09/2007, disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000300008&script=sci_arttext.
- _____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. “Prefácio” in: MARIÁTEGUI, J.C. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005(b).
- _____. *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, 200p., (p.177-p.190).
- _____. *Lucien Goldmann: marxiste pascalien*. (2011), disponível em <http://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=article&no=22180>
- _____. *Max Weber y las paradojas de la modernidade*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012a.
- _____. *Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012b.
- _____. *La Cage d’Acier: Max Weber et le marxisme wébérien*. Paris : Stock, 2013.
- _____. Prefácio. In BENJAMIN. *O Capitalismo como Religião*, S. Paulo: Boitempo, 2013b.
- LÖWY, M.; BENSÄID, D. *Marxismo, Modernidade e Utopia*. São Paulo: Xamã, 2000.
- LÖWY, M.; NAÏR, S. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. S. Paulo: Boitempo, 2008.
- LÖWY, M.; DUMÉNIL, G.; RENAULT, E. *Ler Marx*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.
- _____. *Les 100 Mots du Marxisme*. Paris: PUF, 2009.
- LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. 2.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- LUCKMANN, T. “Shrinking Transcendence, Expanding Religion?” *Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford, (1990) 51(2): 127-138.
- MANDEL, E. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Nova Cultural, 2ª ed., 1985.
- _____. *O Lugar do Marxismo na História*. São Paulo: Xamã, 2001.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- MARIÁTEGUI, J. C. *La escena contemporânea* (1924). Em www.mariategui.eu
- _____. *El alma matinal y otras estaciones del hombre hoy*. (1925). Disponível em: www.mariategui.eu.
- _____. *Peruanicemos al Peru*. (1925 b). Disponível em: www.mariategui.eu.
- _____. *Siete ensayos de interpretacion de la realidad peruana*, (1928). Disponível em: www.mariategui.eu.
- _____. *El problema de las razas em America Latina*, (1929). Disponível em: www.mariategui.eu.
- _____. *Defensa del socialismo*, (1930). Disponível em: www.mariategui.eu.

- _____. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.
- _____. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular, CLACSO, 2008.
- MARX, K. *Le Capital*, Paris: Garnier-Flammarion, v.I, 1969.
- _____. *O Capital* – vol. I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, 2ª. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1985, 298 p.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme, (edição preparada pro Hugo Assmann e Reyes Mate), 1974.
- _____. *Opere di Marx e Engels: 1835-1843*, v.I. Roma: Riunite, 1980.
- _____. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- _____. (1848) *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- _____. *L'Opium du Peuple*. Paris: Mille et Une Nuits, 2013.
- MARX, K.; MARX, J. *Lettres d'amour et de combat*. Paris : Rivages poche, 2013.
- MASUZAWA, T. *The Invention of World Religions*. 5a ed., Chicago: Univ. of Chicago Press, 2012.
- MATOS, O. C. F. *O Iluminismo visionário*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- _____. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. S. Paulo: Unesp, 2010.
- MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 4ª Ed., 2001.
- MOREIRA, A. S. (Org.). *O capitalismo como religião*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2012.
- MORIN Edgar. *Sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, 2002.
- NADAL, E.; SILNIK, G. *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.
- NESTI, ARNALDO. *Il religioso implícito*. Roma: Iana, 1985.
- NICOLA, U. *Antologia Ilustrada de Filosofia*. São Paulo: Globo, 2005.
- NICOLET, C. *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard. 1982.
- NONGBRI, B. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven- London: Yale Univ. Press, 2013.
- NOVAK, M. *O espírito do capitalismo democrático*. Rio de Janeiro, Nórdica, s/d (1982).
- O PÚBLICO, Lisboa, Acesso em 08/02/2014, disponível em:
<http://www.publico.pt/economia/noticia/vitor-gaspar-austeridade-e-necessaria-para-evitar-austeridade-mais-descontrolada-e-selvagem-1535654>
- OLIVEIRA, P. A. R. “A sacralidade invisível do mercado”. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 316-338, abr./jun. 2014.
- ORTEGA, F. A. (ed.), *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto Pensar, 2008.
- OUTRAS PALAVRAS, <http://campana.outraspalavras.org/> acessado em 01/12/12.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Sobre o Irracional na Ideia do Divino e sua Relação com o Irracional. Lisboa: Edições 70, 1992.

- PASCAL, B. *Pensées*: Édition de Michel Le Guern. Paris : Gallimard, 2004.
- PASSOS, J.D.; USARKI, F. *Compêndio de Ciências da Religião*. S. Paulo: Paulinas–Paulus, 2013.
- PEGORARO, J. A Ética cristã em confronto com a moral idolátrica. *Vida Pastoral*, São Paulo: Paulus, maio / jun. / 1992, n. 164 , p. 21-26.
- PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- PIETTE, A. *Le Fait religieux : Une théorie de la religion ordinaire*. Paris : Economica, 2003.
- QUEIROZ, J. J. “A crise dos grandes relatos e a religião”, in: BRITO, E. J. C.; GORGULHO, G. S. (org.). *Religião ano 2000*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 17-34.
- _____ “Mitos e suas regras”, in: PASSOS, J.D.; USARKI, F. *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas – Paulus, 2013, p.499-512.
- QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, (org). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.227-278.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento*: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- REALI, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*: Antiguidade e Id. Média. S. Paulo: Paulus, 1990.
- RENAULT, E.; LÖWY, M; DUMÉNIL, G. *Ler Marx*. São Paulo: UNESP, 2011.
- RESENDE, P. E. A. A Realidade Brasileira e o Neoliberalismo. In. *Modernidade: Globalização e Exclusão*. São Paulo: Imaginário, 1998.
- RIBEIRO, C. O. Teologia é no plural: Hugo Assmann e a Teologia Latino-Americana da Libertação. *Estudos de Religião*, v. 24, n. 38, 92-100, jan./jun. 2010.
- RICHARD, P. et al. *A luta dos deuses*: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.
- RICOUER, P. *L’Idéologie et l’utopie*, Paris: Seuil, 1997.
- RIOT-SARCEY, M. ; BOUCHET, T. ; PICON, A. *Dictionnaire des Utopies*. Paris: Larousse, 2002.
- ROCHA, E. *Culpa e prazer*: imagens do consumo na cultura de mass Comunicação, Mídia e Consumo, São Paulo, vol.2, p.123-138, 2005.
- ROMEIRO, M. A., Ética e Idolatria do Mercado. *Leopoldianum*, Santos: UniSantos, ago. 1995, vol. XXI, n. 58, p. 21- 34.
- ROSENO, R. Entrevista a J. Coutinho Jr e J. F.Netto in *Brasil de Fato*, Ed. de 04/12/12, disponível em <http://www.brasildefato.com.br/node/11275> Acesso em 04/12/12.
- ROUSSEAU, J.J. *Du contrat Social (1762)* Porto Alegre: L&PM, 2007.
- RUBBO, D. I. Marxismo, revolta e utopia. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 133, 2012, XII.
- SANTOS, B. S. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 2002.
- _____ *A Gramática do Tempo*. São Paulo: Cortez, 3ª Ed., 2010.
- _____ *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.
- SCHOLEM, G. *Walter Benjamin*: Histoire d’une amitié. Paris: Pluriel, 1981.
- SEGUNDO, J. L. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- _____ Notas sobre ironias e tristezas: que aconteceu com a teologia da libertação... (resposta a H.A.). *Perspectiva teológica* 15 (37) 1983 p. 385-406.
- _____ *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 2ª Ed., 2000.

- SÉGUY, J. “Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité”, *Archives de sciences sociales des religions*, 1989, vol.67, n° 02, p. 191-210.
- SEPÚLVEDA, G. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México DF: FCE, 1967.
- SINGER, P. Capitalismo, desenvolvimento e justiça, in: *Cadernos de Fé e Política*, Petrópolis: Reproarte, 1992, n.07, 84 p., p. 21-23.
- STIGLITZ, J. *Freefall? America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. Now York: W.W. Norton & Company, 2010.
- STORNILO, I. Da “sobra” nasce a idolatria. *Vida Pastoral*, São Paulo: Paulus. Maio / jun. / 1992, n. 164, p. 02-08.
- SUNG, J. M. *A idolatria do capital e a morte dos pobres*. 2ª ed., São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *Deus numa economia sem coração: pobreza e neoliberalismo, um desafio à evangelização*. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 1992a.
- _____. Deus e ídolo na economia. *Vida Pastoral*, S. Paulo: Paulus, maio/jun. 1992b, n.164, p.15-20.
- _____. *Teologia e Economia: Repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *Se Deus existe, por quê há pobreza?: fé cristã e excluídos*. S. Paulo: Paulinas, 1995.
- _____. Idolatria: uma chave de leitura da economia contemporânea? In: BRITO, E. J. C.; GORGULHO, G. (org.). *Religião ano 2000*. São Paulo: Loyola-CRE/PUC-SP, 1998.
- _____. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes, 2ª. Ed., 1998(b).
- _____. *Sujeito e sociedades complexas: para repensar horizontes utópicos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. “Teologia da Libertação entre o desejo de abundância e a realidade da escassez”, *Perspectiva Teológica*, 35 (2003), p. 341-468.
- _____. *Sementes de Esperança: a fé cristã em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Educar para reencantar a vida*. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 2007.
- _____. Cristianismo de Liberación: fracaso de uma utopia? *Revista Pasos*, San José: DEI, março-abril 2007(b), n.130.
- _____. *Cristianismo de Libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. A irracionalidade da Modernidade: Idolatria e Teologia da Libertação. In: BRIGHENTI, A.; HERMANO, R. (Org.). *A Teologia da Libertação em Prospectiva*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013. p. 107-127.
- _____. *Capitalismo como Religião*. Mimeo, 2013b.
- _____. Mercado religioso e mercado como religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 290-315, abr./jun. 2014.
- SUNG, J. M.; MÍGUEZ, N.; RIEGER, J. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- SUNG, J. M.; WIRTH, L. E.; MÍGUEZ, N. *Missão e educação teológica*. São Paulo: ASTE, 2011.
- SUSIN, L. C. (org.). *O mar se abriu*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- TAMEZ, E.; TRINIDAD, S. (Org). *Capitalismo: violencia y antvida*. T.I, S. José: Educa, 1978.

- _____ *Capitalismo: violencia y antívida*. Tomo II, San José: Educa, (Dei), 1978 (b).
- TANK-STORPER, Sébastien. « Modernité religieuse » in : HERVIEU-LÉGER (org.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris :PUF, 2010, p. 742-749.
- TAUBES, J. *Teologia política di S. Paolo*. Roma: Adelphi, 1997.
- TROELTSCH, E. *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.
- TORRES, S. *A Igreja que surge da Base*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- TOURAINÉ, A. *Pour la sociologie*. Paris : Seuil, 1974.
- TSCHANNEN, O. *Les Théories de la Sécularisation*. Genève-Paris : Droz, 1992.
- VIDALES, R. “Teología de la vida – Teología de la muerte” in: TAMEZ, E.; TRINIDAD, S. (Org.). *Capitalismo: violencia y antívida*. tomo II, San José: Educa, (Dei), 1978, p.217-258.
- _____ “Caín, qué has hecho de tu hermano?” in *Servir*, México, n.7-72, ano XIII, 1977.
- VINCENT, J.M. “Bloch”, in: RIOT-SARCEY; BOUCHET; PICON. *Dictionnaire des Utopies*. Paris : Larousse, 2002.
- WALZER, Michael. *Traité sur la tolérance*. Paris, Gallimard, 1998, p.34s
- WONNACOTT, P. et alii. *Introdução à Economia*. São Paulo: McGraw-Hill, 1985.
- WEBER, M. “A Ciência como vocação”, in: *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1970a.
- _____ *Le judaïsme antique*. Paris: Plon, 1970b.
- _____ *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- _____ *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____ *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. S. Paulo: Pioneira Thompson, 2ª ed., 2001.
- _____ *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. S. Paulo: Cia das Letras, 2005.
- WILLAIME, Jean-Paul. « La religion civile à la française et ses métamorphoses », *Social Compass*, 1993, vol. 40, nº 04, p. 571-580.
- _____ . *Sociologie des religions*. Paris: PUF, 1995.
- _____ « Idéologie et utopie. Ricoeur et Löwy lecteurs de Mannheim » in : DIANTEILL; DELECROIX. *Cartographie de l'utopie*. Paris : Sandre Actes, 2011.
- WILSON, B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford, University Press, 1982.
- WIRTH, L. “Religião e epistemologias pós-coloniais”, in: PASSOS, J.D.; USARKI, F. *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas – Paulus, 2013, p.129-142.
- ZIZEK, S. *El títere y el enano*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____ (23) A permanent economic emergency, *New Left Review* nº 64, jul-ago 2010.
- _____ <http://www.esquerda.net/artigo/zizek-na-acampada-de-wall-street> publicado em 10/10/2011; Acesso em 10/11/2011.