

CRÍTICA À PRIMAZIA DA ECONOMIA: UMA ANÁLISE AGAMBENIANA

CRITICISM TO THE PRIMACY OF THE ECONOMY: AN AGAMBENIAN ANALYSIS

Ésio Francisco Salvetti¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar uma visão crítica da economia neoliberal e do processo que possibilitou a primazia do poder econômico. Fundamentando-se na visão crítica de Agamben, compreende-se que é frente ao econômico que as análises devem se situar para uma compreensão da contemporaneidade e para pensar formas de superação da *vida nua*. Para situar de maneira histórica e filosófica a problemática do artigo, inicia-se com uma análise da hegemonia ideológica do projeto neoliberal. No segundo momento, buscou-se relacionar economia com religião dando destaque a tese de Benjamin que “o capitalismo é realmente uma religião”, por entender que esse processo tem consequências éticas e políticas graves. No terceiro momento, seguindo os passos de Agamben, retorna-se aos primeiros padres da igreja para entender o processo teológico que mantém viva essa relação da economia com a religião. Conclui-se que a economia capitalista herda as condições dadas pela teologia judaico-cristã. Ou seja, a partir do momento em que há a separação de reino e governo, a concepção de economia inicia a adentrar no âmbito da política, especialmente porque passa a configurar um modelo para aquilo que formará o início de uma ordem jurídica nas sociedades ocidentais.

Palavras-chave: Economia. Política. Neoliberalismo. Agamben.

ABSTRACT

The purpose of this article is to present a critical view of the neoliberal economy and the process that made the primacy of economic power possible. Based on the critical view of Agamben, it is understood that it is in the face of the economic that the analyzes must be placed in order to understand contemporary times and to think about ways of overcoming naked life. To situate the problem of the article in a historical and philosophical way, it begins with an analysis of the ideological hegemony of the neoliberal project. In the second step, we sought to relate economics to religion, highlighting Benjamin's thesis that "capitalism is really a religion", as it understands that this process has serious ethical and political consequences. In the third moment,

¹Doutor de Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Doutor em Filosofia pela Università degli Studi di Padova - Itália, (Bolsista CAPES). Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professor e vice-diretor pedagógico do Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE). Rio Grande do Sul. Brasil. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6706-5739>
E-mail: esiosalvetti@gmail.com

following in the footsteps of Agamben, he returns to the first priests of the church to understand the theological process that keeps this relationship between the economy and religion alive. It is concluded that the capitalist economy inherits the conditions given by Judeo-Christian theology. In other words, as soon as there is a separation of kingdom and government, the concept of economics begins to enter the realm of politics, especially because it starts to configure a model for what will form the beginning of a legal order in Western societies.

Keywords: Economy. Policy. Neoliberalism. Agamben.

1 INTRODUÇÃO

Agamben, em 1996, publicou um pequeno livro intitulado *Mezzi senza fine: noterelle sulla política (meio sem fim: notas sobre política)*, no qual já acenava para a grande tese que enfrentaria no projeto chamado *Homo Sacer*: que o verdadeiro poder a ser enfrentado é a dicotomia entre vida nua e forma-de-vida. Um dos grandes empenhos teóricos de Agamben é pensar formas de superação da *vida nua*², tema enfrentado, com maior profundidade, no quarto volume do projeto *Homo Sacer*. Na obra *Altíssima Povertà (Altíssima Pobreza)* destaca-se a pergunta sobre como pensar uma forma-de-vida, ou seja, uma vida humana totalmente subtraída à sua tomada pelo direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca se substancie numa apropriação? Como pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas somente um uso comum? Como liberar o ser humano do direito, da propriedade, ou se quisermos, como liberar o ser humano da primazia do econômico, que coincide com a primazia do direito? Como livrar-se da juridicização e da economicização da vida?

Quanto mais o campo do direito avança sobre a vida (juridicizada), mais a vida é economicizada, e vice-versa³. Há um processo de vinculação entre o econômico e o jurídico, que traz consequências muito diferentes daquelas que estamos

² O enfrentamento que Agamben faz na superação da *vida nua* demonstra que é insustentável algumas críticas de autores que ao tomar apenas as primeiras obras do projeto *Homo Sacer* dizem que Agamben, ao lançar mão da noção de *vida nua*, não abre possibilidades para se pensar espaços de resistência e que neste sentido “a vida não é objeto passivo que o governo oprime” (CHIGNOLA, 2018, p. 243).

³ Professor Selvino Assmann, um dos mais importantes tradutores de Agamben no Brasil, em uma análise da obra *Altíssima Pobreza*, destacou que há uma vinculação indiscutível entre o econômico e o jurídico, que não é apenas entre o político e jurídico, ou entre político e econômico. Por isso lançou a pergunta: como nos livrarmos da juridicização e economicização da vida?

acostumados de analisar entre o político e o jurídico, ou entre político e econômico. Este artigo propõe-se aprofundar a compreensão das consequências de vivermos a primazia do econômico, que torna difícil ou impossível a sobrevivência da política e da ética. Alerta-se para improdutividade daquelas análises que tentam vincular ética com política sem entender que há pressupostos econômicos que, com as características atuais, anulam qualquer possibilidade de relação.

Agamben, em recente artigo, ao levar em conta o breve texto de Benjamin, *O Capitalismo como Religião* (2013), afirma não só que o capitalismo há décadas se comporta normalmente como em crise, mas que agora, mais do que nunca, fica visível que “o capitalismo é realmente uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro. Deus não morreu, ele se tornou dinheiro” (AGAMBEN, 2012).

Esse artigo, parte da compreensão de que é frente ao econômico que as análises devem situar-se para um entendimento da contemporaneidade e para pensar formas de superação da *vida nua*. Nem a política que vem, nem a comunidade que vem, nem o messias que vem, podem de fato “vir” sem o entendimento do significado histórico e também ontológico da primazia do econômico. Ao menos deve-se tentar enfrentar e questionar como se chega a esta situação de primazia do econômico. De que maneira a história da filosofia, a história das tradições judaico-cristã, antiga, medieval e moderna, contribuíram para o estabelecimento da primazia do econômico? Qual o vínculo entre economia, política e religião na história ocidental? Quais as chances de ultrapassar a razão meramente calculante de produções de vidas nuas?

2 (NEO)LIBERALISMO: A PRIMAZIA DO ECONÔMICO

Há mais de décadas a humanidade vive uma tragédia ético-política: a hegemonia ideológica do neoliberalismo. É praticamente nula a existência de regiões do mundo livres das consequências desastrosas da implantação do ideário neoliberal, com um domínio absoluto do econômico sobre o político. Essa afirmação não nega a importância das atuais análises de Wendy Brown (2019) e Dardot e Laval (2016) as quais demonstram que o neoliberalismo não se restringe a um projeto econômico.

Contudo, seja no campo das ideias ou no campo das políticas econômicas, o neoliberalismo constitui a tragédia do tempo atual.

Para compreender o significado e as consequências da primazia do econômico sobre o político, é necessário lembrar um importante porta-voz desta primazia, Friedrich Von Hayek. Desde a justiça (*dike*) de Platão até o neoliberalismo de Hayek, passando pela defesa da *catalaxia* como ordem espontânea, parece que o mundo só não é o que deveria ser ou como o desejamos – perfeito –, porque há erros técnicos, erros de competência.

A economia política neoliberal foi concebida por um grupo de economistas, cientistas políticos e filósofos que, em 1938, se encontraram no Colóquio Walter Lippmann, em Paris⁴. Evento que teve um importante papel de reestruturação daquilo que seria o “verdadeiro liberalismo”.

O Colóquio Walter Lippmann projetou o protagonismo do austríaco Hayek naquilo que hoje conhecemos como neoliberalismo. Além de Hayek, cabe destacar outros pensadores, a exemplo de: Ludwig Von Mises, também pensador da escola austríaca; John K. Galbraith, da escola institucionalista; Milton Friedman, da corrente monetarista da Universidade de Chicago; Paul Samuelson, David Friedman e James M. Buchanan, do capital radical e, logicamente, Francis Fukuyama (PAEZ, 2001, p. 30). Esse grupo, com suas diferenças e peculiaridades, se colocava totalmente contra as bases do Estado de Bem-Estar Social de estilo keynesiano, o Estado Social Democrata.

Nas décadas de 1950 e 1960 do século XX, esse grupo elaborou um detalhado projeto econômico e político no qual atacava o Estado do Bem-Estar Social, que denominavam de estado providência, com seus encargos sociais e com suas funções de regulação das atividades do mercado. A afirmação era que esse tipo de Estado destruía a liberdade dos indivíduos e a competição sem as quais não existe prosperidade. A aposta fundamental de Hayek é na radicalização da

⁴ Em 1937, o jornalista norte-americano Walter Lippmann publicou um manifesto com o título “Investigação sobre os princípios da Boa Sociedade”. O livro causou um positivo impacto entre os liberais. Lippmann aproveitou a ocasião e convocou os liberais para um colóquio de cinco dias em Paris. O objetivo era rever o processo do capitalismo e definir a doutrina de um verdadeiro liberalismo. O evento ocorreu no final de agosto de 1938, em Paris, reunindo os que posteriormente se conheceu como neoliberais.

dimensão *concorrencial do capitalismo*, o que significava a libertação do capital das amarras ou coação do Estado forte.

As ideias desse grupo permaneceram sem grandes repercussões até a crise capitalista do início dos anos de 1970, quando o capitalismo conheceu, pela primeira vez, um tipo de situação imprevisível, isto é, baixas taxas de crescimento econômico e altas taxas de inflação. A partir desses acontecimentos as produções teóricas deste grupo começaram a ganhar espaço pois, pareciam oferecer uma explicação e uma proposta eficaz para a crise. A crise, segundo o grupo, teve como uma das principais causas o “excessivo poder do movimento operário [...], e a solução estava em medidas como a estabilidade monetária e a quebra do poder dos sindicatos” (BUTLER, 1987, p. 118). Esses movimentos sociais pressionavam os governos por aumentos salariais e exigiam o aumento dos encargos sociais, como educação, saúde, lazer, cultura e etc. Por isso, para os neoliberais, era necessário e urgente a desestabilização desses movimentos.

No final dos anos 1970, o neoliberalismo foi entendido como uma política econômica. O eixo central dessa teoria seria constituído por uma identificação do mercado com uma realidade natural. “Segundo essa ontologia naturalista, bastaria deixar essa realidade por sua própria conta para ela alcançar equilíbrio, estabilidade e crescimento. Qualquer intervenção do governo só poderia desregular e perturbar esse curso espontâneo” (DARDOT, 2016, p. 14).

Dardot e Laval compreendem que o neoliberalismo transformou significativamente o capitalismo, transformando profundamente as sociedades na atualidade. Segundo esses autores, “o neoliberalismo não é apenas uma ideologia, um tipo de política econômica. É um sistema normativo que ampliou sua influência ao mundo interno, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida” (2016, p. 7).

Segundo Hayek:

O conceito central do liberalismo é o de que sob a aplicação de regras universais de conduta justa, protegendo um reconhecível domínio privado dos indivíduos, formar-se-á uma ordem espontânea das atividades humanas de muita maior complexidade do que jamais se poderia produzir mediante arranjos deliberados e que em consequência as atividades coercitivas do governo deveriam limitar-se à aplicação das regras, quaisquer que sejam os demais serviços que simultaneamente o governo possa prestar em

administração dos recursos específicos que forem colocados à sua disposição para esses fins (HAYEK, 1998, p. 49).

Assim, a “ordem do mercado” não deve repousar “nos objetivos comuns, mas na reciprocidade, isto é, na conciliação de diferentes objetivos para o benefício mútuo dos participantes” (HAYEK, 1998, p. 50). Como destaca Dario Gentili, “o mercado e seus ciclos não devem ser considerados com base no critério do equilíbrio, mas em base no critério da ordem” (GENTILI, 2018, p. 14). A “ordem espontânea” é a expressão adotada para definir o mercado. A ordem espontânea é aquela que assegura a sobrevivência do sistema. Fora dele os sujeitos estão destinados a sucumbir, como bem expressou Margaret Thatcher: “não tem outra alternativa que adaptar-se à ordem”.

Hayek observava que não existe uma economia, mas um sistema formado por família, empresas, negócios, que formam muitas economias interligadas. Ao invés de chamar essa interconexão de “ordem econômica”, Hayek preferia chamá-la de *catalaxia*, que vem do grego, e significa não apenas trocas, mas também “admitir na comunidade” e “transformar o inimigo em amigo”⁵. *Catalaxia* passa a ser o termo utilizado para indicar a forma de governo que surge da economia de mercado e de câmbio. A *catalaxia* procura analisar as ordens que não dependem de nenhum ato deliberado ou consciente, sendo também independentes de fins, produzidas pelo mercado através das ações dos indivíduos e baseadas em normas de direito privado: propriedade, respeito aos contratos e obrigações. A ordem que produz a *catalaxia* não é planejada por uma instituição central, ao contrário, deve evoluir espontaneamente. Ou seja:

o mercado é a matriz da justiça, da liberdade e da riqueza. Da justiça, uma vez que supostamente recompensa aqueles que demonstram habilidade, dedicação e diligência. Da riqueza, pela eficiência na alocação dos recursos existentes, pondo à disposição da sociedade os bens de que ela mais necessita. E da liberdade, porque a distribuição das posses materiais não estaria submetida à ação deliberada de qualquer pessoa. Os resultados nos limites da liberdade, são a paz e a harmonia geral (MORAES, 1994, p. 7-8).

⁵Dele derivou-se o adjetivo *catalático* (catalactictic), para substituir “econômico” na designação da classe de fenômenos de que trata a ciência da catalática. Os gregos antigos nem conheciam esse termo (HAYEK, 1985, p. 131).

Assim, no neoliberalismo, “inseparável da instituição da propriedade privada”, injusto é “a infringência do domínio protegido do semelhante, domínio que tem de ser delimitado por essas regras da justiça”, e o domínio protegido como propriedade são “a vida, a liberdade e as posses de um homem” (HAYEK, 1998, p. 54). Basta, portanto, seguir essas regras universais de conduta individual, restringindo ao mínimo a ação do Estado, que se terá a melhor e mais justa sociedade possível, tendo a obrigação moral de respeitar os resultados, ainda que estes se voltem contra nós quanto à distinção entre a renda de ricos e pobres, que é “resultado de um jogo misto de habilidade e sorte” (HAYEK, 1998, p. 60).

Essa descrição parece coadunar-se bastante bem com o que predomina hoje: para os defensores do neoliberalismo só não se tem a melhor sociedade possível porque ainda não se é liberal suficientemente, porque ainda não se consegue ser justo na composição dos interesses pessoais e de nossas condutas individuais justas. Por isso, ainda não se é proprietários, porque ainda se acredita na solidariedade humana (como o fazia o Estado do Bem-Estar Social) e, por isso, ainda não se pode ser admitido na comunidade. Comunidade é, como se vê, o cumprimento de uma lei inscrita na tendência natural/espontânea dos seres humanos – a concorrência –, o que constitui precisamente a razão posta em prática.

Êxito econômico passa a ser norma ética fundamental da atividade econômica. Quem melhor sintetiza esse princípio é Von Mises quando afirma: “É muito importante ter ideias sociais sempre que não intervenham a priori na vida econômica. A verdadeira ética de fazer bons negócios é racionalizar – modernizar sua empresa e não ter que exigir do empresário que se preocupe com a questão social” (MISES, 1996).

Portanto, mesmo que ainda não somos a melhor sociedade como a desejada e pensada pelos (neo)liberais, já se vive a primazia da economia, que é, ao mesmo tempo, a grande técnica salvadora, a grande “razão calculante”, frente a nossos egoísmos injustificados, frente à violência, frente a toda insatisfação humana. Chega-se, como bem destacou Fukuyama, ao “final da história”, e não há nenhuma alternativa institucional sistemática séria à democracia liberal e ao capitalismo baseado no mercado para os países mais avançados do mundo (FUKUYAMA, 1995). Nada mais há a esperar senão um ajustamento final dos indivíduos e dos Estados a essas regras naturalmente racionais ou racionalmente naturais. O único mal é este: a ignorância

teórica e prática desta racionalidade que faz compor-se cada um, cada indivíduo com o todo.

Num mundo onde se estabelece a primazia do econômico, obviamente não se precisa de normas éticas, mas apenas do cumprimento e da combinação de regras e interesses, para que cada um faça precisamente aquilo para o qual tem competências “naturais”. Mas, o mais importante, entretanto, é que tudo isso não seja feito pelo Estado, nem atrapalhado por ele (nisso Platão já está ultrapassado), mas, que o Estado sirva unicamente para promover a maior liberdade pessoal a fim de que se produza uma prosperidade material sem precedentes.

Wendy Brown, ao interpretar a teoria de Hayek sobre o funcionamento do mercado descreve que:

Os mercados só podem funcionar impedindo-se o Estado de neles se imiscuir ou intervir. A moral tradicional só pode funcionar quando se impede igualmente que o Estado intervenha nesse domínio e quando a expansão daquilo que Hayek chama de “esfera pessoal protegida” confere à moralidade mais poder, amplitude e legitimidade do que as democracias sociais seculares racionais propiciam. Assim, mais que um projeto de ampliação da esfera da competição e valoração de mercado (“economicizando tudo” como argumentei em *Undoing the Demos*), o neoliberalismo hayekiano é um projeto político-moral que visa proteger as hierarquias tradicionais negando a própria ideia do social e restringindo radicalmente o alcance do poder político democrático nos Estados-nação (BROWN, 2019, p. 23).

Seja no campo econômico, seja no campo das ideias, as políticas neoliberais se infiltraram e são hoje a tragédia de nosso tempo. A pergunta a ser feita é: como a sociedade passou a aceitar a radicalização da primazia do econômico, sem grandes frentes de resistências? Tudo indica que foi através de um longo processo de criação de indivíduos passivos, indiferentes, individualistas, egoístas etc... Ao se naturalizarem essas características, colaborou-se para a manutenção do fosso que separa integrados e marginais, os que lucram e os que perdem com as regras do jogo. Assim sendo, torna-se mais fácil conter qualquer manifestação de resistência consciente. A consequência mais problemática é o reducionismo da política. Aceitamos uma definição de democracia como regime da lei e da ordem para a garantia das liberdades individuais, visto que o pensamento e a prática liberal identificam liberdade com competição do mercado. A liberdade ficou reduzida à competição econômica, à chamada livre iniciativa, ou empreendedorismo. A

democracia é reduzida à competição política entre partidos que disputam eleições. Contudo, cabe destacar que são definições paupérrimas de política. Por isso, torna-se cada vez mais comum os Estados se afastarem da regulação da economia, deixando que o próprio mercado, com sua racionalidade, opere a desregulação como, abolição dos investimentos estatais na produção (fim das empresas públicas). Há abolição do controle estatal sobre o fluxo financeiro e conseqüentemente o Estado não controla mais o que o capital financeiro faz. Frente a esse cenário, a política tradicional, em que o social era revestido de importância, demonstra sinais de esgotamento e perda de efetividade. O Estado passa a cumprir um papel secundário, ou pior, refém das decisões do capital financeiro. Sobre essas características Agamben enfatiza:

E se hoje a política não parece mais possível, isso se deve ao fato de que o poder financeiro sequestrou de fato toda a fé e todo o futuro, todo o tempo e todas as expectativas. Enquanto essa situação durar, enquanto a nossa sociedade que se acredita laica permanecer subserviente à mais obscura e irracional das religiões, será bom que cada um retome o seu crédito e o seu futuro das mãos desses tetricos pseudosacerdotes, banqueiros, professores e funcionários das várias agências de *rating* (AGAMBEN, 2012, s.p.).

Não há dúvidas de que as características do neoliberalismo muito se afastam do liberalismo tradicional; no entanto, não se guarda nenhuma admiração ufanista pelo liberalismo. Basta apenas ativar a memória ao fato de que a aplicação do ideário liberal conduziu a humanidade a duas guerras mundiais e à maior crise estrutural da história do capitalismo. Além do mais, parece evidente que serviu de fundamento teórico aos principais nomes do neoliberalismo, mesmo que tivessem a intenção de reformular o liberalismo, como se constatou na intenção do Colóquio Walter Lippmann em 1938.

3 O CAPITALISMO É A RELIGIÃO DO NOSSO TEMPO

O neoliberalismo, ao radicalizar a primazia do econômico sobre o político, colocou o mercado num lugar central em nossas sociedades. O mercado é quem passou a ditar as normas de formatação social. Qual a raiz desse processo? Giorgio Agamben, na obra *O Reino e a Glória* questiona a relação dessa economia com a religião e busca respostas com a aplicação do método arqueo-genealógico.

A análise desse tema é necessária, pois, como o próprio Agamben destaca, foi através do tema da religião e do direito que ele procurou dar continuidade ao projeto de Foucault, também como forma de suprir uma ausência na obra deste pensador francês⁶. Além de continuar Foucault, Agamben rediscute as teses de Carl Schmitt sobre a teologia política, mas também a leitura de Max Weber e toda a leitura clássica do tema da secularização.

Para Agamben, a pretensão da modernidade de secularização e, portanto, de aproximar a realidade social e política fracassou porque se manteve intacto o dispositivo da sacralidade dentro das instituições modernas, mas agora de forma secularizada. Os espaços modernos permanecem atravessados pela assinatura da sacralidade. As formas políticas, afirma Agamben, “continuam vivas como formas vazias, mas a política tem hoje a forma de uma ‘economia’, a saber, de um governo das coisas e dos seres humanos” (AGAMBEN, 2012, s. p.). A consequência dessa transferência do sagrado para política é que “funciona como um espetáculo religioso mal disfarçado” (DICKINSON; KOTSKO, 2013, s. p.). É só observar o quão “sagrados” se tornaram certos espaços da política e da economia com o passar dos anos. Por isso Agamben é enfático em sua tese: “todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (AGAMBEN, 2011, p. 14). Esse processo tem consequências éticas e políticas graves porque retira das pessoas a potência do agir transferindo-a para outras instâncias que não alcança (RUIZ, 2013).

Walter Benjamin, no texto *O capitalismo como religião*, leva à compreensão de que o capitalismo não representa apenas, como afirmou Weber, uma secularização da fé protestante, mas é ele próprio um fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo. Como religião da modernidade, ele é definido por três características:

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. [...] Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo:

⁶ Em uma entrevista concedida a Gianluca Sacco, traduzida no Brasil pelo professor Selvino Asmann, Agamben destaca: “Vejo o meu trabalho sem dúvida próximo daquele de Foucault. Nas minhas duas últimas pesquisas sobre o “estado de exceção” e sobre a “teologia econômica”, procurei aplicar o mesmo método genealógico e paradigmático que praticava Foucault. Por outro lado, Foucault trabalhou em tantos campos, mas os dois que deixou de fora são, exatamente, o direito e a teologia, e me pareceu natural dedicar minhas duas últimas pesquisas precisamente nesta direção” (Entrevista publicada na Revista online, Scuola superiore dell’economia e delle finanze (2004).

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 existe “dias normais”, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador. Em terceiro lugar, esse culto é culpabilizador (BENJAMIN, 2013, p. 21-22).

Löwy, interpretando essa passagem, destaca que “o capitalismo não pede a adesão a um credo, uma doutrina ou uma ‘teologia’; o que conta são as ações, que revelam, por sua dinâmica social, práticas culturais”. A consequência disso é bem conhecida na atualidade, a saber: “investimento de capital, especulações, operações financeiras, manobras de bolsa, compra e venda de mercadorias – são o equivalente de um culto religioso” (LÖWY, 2007, p. 179).

Ainda assim pode-se perguntar por que aproximar tais práticas econômicas a um culto? Como diz: “o culto capitalista comporta determinadas divindades, que são o objeto de adoração” (LÖWY, 2007 p. 179). Um exemplo é “o dinheiro, na forma de papel-moeda, seria, nesse caso, o objeto de um culto análogo àquele dos santos das religiões ‘ordinárias’ (LÖWY, 2007 p. 179). O dinheiro passou a ser o ídolo, que é louvado pelos fiéis do culto capitalista.

A segunda característica do capitalismo, destacada por Benjamin, diz respeito ao capitalismo como culto *sans trêve et sans merci* [sem trégua e sem piedade]. Ou seja, não existem “dias normais”, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador” (BENJAMIN, 2013, p. 21-22). Enquanto, na maioria das religiões, há dias de atividades e dias da celebração festiva, na “religião capitalista”, assim como na calvinista, “não é possível distinguir entre dias de festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto” (AGAMBEN, 2007, p. 70). Isso explica de algum modo porque nas fábricas, nos bancos, nos shoppings o culto é ininterrupto, atendendo aos apelos do consumo e ao mesmo tempo em que se criou uma repulsa ou desprezo pelos momentos de não trabalho, como os feriados e dias de descanso.

A terceira característica do capitalismo como religião, destacada por Benjamin, é o seu caráter culpabilizador. Agamben destaca que o capitalismo “tende, com todas as suas forças, não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo” (AGAMBEN, 2007, p. 70). Na lógica capitalista,

assim como para os calvinistas, os pobres são os próprios culpados por não saber fazer dinheiro e por se endividarem. “Se o sucesso econômico é, para o calvinista, sinal de eleição e de salvação da alma (Cf. M. Weber), o pobre é, por definição, um condenado” (LÖWY, 2007, p. 182).

Para a lógica capitalista, a salvação só pode ser obtida expandindo, ainda mais, o sistema capitalista, produzindo e acumulando cada vez mais dinheiro, mercadorias etc. Porém, essa lógica leva o indivíduo ao endividamento e conseqüentemente a um processo de culpabilização. O desespero torna-se um estado religioso do mundo. “O Deus da religião capitalista, o Dinheiro, não tem piedade alguma por aqueles que não têm dinheiro” (LÖWY, 2007, p. 184).

Não é necessário grande esforço para vincular esta leitura com a situação atual e a presença cada vez maior, no âmbito da filosofia, da pergunta pela economia, assim como Heidegger procurou fazer a pergunta pela técnica. Da mesma maneira como este dizia que a técnica já não é simplesmente um meio, pode-se conjecturar e reconhecer que, há tempo, a economia também já não é apenas um meio. E não só: repetindo e apelando diretamente ao texto de Walter Benjamin: o capitalismo é uma religião, a religião do nosso tempo:

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. A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto: ele foi incluído no destino humano. Essa passagem do planeta 'ser humano' pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o *ethos* definido por Nietzsche. Esse ser humano é o ser super-humano, o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Nesse contexto, Agamben retoma um Hegel que, já no início do século XIX, percebeu que a economia deixava de ter como base os bens, e passava a ter como base os meios (propriedade de meios e não de bens). E ao mesmo tempo, assinalava que a modernidade não era ruptura com o cristianismo, mas sua realização e com isso antecipava o anúncio da morte de Deus, depois consagrado por Nietzsche. Diz-se com isso que já Hegel intuiu que a economia deixou de ser meio e se tornou algo mais do meio, assim como Heidegger depois vai dizer que “a técnica não é, portanto,

meramente um meio” (HEIDEGGER, 2007, p. 380)⁷, frente a qual só um Deus pode nos salvar.

Nessa perspectiva, também devem ser entendidos os convites feitos por Agamben para prosseguir nas pistas que estão sendo abertas. Destaca-se aqui o que ele disse numa conferência feita na Catedral de Notre-Dame, em março de 2009, quando falou sobre o messias e alertou para a diferença entre a definição que Pedro faz do tempo da Igreja: o tempo da paróquia, ou seja, da passagem ou estadia do estrangeiro, do peregrino, e a definição dada por Paulo, que fala da Igreja como *katholikein*, ou seja da igreja como instituição mundana estável. Claro que também aqui Agamben defende que a Igreja Cristã é fundação de Paulo e não de Cristo. “Cristo anunciou o reino, e veio a Igreja”, repete Agamben: “Acabou o caráter escatológico da Igreja, venceu Paulo”. E, por isso mesmo, a conferência de Agamben termina apelando para a tensão existente entre, por um lado, Lei e Estado, ou seja, uma economia destinada ao governo infinito do mundo e, por outro, Messias ou Igreja, cuja economia “enquanto economia da salvação é, por sua vez, constitutivamente finita”. Daí que, “Uma comunidade humana pode constituir-se e sobreviver só se estas duas polaridades estão copresentes e se uma tensão e uma relação dialética continuarem a existir entre elas” (AGAMBEN, 2010, p. 16-17). E ele arremata:

[...] precisamente esta tensão parece ter-se esgotado hoje. À medida que a economia da salvação no tempo histórico se enfraquece e cancela, a economia estende o seu cego e irrisório domínio sobre todos os aspectos da vida social. Ao eclipse da experiência messiânica do cumprimento da lei e do tempo caminha lado a lado com uma inaudita hipertrofia do direito, que querendo legiferar sobre tudo, trai através de um excesso de legalidade, a perda de legitimidade: o digo aqui e medindo as minhas palavras – continua Agamben – não há hoje sobre a terra nenhum poder legítimo e os poderosos da terra estão eles próprios convencidos de sua ilegitimidade. A juridificação e a economicização integral das relações humanas, a confusão entre o que podemos crer, esperar e amar e o que somos obrigados a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer marcam não só a crise do direito e dos estados, mas também e sobretudo a da Igreja (AGAMBEN, 2010, p. 17-18).

⁷ O referido texto é fruto de uma conferência proferida por Heidegger no dia 18 de novembro de 1953 no *Auditorium Maximum* da Escola Superior Técnica de Munique, fazendo parte do ciclo de conferências cujo tema era “As artes na época da técnica”, promovido pela Academia Bávara de Belas Artes, sob a direção do presidente Emil Preetorius. O texto foi publicado pela primeira vez no volume III do anuário da Academia (Redação: Clemens Graf Podewils) (R. Oldenbourg München, 1954, p. 70ss). O texto desta tradução encontra-se na coletânea *Conferências e ensaios* (Vorträge und Aufsätze) (2. ed. Tübingen, Günther Neske Pfullingen, 1959).

Esse mesmo tema foi retomado na conferência que Agamben fez ao receber o título *doutor honoris causa* em teologia. A conferência foi intitulada *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi* (2013). Nela Agamben chama a atenção para a exemplaridade política, além de eclesiológica, da renúncia de Bento XVI, que: segundo Agamben, entendeu que a legalidade não deve ser o fundamento da legitimidade e por isso mesmo renunciou, apresentando-se como exemplo para os políticos atuais, como citado anteriormente, todos eles ilegítimos. Bem e mal convivem na Igreja assim como convivem no mundo, no capitalismo, diz Agamben, e não é pelo mercado que pode ser alcançada a justiça (AGAMBEN, 2013, p. 18-19).

Estas passagens de algumas obras de Agamben fazem possível entender a fundamentalidade da economia para este pensador italiano. Sem a análise da economia não se entende a suas perspectivas sobre a política e a ética que vem.

4 COMO SE CHEGOU À MODERNIDADE E À AFIRMAÇÃO DA PRIMAZIA DA ECONOMIA?

Nas últimas linhas da obra *Altíssima Pobreza* (2014)⁸, Agamben parece deixar implícita a necessidade de realizar-se uma tarefa: voltar ao tema da economia (uso, propriedade, direito). Tarefa realizada praticamente com uma linguagem teológica. Quase como uma continuidade do trabalho exaustivo realizado na obra *O Reino e a Glória*, na qual fez uma arqueo-genealogia do conceito de *oikonomía*, retornando aos escritos dos primeiros padres da igreja.

Na obra *O reino e a Glória*, Agamben mostrou a articulação entre teologia e política, articulação essa que foi viabilizada justamente pelo conceito de economia. O livro trata, portanto, de trazer à luz esse vínculo e o modo como ele foi se produzindo e provocando efeitos que culminariam no capitalismo atual.

⁸ Antonio Lucci, ao fazer uma resenha da obra *Altissima Povertà* questiona: “È forse una coincidenza che Giorgio Agamben appena prima di uscire sulla prima pagina de *La Repubblica* con un articolo feroce sul sistema finanziario attuale abbia pubblicato un libro sul monachesimo?” Segundo Lucci, o motivo de Agamben tratar da vida monástica fica destacado na última frase do artigo no qual Agamben escreve: “l’archeologia – non la futurologia – è la sola via di accesso al presente”. Ou seja, a vida monástica em geral, mas em especial a dos franciscanos, tem algo de importante para dizer à contemporaneidade. Por isso Agamben propõe uma reconstrução arqueológica da vida monástica (Para uma leitura completa da resenha ver www.doppiozero.com/materiali/contemporanea/giorgio-agamben-altissima-poverta).

A palavra *oikonomía*, que se traduziu por economia, é uma palavra grega derivada da palavra *oikos* que significa casa, entendida como a propriedade privada do chefe de família detentor de bens imóveis, móveis e escravos. Em contrapartida temos a *politike*. Palavra derivada de *pólis*, a cidade, espaço da vida política, entendida como uma atividade pública, a respeito dos interesses e dos bens da cidade e dos cidadãos. Justamente porque ele distingue entre economia e política, espaço privado dos interesses e o espaço público da política, é que Aristóteles pode estabelecer qual a virtude central da política: a justiça.

No estudo do conceito de *oikonomía*, Agamben revela que da teologia cristã derivaram dois paradigmas políticos em sentido amplo: a teologia política, que baseia a transcendência do poder soberano no único Deus, e a teologia econômica, que substitui tal ideia com uma *oikonomía*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito, tanto da vida divina como da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania: do segundo, a “biopolítica” moderna, até o atual triunfo da economia sobre qualquer aspecto da vida social (AGAMBEN, 2011, p. 09).

Portanto, esse estudo deixa evidente a atenção que Agamben dá à teologia cristã, a compreensão do período dos primeiros séculos em que se constituiu a dogmática católica, ou mais claramente, a doutrina trinitária e com ela uma definição da economia, não mais como governo da casa, como era para Aristóteles, ou como algo normalmente visto como pré-político, só para lembrar de Arendt, mas – passando para o âmbito teológico – como “plano divino de salvação”, governo do mundo, como *oikonomia* e não como política, a partir da distinção num Deus em três pessoas, em que o Pai fica com o ser, e o filho e o espírito santo tem a ver com a práxis. É interessante observar as transformações que os primeiros padres da igreja foram operando no conceito *oikonomía*:

o termo *oikonomía* de que se serviam tais teólogos é o mesmo termo de Aristóteles, que no grego designa em primeiro lugar a administração da casa. Mas *oikos*, a casa grega, é um organismo complexo, no qual se entrelaçam relações heterogêneas, desde os vínculos de parentesco em sentido restrito, até àqueles entre patrão-escravo e à gestão de uma empresa agrícola muitas vezes de dimensões amplas. O que mantém unidas tais relações é um paradigma que poderíamos definir “gerencial”: trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma episteme, uma ciência em sentido próprio, mas implica decisões e disposições diferentes em cada oportunidade para enfrentar problemas específicos. Neste sentido, uma

tradução correta do termo *oikonomia* seria, conforme sugere Liddel-Scott, *management* (2005, p. 4).

É precisamente essa atividade prática no mundo que tem a ver com a mundanização de Deus com a encarnação e a vinda do Paráclito, que se tem a economia da salvação. A partir dali passa-se da “economia do mistério”, para o “mistério da economia”. O misterioso, dirá Agamben, enquanto economia (gerência) se liga à providência, é agora “a própria economia, a práxis mesma através da qual Deus dispõe ao mesmo tempo a vida divina, articulando-a em uma trindade, e o mundo das criaturas, outorgando a cada acontecimento um significado oculto” (2011, p. 65). Depois se consagra a distinção entre teologia e economia, para distinguir a natureza e a essência de Deus, e sua ação salvífica, práxis, como duas racionalidades diferentes, o que continua na teologia moderna. Passagem, portanto, gradual da economia vista pelos gregos como governo da *oikia*, embora não só, para o governo do mundo. Como destaca Agamben:

[...] é através deste mistério da economia que os primeiros embriões de uma concepção da história do cristianismo aparecem. Por outro, que tanto a vida divina quanto o governo divino do mundo e o curso da história enquanto revela tal plano divino do mundo são uma economia e não uma política. Conforme dizia antes, isso significa que da teologia cristã deriva uma teologia econômica, e não uma teologia política. A teologia política pode afirmar-se unicamente com a suspensão da teologia econômica: é daqui que surge a doutrina schmittiana do *kat-echon*, que é uma suspensão, um adiamento deste plano econômico que rege o mundo. A teologia política segundo Schmitt pode basear-se unicamente num prolongamento e num adiamento da economia (AGAMBEN, 2005, p. 07).

A partir da análise de Agamben, conclui-se que a economia capitalista se deve arqueo-geneologicamente às condições dadas pela teologia judaico-cristã. A partir do momento em que há a separação de reino e governo, a concepção de economia inicia a adentrar no âmbito da política, especialmente porque passa a configurar um modelo para aquilo que formará o início de uma ordem jurídica nas sociedades ocidentais. Esses estudos demonstram que, para se entender e enfrentar a primazia do econômico, é necessário penetrar na teologia, reconhecendo que há uma teologia econômica.

Na obra *O Reino e a Glória*, Agamben declara que “o paradigma econômico-providencial é o paradigma do governo democrático, assim como o teológico-político

é o paradigma do absolutismo” (2011, p. 159). Nesse contexto, “a vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias” (2011, p. 159).

Mesmo, com toda importância e profundidade dessas afirmações elas ainda não parecem responder satisfatoriamente à pergunta sobre como se chegou à primazia da economia na modernidade. Até mesmo Agamben parece insatisfeito com tais afirmações. O que pode ser um sinal dessa insatisfação está na apresentação de dois apêndices à obra *O Reino e a Glória* para tratar do tema da “economia dos modernos” (2011, p. 283). Contudo, há um importante indicativo ao anunciar que é com o conceito de “uso” que se poderá finalmente entender melhor todo o seu projeto: “É só quando a quarta parte da pesquisa – dedicada à forma de vida e ao uso – for concluída, o significado decisivo da inoperosidade como práxis propriamente humana e política poderá aparecer em sua luz própria” (2011, p. 11). Ou então, como afirma na abertura de *Altíssima Pobreza*: a tarefa indeferível do Ocidente consiste em definir “como pensar uma forma-de-vida, ou seja, uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação?” (2014, p. 11). Ou ainda “pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum” (2014, p. 11).

Tal tarefa exigiu de Agamben a elaboração de uma teoria do uso que parece faltar na filosofia ocidental, até mesmo seus princípios mais elementares, fazendo, a partir dela, uma crítica da ontologia operativa e governamental que, sob as mais variadas configurações, continua determinando os destinos da espécie humana.

Essas são teses que Agamben desenvolve no volume IV do projeto *Homo Sacer*. Mas, conforme observa o professor Salzani, já aparece desde a obra *Stanze* (1977), quando Agamben refletiu sobre a noção de fetiche e projetava uma nova relação entre sujeito e as coisas que fosse para além do valor de uso como daquele de troca. Na obra *La comunità che viene* (1990), fazendo uma citação hölderliniana diz que “il libero uso del proprio è la cosa più difficile” e propõe pensar o uso como uma categoria política fundamental com o objetivo de substituir a categoria de “ação” e o “agir” da tradição política ocidental. É nesse último volume que o “uso”, como categoria central para pensar a política contemporânea, deixa de ser um mero aceno e uma mera promessa passando a ser dada a ele a devida atenção (SALZANI, 2013, p. 158-159).

É claro que isso não nos satisfaz e nem satisfez, mas por outros motivos, quem lê Agamben preferindo a perspectiva foucaultiana, como fazem Sandro Chignola⁹, Pierre Dardot e Christian Laval¹⁰. Ocorre que está em jogo em Agamben e Foucault uma diferente concepção de filosofia e uma diferente concepção ontológica: Agamben, mesmo que não tenha fechado questão, reconhece que é preciso ter uma preocupação ontológica (e não só porque há uma distinção entre arqueologia e uma genealogia em Foucault, e em Agamben só haveria uma arqueologia). E Foucault parte claramente do suposto de que não há uma essência prévia que determina algo, mas que não se pode furtar-se a declarar que tudo é de fato produzido pelos seres humanos em sua história, a verdade, em sua relação com o poder. Uma importante diferença entre os autores pode ser observada na definição expressa no texto sobre *O que é um dispositivo*:

Chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc , cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez seja o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguirá – teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2009, p. 40-41).

⁹Sandro Chignola é professor de Filosofia Política da Università Degli Studi di Padova, Itália. Proferiu uma conferência na abertura do VII Seminário Temático com enfoque no pensamento de Giorgio Agamben, evento realizado em 2013 no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE). A conferência foi publicada. Para uma leitura completa ver Salvetti, 2015. Nesta perspectiva também é significativa a conferência proferida por Sandro na Unisinos em 2014, intitulada *Foucault além de Foucault: uma política da filosofia*. Na conferência, o professor Sandro acentua a captura dos humanos pelos dispositivos na filosofia agambeniana é unidirecional, nunca reversível. Diferentemente de Foucault, Agamben compreende subjetivação como sujeição e passivação. Chignola demonstra de forma bastante crítica o que considera ser um paradoxo no pensamento de Agamben: “Em Agamben fica escondida, mas não muito, não só uma tentação ‘metafísica’ muito distante da genealogia de Foucault, mas uma visão bastante catastrófica do momento em que vivemos. Por um lado, esse vórtice circular de máscaras que coincide com a linguagem que gira no vazio, que Agamben chama juntamente de Debord de a ‘sociedade do espetáculo em que vivemos’, por outro lado, a definição da atual fase do capitalismo atravessada por poderosos dispositivos de ‘dessubjetivação’ pelo consumo” (CHIGNOLA, 2014, s. p.).

¹⁰Pierre Dardot e Christian Laval na obra *A Nova Razão do Mundo*, faz uma crítica a Agamben por ele falar de “uma genealogia teológica dos dispositivos de Foucault” (2016, p. 386). Os autores descrevem: “não é herança teológica do governo dos homens e do mundo por Deus que explica o fato de o governo dos homens pelos homens ter se tornado um problema, mas é na verdade, a crise do modelo do governo pastoral do mundo por Deus que libera a reflexão sobre a arte de governar os homens” (2016, p. 387).

Nesse ponto, pode-se perceber que Agamben absorve e amplia o sentido dado por Michael Foucault ao termo dispositivo e demonstra que a palavra tem relação com a administração do mundo de forma divina – relação essa que é melhor explicada por Veiga: “os processos de subjetivação cumprem duas tarefas: (a) esclarecer que efeito possui um dispositivo e (b) adentrar em um resgate da teologia cristã logo após o fim do império romano”, sendo que esse resgate teria por objetivo pesquisar “como foi o estabelecimento de uma política e de uma administração do poder no Ocidente” (VEIGA, 2016, p. 413), e percorre todo o cenário da *oikonomia* na teologia cristã, esclarecendo o que são e quais as funções dos dispositivos e, conseqüentemente, como acontece o processo de subjetivação.

Também o capitalismo é acumulação e proliferação de dispositivos, “hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo” (AGAMBEN, 2009. p. 42). E ele logo continua: não se trata de destruí-los, nem de usá-los de maneira correta. Eles não são um acidente “em que os homens caíram por acaso, mas tem sua raiz no mesmo processo de ‘hominização’ que tornou ‘humanos’ os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*. E o evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente a cisão que a *oikonomia* havia introduzido em Deus entre ser e ação”. (AGAMBEN, 2009, p. 43). Por isso, se pode dizer que em Agamben há uma tese de que a vida não precisa ser politizada pois em si mesma ela já é política. É neste contexto que se insere tanto a profanação, quanto o messianismo, quanto a defesa da inoperosidade, e da resistência, na figura de Bartleby, no ser qualquer e no que Agamben diz no final de *O aberto* – sobre a relação entre o animal e o homem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O filósofo italiano é atualmente um dos pensadores que, por meio de refinada e contundente investigação teórica, aponta as feridas do presente olhando para as raízes históricas. Suas análises nos levam a compreensão do momento de crise que estamos vivendo. A crítica que Agamben desfere ao Estado, ao Mercado e ao Direito pode parecer um tanto quanto paradoxal, pois surge num momento que se apregoa que estamos vivendo no período de maior desenvolvimento intelectual, científico e político. No campo político a democracia é tida como a melhor forma de governo, os

Direitos Humanos são levados e defendidos nos “quatro cantos do mundo” e o Estado ampliou seu cuidado à vida humana. No entanto, qualquer pessoa, mais ou menos esclarecida, tem o alcance e a percepção que, se por um lado houve progressos, por outro, cresceram os sentimentos de desesperança, de medo, de insegurança, de culpa e descrédito às instituições.

Agamben leva a sério a reflexão filosófica sobre a economia: um conceito e realidade que está pouco presente na tradição filosófica ocidental. Deixar a economia para os economistas, que em geral se negam a perguntar pelo conceito de economia, faz pagar um preço muito alto. Não é por acaso que recentemente vários autores se voltam para uma filosofia da economia, como Karl Paul Polanyi, ou filosofia do dinheiro, como Georg Simmel, e também para uma releitura da própria história para redefinir a nossa clássica partição entre antiguidade, medievalidade e modernidade.

Depois de uma análise rápida das proposições do neoliberalismo, entende-se que a vida política, como tradicionalmente é conhecida sujeita-se pela primazia do econômico, que coincide com a primazia do direito. Com isso, alerta-se para improdutividade daquelas análises que estudam o distanciamento entre a ética e a política, sem entender que há pressupostos econômicos que, com as características atuais, anulam qualquer possibilidade de relação. O presente artigo parte do pressuposto que é frente ao econômico que as análises devem se situar para uma compreensão da contemporaneidade: por isso se procurou entender o significado histórico e também ontológico da primazia do econômico. O retorno às reflexões teológicas primitivas ocorre porque se acredita que ali se encontra a gênese desse processo de primazia do econômico. Agamben empreende esse projeto arqueológico e demonstra o vínculo entre economia, política e religião na história ocidental. E inspirado em Benjamin chega à conclusão que “Deus não morreu ele tornou-se dinheiro”.

Se Benjamin entendia o quão poderoso estava se tornando o capitalismo, Agamben, hoje, endossa e atualiza o texto de Benjamin. As transformações do capitalismo radicalizaram o individualismo e, principalmente, a competição entre as pessoas. Por meio dos mais diversos dispositivos de captura e de controle sobre os vivos, ele continua a iludir e gerar a adesão mecânica das pessoas, uma vez que é um esquema que as precede e sucede, sem dar possibilidade para que alguma reflexão seja feita por parte dos sujeitos.

Pode-se dizer que, atualmente, o capitalismo financeiro, sustentado no rentismo, potencializa regimes de servidão travestidos de livre-concorrência: assim são as tão propaladas economias de plataforma em que pouca ou nenhuma garantia é conferida aos pobres trabalhadores. Esse é o modo de implementação de novos regimes escravocratas sob o mote da liberdade absoluta de empreendimento. Essa nova forma de capitalismo ainda carrega algumas características de cunho religioso, embora a transferência de uma esfera a outra não impregne, explicitamente, o capital de religiosidade, mas apenas de sua potência. Para que se consiga manter essa potência da religião capitalista são necessários diversos dispositivos, que controlam e moldam as mais diversas atitudes dos viventes, fazendo com que ajam de maneira a consumir, trabalhar, se entreter, sem se questionarem sobre o porquê. A crença na meritocracia faz com que os sujeitos desesperados, culpados, alienados sirvam ao “Deus dinheiro” sem sequer perceber sua devoção cega, alimentada a cada sonho de consumo. O mais assombroso é que essa engenharia econômica é amparada e legitimada juridicamente. Essa primazia do econômico fundamentada por uma racionalidade instrumental, e não valorativa gera um esfacelamento ou uma submissão da política. Não há escolha política que não necessite do aval do mercado, o grande Deus. Nessa perspectiva, entende-se que o mercado se constitui quase em uma entidade dotada de personalidade e força que gera controle biopolítico e totalitário sobre os indivíduos.

Se há uma tarefa da filosofia na atualidade, é a de dar corpo ao que parece ser impossível: ultrapassar uma razão meramente calculante, e de estimular a existência do “ser qualquer”, ou, alcançar, uma experiência da “absoluta potência”, superando a vida nua. Ou, ou então, por outras palavras, de instaurar uma vida fora do direito, enquanto esta é definida como aquela forma de vida que faz uso das coisas sem nunca se apropriar delas”. Uma vida, em suma, para além ou para aquém de todo direito e de toda propriedade. Respeita-se aqueles pensadores que insistem em pensar saídas ou modelos de resistências dentro das regras estabelecidas pela *management*, por entenderem que “não há e nunca houve um fora dos jogos de poder, muito menos isto pode se dar agora” (CHIGNOLA, 2018, p. 263), contudo, definitivamente esta não é a posição teórica de Agamben. Sua posição passa por tornar inoperantes os dispositivos de captura da vida, desaplicando-os e, para isso,

insiste na necessidade de se recompor formas-de-vidas, o que, por óbvio, é uma tarefa teórica e política difícil, mas necessária.

Espera-se que esta possa ter sido uma experiência do pensamento, uma comunicação da comunicabilidade entre nós, a partir da preocupação de entender um pouco mais este celeiro de perguntas que é a obra de Giorgio Agamben.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Mezzi senza Fine**: note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

AGAMBEN, G. **O Reino e a Glória**: uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo. 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Altissima povertà**: regole monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza, 2014.

AGAMBEN, G. **Profanações**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo. 2007.

AGAMBEN, G. **La Chiesa e il Regno**. Roma: Nottetempo. 2010.

AGAMBEN, G. **Il mistero del male**: Benedetto XVI e la fine dei tempi. Bari: Laterza. 2013.

AGAMBEN, G. **O que é contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó: Argos. 2009.

AGAMBEN, G. Se la feroce religione del denaro divora il futuro. **La Repubblica**. Itália, 16 feb. 2012a. Disponível em: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divora.html?refresh_ce>. Acesso em: 12 dez. 2019.

AGAMBEN, G. Da teologia política à teologia econômica: entrevista com Giorgio Agamben. **Revista internacional interdisciplinar INTHERtesis**, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 1-11, jul/dez 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/54686>>. Acesso em: 11 de mar. 2020.

AGAMBEN, G. Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro. **Ragusa News**. Itália, 16 ago. de 2012. Disponível em: <https://www.ragusanews.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-sciqli-e-guccione>. Acesso em 12 mar. 2020.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Trad. Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**. Trad. Mario A. Marino e Eduardo A. C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019.

BUTLER, Eamonn. **A contribuição de Hayek às idéias políticas e econômicas de nosso tempo**. Trad. Carlos dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze. **Cadernos IHU ideias**, a. 12, n. 214, V. 12, 2014.

CHIGNOLA, Sandro. Regra, Lei e Forma-de-vida em Agamben. In: SALVETTI, Esio F.; CARBONARI, Paulo C.; SIVIERO, Iltonar (Orgs.). **Giorgio Agamben: filosofia, ética e política**. Passo Fundo: IFIBE, 2015.

CHIGNOLA, Sandro. A Toupeira e a Serpente. **Revista de Direito e Garantia Fundamentais**. Vitória, v. 19, n. 3, p. 239-270, set./dez. 2018.

CRESPIGNY, Anthony & MINOGUE, Kenneth R. **Filosofia política contemporânea**. 2. ed. Trad. Yvonne Jean. Brasília: UnB, 1983.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FUKUYAMA, F. Social Capital and the Global Economy. **Foreign Affairs**, v. 74, n. 5, set./out. 1995.

GANEM, Ângela. Regras e ordem do mercado nas visões de Adam Smith e F.A. Hayek. **Revista de Economia Contemporânea**. Rio de Janeiro, UFF, v. 4, n. 2, 2005.

GENTILI, Dario. **Crisi come arte di governo**. Macerata: Quodlibet. 2018.

HAYEK, F.A. **Individualism and Economic Order**. Chicago: University of Chicago Press. 1937.

HAYEK, Friedrich August. Os princípios de uma ordem social liberal. In: CRESPIGNY, Anthony de; CRONI, Jeremy (Org.). **Ideologias Políticas**. Trad. Sérgio Duarte. 2. ed. Brasília: UnB, 1998. p. 47-63.

HAYEK, Friedrich von. **Direito, legislação e liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política**. São Paulo: Visão, 1985. 3 v.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Revista Scientia Studia, 2007.

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

MISSSES, L. V. **Human Action: a treatise on Economics**. Chicago: H. Regnery Co. 1996.

MORAES, Reginaldo. Exterminadores do futuro: a lógica dos neoliberais. **Universidade e Sociedade**, São Paulo: Andes, a. 4, n. 6, fev. 1994.

PAEZ, Luis Francisco Verano. **Economia solidária**: uma alternativa ao neoliberalismo. Trad. Marizete Dalla Corte. Santa Maria: Cisma Edições, 2001.

SALVETTI, Esio F.; CARBONARI, Paulo C.; SIVIERO, Itomar (Orgs.). **Giorgio Agamben**: filosofia, ética e política. Passo Fundo: IFIBE, 2015.

SALZANI, Carlo. **Introduzione a Giorgio Agamben**. Genova: Il melangolo, 2013.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política. **IHU On-Line**, n. 414, 15 abr. 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4881&secao=414>. Acesso em 21 mar. 2020.

VEIGA, Itamar Soares. Viventes, dispositivos e os processos de subjetivação segundo Agamben. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia, v. 13, n. 1, jun. 2016. Disponível em: <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol13-n1/25.pdf>>. Acesso em: 10 de fev. 2020.

Artigo recebido em: 01/03/2021

Artigo aprovado em: 22/03/2021

Artigo publicado em: 27/04/2021