



OS PROFETAS DE MAMON: LIBERALISMO, MARXISMO E O DEUS CONTEMPORÂNEO

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2024.202.02>

Diogo Bogéa

Professor Adjunto de Filosofia e Psicanálise na Faculdade de Educação da UERJ

diogobogea@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5862-819X>

RESUMO:

Nosso objetivo neste artigo é apresentar o capitalismo como religião contemporânea, tendo o dinheiro como Deus e o marxismo e o liberalismo como correntes proféticas. O texto se divide em três momentos. Na primeira parte, buscamos definir “religião” a partir do conceito fundamental de Pulsão, tal como definido pelo psicanalista MD Magno. Na segunda parte, com base no texto clássico de Walter Benjamin e no recém-lançado “*The enchantments of Mammon*” de Eugene McCarragher, buscamos caracterizar o capitalismo como religião do nosso tempo. E por fim, analisando passagens das obras de Marx, Smith, Mises e Hayek, procuramos demonstrar que marxismo e liberalismo são vertentes proféticas da religião capitalista.

PALAVRAS-CHAVE:

Capitalismo. Religião. Marxismo. Liberalismo.

THE PROPHETS OF MAMMON: LIBERALISM, MARXISM AND THE CONTEMPORARY GOD

ABSTRACT:

Our aim in this article is to present capitalism as a contemporary religion, with money as God and Marxism and liberalism as prophetic strands. The text is divided in three movements. In the first part, we seek to define “religion” based on the fundamental concept of Drive, as defined by the psychoanalyst MD Magno. In the second part, based on the classic text by Walter Benjamin and the recently released “*The enchantments of Mammon*” by Eugene

McCarragher, we seek to characterize capitalism as the religion of our time. And finally, analyzing passages from the works of Marx, Smith, Mises and Hayek, we try to demonstrate that Marxism and liberalism are prophetic strands of the capitalist religion.

KEYWORDS:

Capitalism. Religion. Marxism. Liberalism.

1 Considerações iniciais

Não é uma tarefa fácil definir “religião”. A quantidade ou mesmo a presença de divindades não poderiam valer como critério. Respostas sobre a origem e o destino da humanidade figuram em teorias filosóficas e científicas que não são consideradas religiosas. Rituais estão presentes em quase todos os âmbitos da vida humana conferindo ordem, regularidade e determinando normas de conduta mesmo para práticas muito corriqueiras que ninguém chamaria de religiosas.

O dicionário filosófico de Nicola Abbagnano nos informa ainda quanto à dificuldade de rastrear a etimologia da palavra. Cícero (2004) faz religião remontar a “*relegere*”, a “releitura” cuidadosa e sistemática dos princípios do culto divino: Aqueles que “cumpriam cuidadosamente todos os atos do culto divino e, por assim dizer, os reliam atentamente foram chamados de religiosos — de *relegere* —, assim como elegantes vem de *elegere*, diligentes de *diligere* e inteligentes de *intelligere*” (ABBAGNANO, 2007, p. 858). Já Lactâncio (1990) e Santo Agostinho (2019) apostam em *religare* com o sentido de “religação” entre humano e o divino.

O mesmo dicionário apresenta a seguinte definição para “religião”:

Crença na garantia sobrenatural de salvação, e técnicas destinadas a obter e conservar essa garantia. A garantia religiosa é sobrenatural no sentido de situar-se além dos limites abarcados pelos poderes do homem, de agir ou poder agir onde tais poderes são impotentes e de ter um modo de ação misterioso e imperscrutável (ABBAGNANO, 2007, p. 857).

Tratar-se-ia, portanto, na religião, da oferta de um poder além dos poderes humanos, um poder capaz de agir onde os poderes humanos são impotentes. Um poder que nos garante a salvação.

Sempre que se manifesta, esse poder sobre-humano instaura a experiência do *sagrado*. Mircea Eliade cunhou o termo *hierofania* para se referir a essa “aparição”, “manifestação” (*phanein*) do sagrado (*hieros*). A circunscrição de um âmbito sagrado em oposição a um âmbito profano é, para Mircea Eliade, o que é próprio das religiões. Eliade aponta como base de seu pensamento a obra de Rudolf Otto:

Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante

desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como numinosas (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino (ELIADE, 1992, p. 12).

Nessa revelação o humano é tomado e comovido pela experiência exorbitante, transbordante e excessiva de estar diante do “*ganz andere*”, do radicalmente diferente, do absolutamente outro, de um poder absoluto que, ultrapassando em muito os poderes humanos, faz contrastar o poder absoluto do divino com a impotência incontornável do humano. Ao revelar essa dimensão que ultrapassa a realidade cotidiana, o sagrado deixa naquele que o experimenta a marca de uma hiper-realidade, uma realidade mais real que a realidade cotidiana. Diante da presença aterradora do “grande outro”, a realidade cotidiana se torna um teatro de sombras, uma mera representação, uma pálida miragem. Como descreve William James, uma das características da experiência de “estados místicos” é serem “para os que os experimentam, estados de conhecimento, estados de visão interior dirigida a profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo. São iluminações, revelações, cheias de significado e importância” (JAMES, 1991, p. 317). Revelações de uma verdade e de uma realidade mais fundamentais que as realidades e as verdades cotidianas. Por isso Eliade afirma que aproximar-se do sagrado é aproximar-se do poder e da realidade supremos:

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real. (Não se deve esperar encontrar nas línguas arcaicas essa terminologia dos filósofos – real-irreal etc. –, mas encontra-se a coisa.) É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder (ELIADE, 1992, pp. 13-14).

Em seu seminário intitulado *Psicanálise: Arreligião*, após uma longa e bela descrição da posição que a Deusa Atena ocupava na capital cultural da Grécia Antiga, o psicanalista MD Magno pergunta: “Pelo que se roga nas orações à grande Deusa na Grécia?”. E ele mesmo responde: “Por poder, em todos os sentidos: cura para a saúde, bons resultados na organização da cidade, nas plantações, na consecução do dinheiro etc. Roga-se à Deusa por algum Poder” (MAGNO, 2005, p. 204).

Isso serve de exemplo para pensarmos com um pouco mais de clareza o que se põe em qualquer circunstância, em qualquer cultura, em qualquer sociedade, em qualquer Estado, em qualquer agrupamento humano, ou para qualquer indivíduo, no lugar (...) da exasperação entre Haver e não-Haver. Lugar que, de longa data, tenho apontado que é onde se inscreve Deus ou Deuses, ou qualquer coisa, mesmo atéia, que tenha a mesma aparência

e a mesma força. O que se inscreve nesse lugar? Sempre e indefectivelmente é o Poder: *Pater onipotens Deus*, no caso da tradição cristã (MAGNO, 2005, p. 206).

Como a psicanálise nos ensina, o que move a mente em seu nível mais fundamental são as pulsões. Uma das mais didáticas apresentações do conceito de pulsão aparece no texto *As pulsões e suas vicissitudes*, de Freud. Segundo a descrição freudiana, as pulsões são estímulos internos, “que não advém do mundo exterior, mas do interior do próprio organismo” (FREUD, 2014, p. 30) e, portanto, não se pode fugir delas pelas vias tradicionais através das quais escapamos de estímulos externos. A pulsão não atua com uma “força momentânea de impacto”, mas impacta o psiquismo “como uma força constante” (FREUD, 2014, p. 30) – ou seja, as pulsões não irão nem sossegar nem muito menos sumir diante de uma repressão. A meta de uma pulsão é “sempre a satisfação” (FREUD, 2014, p. 33) – o gozo total e absoluto. Porém, seus objetos – os meios de atingir a satisfação desejada – são infinitamente variáveis, podendo ser substituídos “incontáveis vezes no decurso dos destinos vividos pela pulsão” (FREUD, 2014, p. 33).

Partindo dessa base freudiana, MD Magno toma a Pulsão como conceito fundamental da psicanálise. Ele dispensa os complicados dualismos nos quais Freud passa a vida inteira enredado: o dualismo entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação (2014) e depois o dualismo entre pulsões de vida e pulsões de morte (2010) (que o próprio Freud (2011) não cessa de apontar o quanto são problemáticos). A Pulsão, como nos ensina Magno, é uma só: Haver desejo de não Haver. Pulsão de Morte, Pulsão de Prazer e Gozo Absolutos, “Princípio de Nirvana” (FREUD, 2010, p. 130), nas palavras de Barbara Low repetidas por Freud (2010), esse misto de Prazer e Morte fantasiado pela pulsão em seu movimento desejante de extinguir a si mesmo como movimento desejante e se converter inteiramente em gozo. Haver desejo de não Haver: o que há é desejo de não Haver. Essa é a Pulsão única que move o Haver por inteiro – tudo o que há – e que co-move nossas mentes em seu nível mais fundamental.

Não-Haver, no entanto, simplesmente não há. O Haver não consegue passar a não-Haver. Não consegue desaparecer e explodir num absoluto nirvânico gozo-morte. Pulsão é, portanto, desejo de Impossível. Movimento desejante que busca incessantemente um gozo absolutamente impossível, a Pulsão é, portanto, intrinsecamente alucinatória. O movimento pulsional passa a vida a perseguir uma alucinação: um gozo impossível que não-há nem pode haver. Por isso Magno afirma que:

fora do impulso alucinatório, que costumamos chamar de Pulsão, não é possível pensar uma economia psíquica ou qualquer outra. Começa-se daí e isto já é o bastante para entender nossa loucura, nosso corre-corre atrás do quê? De uma alucinação, que, no entanto, não vai sossegar só porque queremos. A alucinação está lá como (e na) estrutura: a estrutura alucina, empurra, empuxa, impulsiona nesse sentido (MAGNO, 2010, p. 10).

Indo ao limite, lá nesse lugar entre Haver e não-Haver, a Pulsão *projeta* alucinatoriamente imagens de satisfação absoluta em torno das quais vidas individuais e sociedades inteiras passam a se estruturar.

no movimento em que queremos vetorialmente alcançar o não-Haver, o que há entre Haver e não-Haver? O que acontece aí? Quando fazemos um esforço muito grande de aproximar o transcendente que não há, exasperamos todas as nossas condições. Pedimos por algo que esteja completamente fora e que possa reorganizar todas as nossas dores, prazeres, sabores, i.e., reorganizar e justificar o próprio empuxo da transcendência. (MAGNO, 2004, p. 47)

“Nesse lugar de exasperação”, alucinatoriamente, “colocamos um papel, uma cara, uma máscara, uma persona” (MAGNO, 2010, p. 110), *um avatar do poder absoluto*. Por isso Magno afirma que uma “hipótese-Deus” é indefectível para essa espécie.

Suponhamos que seja essa a estrutura fundamental de toda religião: a pulsão, intrinsecamente alucinatória, produz fantasias de onipotência que, como “hipóteses-Deus” projetadas sobre a parede intransponível do Impossível, passam a reger e estruturar toda a vida humana. Sempre se postula fantasticamente uma primeira e última instância de poder absoluto que irá reger a existência humana – não à maneira de um maestro externo, como se supõe, mas à maneira de um ímã que atrai para si todos os movimentos humanos (como uma espécie de “primeiro motor” – justamente o *theion* – aristotélico (ARISTÓTELES, 1969, pp. 258-264), só que alucinatoriamente inscrito na estrutura mental).

2 O Império de Mamon

Tanto Mircea Eliade quanto MD Magno, autores dos quais nos servimos para esboçar uma definição de religião, endossam o diagnóstico weberiano para o nosso tempo: o “desencantamento do mundo”. Eliade afirma que “o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano”, já que “o homem moderno dessacralizou seu mundo e assumiu uma existência profana” (ELIADE, 1992, p. 15). Já segundo MD Magno estamos entrando em uma era na qual “ao invés de sermos aqueles que têm uma referência de última instância – que pode ser um Deus transcendente (...) – a referência fundamental de cada um agora tem que ser a sua própria competência – e performance – de articulação” (MAGNO, 2004, pp. 155-156). A proliferação tecnológica, reconfigurando radicalmente as noções de tempo, espaço e identidade, corroem e dissolvem os antigos valores e fundamentos, produzindo um mundo cada vez mais pragmático – do qual nossas cabeças retardatárias nem sempre estarão à altura (MAGNO, 2009).

Já dizia Marx, antecipando o diagnóstico weberiano, que no mundo contemporâneo nascente, diante do movimento inestancável do capital:

dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar,

tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens (MARX, 2010, p. 44).

Gostaríamos, no entanto, de apresentar um contraponto a este diagnóstico. Em 2019, Eugene McCarragher publicou o livro *Os Encantos de Mamon: como o capitalismo se tornou a religião da modernidade*, cujo título e subtítulo são autoexplicativos. Mamon é o dinheiro, ou o “deus dinheiro”, aquele sobre o qual o evangelho de Lucas adverte: “Ninguém pode servir a dois senhores, pois odiará um e amará o outro; será dedicado a um e desprezará o outro. Vocês não podem servir a Deus e ao dinheiro (*Mamon*)” (Lucas 16:13). Para McCarragher, o capitalismo, portanto, não é um agente de desencantamento do mundo, mas a própria forma contemporânea de encantamento religioso do mundo:

Longe de ser um agente de “desencantamento”, o capitalismo, eu afirmo, tornou-se um regime de encantamento, uma repressão, deslocamento e renomeação da nossa intrínseca e inveterada busca pela divindade. Há mais do que apenas metáfora na maneira como nos referimos à “adoração” ou “idolatria” do dinheiro e das posses. Mesmo se muitos (se não a maioria) de nós acredita em um cosmos desencantado e dessacralizado – um universo destituído de espíritos e outros seres imateriais animados – o capitalismo assumiu, à sua maneira, o status de um mundo encantado (MC CARRAGHER, 2019, p. 14).

O encantamento do mundo não é, como alguns gostam de pensar, um artifício malicioso do capitalismo ou das religiões passadas. É uma expressão da nossa “intrínseca e inveterada busca” pelo poder absoluto. “Esses encantamentos tiram seu poder, não apenas da nossa capacidade de ilusão, mas dos nossos mais profundos e verdadeiros desejos – desejos que são consonantes e tragicamente destoantes do verdadeiro frescor do universo” (MC CARRAGHER, 2019, p. 21). Nossos mais profundos e verdadeiros desejos são consonantes expressões daquilo que chamo de *pulsão de onipotência*. E, no entanto, são tragicamente destoantes da realidade. Para falar como Freud, o “programa” da pulsão de poder absoluto “está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo. É absolutamente inexequível, todo o arranjo do Universo o contraria” (FREUD, 2010, p. 21). Mas para McCarragher, a verdadeira raiz desse inesgotável encantamento do mundo é a presença do próprio Deus cristão no mundo:

O mundo nunca poderá ser desencantado, não porque nossas necessidades emocionais, políticas ou culturais nos levam a encontrar encantamentos – embora elas realmente nos levem – mas porque o próprio mundo (...) é carregado (*charged*) com a grandeza de Deus (MC CARRAGHER, 2019, pp. 21-22).

Nesse ponto, McCarragher se aproxima de dois grandes pensadores com intensa atuação na América do Sul: os teólogos Franz Hinkelammert e Hugo Assmann, pioneiros da Teologia da Libertação. Ambos denunciam a chamada “ciência econômica” como a verdadeira teologia do nosso tempo, uma teologia disfarçada, que se vende como ciência, tendo o dinheiro como Deus e o capitalismo como religião. Em *A idolatria do mercado – Um ensaio sobre economia e teologia*, assim eles definem a principal tese do livro:

a racionalidade econômica "seqüestrou" 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 de mercado; essa idolatria econômica se alimenta de uma ideologia sacrificial que implica em constantes sacrifícios de vidas humanas (ASSMAN; HINKELAMMERT, 1989, p. 7).

O primeiro a afirmar isso categoricamente foi Walter Benjamin, outro pensador com grande influência da teologia, em um esboço de ensaio de 1921 chamado *O capitalismo como religião*. A primeira frase do ensaio não poderia ser mais clara:

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta (BENJAMIN, 2013, p. 15).

Benjamin aponta três traços fundamentais da religião contemporânea: trata-se de uma religião puramente cultural, sem qualquer dogma ou teologia, na qual o puro utilitarismo determina a forma do culto religioso. O segundo traço é a duração permanente do culto: O capitalismo é a celebração de um culto “*sans rève et sans merci*. Para ele, não existem ‘dias normais’, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador” (BENJAMIN, 2013, p. 15). E, por fim, trata-se de um culto culpabilizador, que faz descer sobre o mundo a névoa perpétua de uma culpa inexpiável.

O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência (BENJAMIN, 2013, p. 15).

Quanto ao primeiro ponto, poderíamos dizer que Benjamin não viveu tempo suficiente para ver a proliferação de dogmas, ritos e teologias da religião capitalista. Cem anos depois do seu potente ensaio, Eugene McCarragher pode descrever com precisão a estrutura clerical, dogmática e ritualística da religião capitalista:

Sua alma é o dinheiro. Sua teologia, filosofia e cosmologia são conhecidas como “economia”. Seus sacramentos consistem em produtos e tecnologias fetichizadas – a cultura material de produção e consumo. Sua moral e seus códigos litúrgicos estão nas teorias de gestão e jornalismo empresarial. Seu clero é a intelligentsia corporativa de executivos, gestores e escritores empresariais, uma casta semelhante aos padres astecas, escolásticos medievais e mandarins chineses. Sua iconografia consiste em propagandas, relações públicas, marketing e design de produtos. Sua visão beatífica do destino escatológico é o império global do capital, uma cidade celestial do negócio com produção, comércio e consumo incessantemente expansíveis. E seu evangelho tem sido aquele do “Mamonismo”, a atribuição de poder ontológico ao dinheiro e de sublimidade existencial a seus possuidores (MC CARRAGHER, 2019, p. 15).

Quanto à duração permanente do culto, nunca se fez tão presente quanto na nossa época de redes sociais com suas “*big techs*” e “*big data*”. Diversos teóricos têm se referido a este atual estágio do capitalismo como “Capitalismo Digital”, “um sistema institucional de acumulação contínua de capital baseado no amplo uso de tecnologias digitais que dominam todos os processos econômicos, políticos, sociais e culturais” (FROLOV, 2024, p. 01).

Característica marcante do nosso tempo é a presença das máquinas que nunca desligam – que nunca podem desligar. No século XX, ligávamos o rádio para assistir aos nossos programas favoritos e depois o desligávamos. Até o final dos anos 90, havia uma hora em que a própria programação da TV “saía do ar” e exibia apenas estática ou uma tela com traços multicoloridos e um som estridente. Mesmo nossos primeiros pesados computadores precisavam ser desligados e religados todos os dias. Tratava-se de um mundo em que nós mesmos ainda tínhamos acesso a momentos de solidão e recolhimento em nossa “vida privada” (os mais jovens provavelmente saberão tão pouco sobre esse conceito quanto sabem sobre fitas K-7 ou fichas de orelhão).

Um dos principais “espaços” de sociabilidade na contemporaneidade são as redes sociais. Cada um de nós tem como polo de concentração da própria identidade um perfil público nas redes sociais que está constantemente exposto às mais diversas interações – na forma de curtidas, compartilhamentos e mensagens. Todos nós, em maior ou menor grau, sofremos com a chamada *nomofobia*, o medo de ficar sem celular (*no-mobile* fobia) (BIANCHESSI, 2020). Cuidamos para que nosso celular não descarregue nem por um segundo. Os ambientes instalam carregadores. Nós carregamos nossos carregadores conosco quando saímos por muito tempo. Quando por algum descuido ou defeito a bateria do celular ameaça descarregar, dizemos metonimicamente que “estamos quase sem bateria” e a nomofobia começa a nos atormentar. O celular nunca desliga. O celular nunca pode desligar. O caso é que a constelação formada pelos nossos perfis virtuais compõe para nós um “eu” permanentemente presente nos espaços de socialização por excelência – as redes sociais. Esse “eu” se torna mais real e mais relevante do que o nosso eu de carne e osso. De maneira que, quando por descuido ou defeito não conseguimos acompanhar as interações com nosso eu virtual “em tempo real”, nós não sabemos o que de fato está acontecendo conosco. Estamos excluídos das nossas próprias vidas. Quantas curtidas e comentários nosso eu virtual estará recebendo? Terá o relacionamento com nossos pretendentes progredido ou regredido? Alguma proposta melhor de trabalho terá chegado? Alguma demanda urgente do trabalho atual terá sido feita? E as notícias? O que estará acontecendo com os outros? O que estará acontecendo com o mundo? Não saberemos...

Nesse mundo cada um de nós está permanentemente conectado a redes algorítmicas de coleta, processamento e distribuição de informações. Um dos objetivos primordiais dessas redes é alimentar – de

maneira sempre mais acelerada e eficiente – a máquina capitalista de produção, consumo e lucro. Nick Srnicek (2017) chama essa nova realidade de *capitalismo de plataforma*. Na descrição de Srnicek

As plataformas são infraestruturas digitais que permitem que dois ou mais grupos interajam. Portanto, elas se posicionam como intermediárias que reúnem diferentes usuários: clientes, anunciantes, prestadores de serviços, produtores, fornecedores e até mesmo objetos físicos. Na maioria das vezes, essas plataformas também vêm com uma série de ferramentas que permitem que seus usuários construam seus próprios produtos, serviços e mercados (SRNICEK, 2017, p. 31).

Muitas vezes surgindo a partir da necessidade de setores específicos de grandes empresas para lidar com processamento de dados, as plataformas se tornaram o próprio *core* das empresas na era do capitalismo digital:

As plataformas tornaram-se uma maneira eficiente de monopolizar, extrair, analisar e usar as quantidades cada vez maiores de dados que estavam sendo registrados. Agora, esse modelo expandiu-se por toda a economia, com inúmeras empresas incorporando plataformas: empresas de tecnologia poderosas (Google, Facebook e Amazon), startups dinâmicas (Uber, Airbnb), líderes industriais (GE, Siemens) e gigantes agrícolas (John Deere, Monsanto), para citar apenas algumas (SRNICEK, 2017, p. 31).

Dados a serem coletados e processados se tornaram um bem precioso em nossa sociedade. Nas palavras de Jathan Sadowski

Os dados se tornaram um elemento central do capitalismo contemporâneo. Os dados, rapidamente, passaram de ser principalmente preocupação de cientistas e especialistas em políticas para agora serem tratados como uma forma de capital. Quando os dados se tornam capital, acabamos com um excedente de sistemas inteligentes e plataformas que são construídos para rastrear cada pessoa, lugar e coisa – e transmitir todos esses dados diretamente para as corporações (SADOWSKI, 2020, pp. 29-30).

Como nos lembra Jenny Huberman, no entanto, esta “forma de capital” segue reproduzindo a mesma lógica da religião capitalista:

O capitalismo é um sistema econômico orientado para a produção perpétua de lucro. (...) Na era digital, isso continua sendo tão verdadeiro quanto antes. O termo "capitalismo digital" não se refere a uma mudança fundamental na lógica de nosso sistema econômico, mas sim tem o objetivo de iluminar as maneiras pelas quais as tecnologias digitais se tornaram cada vez mais centrais para os processos de acumulação de capital e novas formas de justificação ideológica (HUBERMAN, 2022, p. 17).

Sadowski (2020) dá o nome de *tecnopolítica* a essa relação intrínseca entre “política, poder e lucro” (p. 15) mediados pela tecnologia. Em seu *Too Smart*, cujo sugestivo subtítulo é “como o capitalismo digital está extraindo dados, controlando nossas vidas e dominando o mundo”, Sadowski analisa a onipresença de *gadgets* conectados à internet e, por extensão, à rede algorítmica de coleta e processamento de dados como um sintoma do atual modelo tecnopolítico: “A tecnologia inteligente [*smart*] é impulsionada pelos imperativos duplos do capitalismo digital: extrair dados de e expandir o controle sobre potencialmente tudo

e todos” (SADOWSKI, 2020, p. 16). Segundo Sadowski, a proliferação de tecnologias “*smart*” obedece a dois imperativos alinhados com os interesses da religião capitalista: coleta de dados e controle:

O imperativo da coleta diz respeito à extração de todos os dados, de todas as fontes, por todos os meios possíveis. Isso obriga empresas e governos a coletar o máximo de dados que puderem, onde quer que possam. (...) O imperativo do controle diz respeito à criação de sistemas que monitoram, gerenciam e manipulam o mundo e as pessoas. É representado pelos incansáveis sistemas de vigilância que ajudam as corporações e a polícia a governar pessoas, regular o acesso e modificar comportamentos. Esse imperativo leva à incorporação de sensores em todos os lugares, tudo conectado à internet, e à dependência da automação para supervisionar tudo. A tecnologia inteligente é projetada para expandir e aprimorar os poderes de controle, seja o controle remoto sobre objetos por meio de aplicativos de software ou o controle social sobre populações por meio de análises algorítmicas (SADOWSKI, 2020, p. 20).

As tecnologias *smart* permitem “que a empresa forneça recomendações direcionadas, preveja compras e otimize preços de itens (às vezes alterando-os várias vezes ao dia), tudo para fazer com que as pessoas gastem mais dinheiro” (SADOWSKI, 2020, p. 37). Assim, as tecnologias *smart* são usadas “para medir, monitorar, gerenciar e monetizar todos os aspectos de nossas vidas” (SADOWSKI, 2020, p. 31).

Enquanto vagamos pelas redes sociais, nossas curtidas e comentários, nossas métricas de concentração de atenção, as paletas de cores das nossas postagens, nossos interesses e disposições afetivas são coletadas como dados a serem processados e transformados em otimização da produção, do consumo e do lucro. Tiziana Terranova (2022) mapeia essa transformação no status do “sujeito” ou “usuário” da internet:

Do ponto de vista da cultura de rede, a figura do típico "sujeito" também mudou. O "usuário como mestre da máquina" ou como "pioneiro da fronteira eletrônica" (sem arrependimentos) diminuiu, mas o que cresceu em seu lugar também não é totalmente reconfortante. O consenso parece ser que o usuário se transformou de mestre em viciado, conforme interfaces behavioristas projetadas com o propósito de maximizar o engajamento (TERRANOVA, 2022, p. 5).

Como afirma Srnicek:

Quanto mais os usuários interagem com um site, mais informações podem ser coletadas e utilizadas. Da mesma forma, à medida que os usuários navegam pela internet, são rastreados por meio de cookies e outros métodos, e esses dados se tornam cada vez mais extensos e valiosos para os anunciantes. Há uma convergência de vigilância e lucratividade na economia digital, o que leva alguns a falar em 'capitalismo de vigilância' (SRNICEK, 2017, p. 38).

Aqui Srnicek se refere ao conceito de Shoshana Zuboff, segundo a qual vivemos na *Era do Capitalismo de vigilância*, título do seu mais famoso livro. Na descrição da autora:

O capitalismo de vigilância reivindica de maneira unilateral a experiência humana como matéria-prima gratuita para a tradução em dados comportamentais. Embora alguns desses dados sejam aplicados para o aprimoramento de produtos e serviços, o restante é declarado como superávit comportamental do proprietário, alimentando avançados processos de fabricação conhecidos como “inteligência de máquina” e manufaturado em produtos de predição que antecipam o que um determinado indivíduo faria agora, daqui a pouco e mais tarde. Por fim, esses produtos de predições são comercializados num novo tipo de mercado para predições comportamentais que chamo de mercados de comportamentos futuros. Os capitalistas de vigilância têm acumulado uma riqueza enorme a partir dessas operações comerciais, uma vez que muitas companhias estão ávidas para apostar no nosso comportamento futuro (ZUBOFF, 2021, p. 21).

Zuboff chama a atenção para o fato de que, para além da mera coleta de dados, as redes algorítmicas começam também a moldar, formatar, controlar, modificar e, por conseguinte, ajudar a prever padrões de comportamento de indivíduos e grupos.

Nesse mundo hiperconectado cada interação vai alimentando as redes algorítmicas com informações que ajudarão as propagandas de produtos e serviços a encontrarem consumidores potenciais. Com poucos cliques aciona-se os sempre mais eficientes mecanismos de armazenamento, estocagem, distribuição e entrega de produtos e serviços. Sempre online, estamos também constantemente disponíveis para o trabalho, seja para atender às demandas do nosso trabalho formal, seja para ficar de olho nas oportunidades de investimento e empreendimento nas quais, cada um de nós, como empreendedores em tempo integral, temos de estar ligados. É sempre tempo de produzir, é sempre tempo de consumir, é sempre tempo de lucrar.

Afinal, todos nós – para entrar no terceiro ponto de Benjamin – estamos permanentemente *endividados* e *culpados* por não termos produzido, consumido e lucrado mais. Em alemão, dívida e culpa, aliás, se dizem com a mesma palavra: *Schuld*. Benjamin é demasiadamente benevolente com o Deus judaico-cristão ao supor que ele instaura uma religião expiatória (BENJAMIN, 2013, p. 15). Com o perdão do trocadilho, Deus *espia*, como um *voyeur* absoluto, não apenas as ações, mas as mentes e os corações, tornando cada um permanentemente culpado dos mais terríveis desvios contra a sua moral – que (in)convenientemente condena justamente tudo aquilo que há de mais desejável para uma mente movida pela pulsão de poder absoluto. É claro que a cada confissão, a cada arrependimento, a cada penitência, tudo é perdoado. Mas, no segundo seguinte, a caderneta da dívida é novamente reaberta. Assim também no capitalismo, a cada boleto pago, a cada empréstimo quitado, temos um segundo de perdão. Porém, os boletos – e com eles as dívidas – são absolutamente infinitos.

Valeria recorrer a um dos aspectos da argumentação de McCarragher, para nos lembrarmos que as religiões não criam situações estranhas à existência humana. Pelo contrário, elas expressam de alguma maneira, nossos mais profundos e verdadeiros desejos, nossa intrínseca e inveterada busca pelo poder

absoluto. A pulsão é essa máquina que nunca desliga e que nos põe constantemente em dívida, culpados por não conseguir atingir o inatingível, por não poder alcançar o inalcançável, por não poder gozar o impossível.

Embora tenha caracterizado o capitalismo como força dissolvente de todos os deuses e valores antigos, preparando o terreno, portanto, para o diagnóstico weberiano de desencantamento do mundo, em um texto de 1844, os *Manuscritos de Paris*, Marx descreveu com perfeição o dinheiro como o novo Deus:

O dinheiro, enquanto possui a propriedade de comprar tudo, enquanto possui a propriedade de apropriar-se de todos os objetos, é, pois, o objeto por excelência. A universalidade de sua qualidade é a onipotência de sua essência; ele vale, pois, como ser onipotente (...). O dinheiro é a proxeneta entre a necessidade e o objeto, entre a vida e os meios do homem (MARX, 1999, p. 49).

O dinheiro, como novo Deus, encarna nossas fantasias de poder absoluto. Sua promessa é: tudo pode ser comprado. Todas as necessidades podem ser supridas. Todos os desejos satisfeitos. Basta que se tenha mais e mais dinheiro. Basta que se entregue ao culto capitalista de produção, consumo e lucro. Mas nossas projeções de poder absoluto em “outros” nunca são gratuitas. Não parece plausível que se crie uma religião em torno de um ser onipotente que nada tenha a ver conosco, que nada tenha a nos prometer. Quando projetamos nossas fantasias quiméricas de onipotência em um outro, é porque ele nos torna, de certa forma, onipotentes por procuração. A onipotência desse outro garante a minha própria onipotência. Eu não sou onipotente, mas a onipotência do dinheiro me torna todo-poderoso:

Aquilo que mediante o dinheiro é para mim, o que posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro. Minha força é tão grande como a força do dinheiro. As qualidades do dinheiro - qualidades e forças essenciais - são minhas, de seu possuidor. O que eu sou e o que eu posso não são determinados de modo algum por minha individualidade. Sou feio, mas posso comprar a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da feiura, sua força afugentadora, é aniquilado pelo dinheiro. Segundo minha individualidade sou inválido, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés, portanto não sou inválido; sou um homem mau, sem honra, sem caráter e sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom o seu possuidor; o dinheiro poupa-me além disso o trabalho de ser desonesto, logo, presume-se que sou honesto; sou estúpido, mas o dinheiro é o espírito real de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser um estúpido? Além disso, seu possuidor pode comprar as pessoas espirituosas, e quem tem o poder sobre as pessoas de espírito não é mais espirituoso que o homem de espírito? Eu que através do dinheiro posso tudo que aspira o coração humano, não possuo todos os poderes humanos? Não transforma meu dinheiro, então, todas as minhas incapacidades em seu contrário? (MARX, 1999, p. 50).

Marx destaca duas qualidades fundamentais do dinheiro: 1. é a “divindade visível, a transmutação de todas as propriedades humanas e naturais em seu contrário, a confusão e a perversão geral de todas as coisas; confraterniza as impossibilidades”. 2. “É a prostituta universal, a proxeneta geral dos homens e dos povos” (MARX, 1999, p. 51). É curioso que Marx comece a frase afirmando que o dinheiro é a “prostituta”

universal, mas, em seguida, como que se corrigindo, afirma que o dinheiro é, na verdade, é a *proxeneta*, isto é, o *cafetão* universal. Sob o reino do Deus Dinheiro, somos todos prostitutas, a prostituição é universal. Na religião capitalista, todos os dias vendemos nossos corpos, nossas mentes e nossas capacidades de trabalho em troca de um valor qualquer em dinheiro. Esse valor nos ajudará a quitar uma parcela das nossas dívidas infinitas, bem como talvez nos garanta condições básicas de subsistência ou quem sabe até algum conforto e alguns objetos materiais propagandeados e, portanto, ostentáveis.

3 Os profetas de Mamon

Jenny Huberman, no livro *O espírito do Capitalismo Digital*, nos lembra que “a reprodução do capitalismo nunca é apenas uma questão econômica ou tecnológica”. Temos que considerar também que “a reprodução do capitalismo requer e dá origem a conjuntos de crenças que permitem aos seus participantes justificar e legitimar sua participação ‘no sistema’” (HUBERMAN, 2022, p. 15). É nesse sentido que nos parece que os *profetas da religião capitalista* desempenham um papel fundamental, preenchendo de sentido a estadia e o engajamento numa realidade dominada pela religião capitalista.

O Deus dinheiro exige que cada um se dedique unicamente ao mercado capitalista de produção, consumo e lucro em sentido puramente material-econômico. A religião capitalista, sob o Império do Deus Dinheiro torna a vida humana *unidimensional*. Os deuses exigem sacrifícios. O deus dinheiro exige que cada um sacrifique as múltiplas dimensões da existência que compõem sua própria singularidade em nome de uma identidade coletiva como trabalhadores-produtores, empreendedores geradores de lucro e consumidores em uma existência unidimensional inteiramente dedicada à produção, o consumo e o lucro em sentido puramente econômico-material. Os *profetas de Mamon* dão um sentido teológico a esse sacrifício.

Em nossa leitura, o primeiro dos grandes profetas do deus dinheiro é Adam Smith. Sua boa-nova anuncia que a partir da livre-iniciativa de cada indivíduo, lutando para suprir suas necessidades e satisfazer seus desejos, se construirá uma sociedade em que serão garantidas não apenas a subsistência geral, mas também as condições para que, em maior ou menor grau, cada um possa satisfazer ao menos alguns de seus caprichos. Afinal, “Não é da benevolência do açougueiro, cervejeiro ou padeiro que esperamos nosso jantar, mas da preocupação por seu interesse” (SMITH, 2017, p. 31). Se quisermos estimulá-los a aumentar sua produtividade “dirigimo-nos não à sua humanidade, mas ao seu amor-próprio, e nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas das vantagens deles” (SMITH, 2017, p. 31). Assim,

o esforço natural que cada homem está continuamente fazendo para melhorar sua própria condição é um princípio de preservação capaz de prevenir e corrigir, sob muitos aspectos,

os maus efeitos de uma política econômica, em certo grau parcial e opressiva. Tal economia política, se bem que retarde mais ou menos, não é capaz de interromper totalmente o progresso natural de uma nação rumo à riqueza e à prosperidade, e ainda menos fazê-la retroagir. Se uma nação não puder prosperar com a fruição da perfeita liberdade e perfeita justiça, não há no mundo uma só nação que tenha prosperado (SMITH, 2017, p. 449).

Para compreendermos o evangelho de Smith precisamos observar sua teoria dos sentimentos morais, publicada 17 anos antes da Riqueza das Nações. As bases da sociabilidade humana são a *simpatia* (SMITH, 2015, p. 73), e o *desejo de ser amado* (SMITH, 2015, p. 186). A simpatia, como *syn-pathos*, a capacidade de experimentar as mesmas paixões que os outros, é o que faz com cada pessoa possa se colocar no lugar da outra e experimentar em si mesma, ainda que intensidade menor, algo dos prazeres e sofrimentos dos seus semelhantes. Pelo desejo natural de ser amado, cada um se esforçará para agir de tal modo que seus semelhantes, como espectadores “simpáticos”, aprovelem e admirem suas ações. Em sociedade, cada um está sempre rodeado de “espelhos” que o incentivam a formar para si mesmo um espelho interno que representa o hábito da reflexão:

Se fosse possível que uma criatura humana vivesse em algum lugar solitário até alcançar a idade madura, sem qualquer comunicação com sua própria espécie, não poderia pensar em seu próprio caráter, a conveniência ou demérito de seus próprios sentimentos e conduta, a beleza ou deformidade de seu próprio espírito, mais do que na beleza e deformidade de seu próprio rosto. Todos esses são objetos que não pode facilmente ver, para os quais naturalmente não olha, e com relação aos quais carece de espelho que sirva para apresentá-los à sua vista. Tragam-no para a sociedade, e será imediatamente provido do espelho de que antes carecia. É colocado ante o semblante e comportamento daqueles com quem vive – que sempre registram quando compartilham ou desaprovam seus sentimentos –, é aí que pela primeira vez verá a conveniência ou inconveniência de suas próprias paixões, a beleza ou deformidade de seu espírito. Para um homem que desde o nascimento fosse estranho à sociedade, os objetos de suas paixões, os corpos exteriores que lhe agradassem ou maltratassem, ocupariam toda a sua atenção. As paixões em si mesmas, os desejos ou aversões, alegrias ou tristezas que tais objetos suscitassem, embora fossem, de todas as coisas, as mais presentes a ele, dificilmente seriam objeto de suas reflexões. Pensar neles nunca poderia lhe interessar o bastante para chamar sua atenta consideração. A consideração de sua alegria não poderia suscitar uma nova alegria, nem a de sua aflição uma nova aflição, ainda que a consideração das causas dessas paixões pudesse freqüentemente suscitar ambas. Tragam-no para a sociedade, e todas as suas paixões imediatamente se converterão em causas de novas paixões. Cuidará que os homens aprovam algumas, e se enojam com outras. (SMITH, 2015, p. 184)

Há, no entanto, nessa teoria da sociabilidade, um elemento que demonstra o quanto Smith está imerso na religião capitalista. Cercado de espectadores “simpáticos” e co-movido por um desejo fundamental de ser amado e admirado, cada um é também naturalmente movido por um desejo de aproximar-se da riqueza e afastar-se da pobreza:

é sobretudo por considerarmos os sentimentos da humanidade que perseguimos a riqueza e evitamos a pobreza. Pois qual o propósito de toda a faina e todo o torvelinho deste mundo?

Qual a finalidade da avareza e ambição, da busca de fortuna, poder e preeminência? Será para suprir as necessidades da natureza? Os salários do mais humilde trabalhador podem supri-las. Vemos que lhe proporcionam comida e roupa, o conforto de uma casa e de uma família. Se examinarmos sua economia com rigor, descobriremos que gasta grande parte desses salários com confortos que podem ser considerados supérfluos, e que, em ocasiões extraordinárias, pode até permitir-se vaidade e distinção. Qual então a causa de nossa aversão por sua situação, e por que os que foram educados nas ordens mais altas da vida consideram pior do que a morte ser reduzido a viver, mesmo sem trabalhar, do mesmo simples modo dele, morar sob o mesmo teto rebaixado, vestir-se com os mesmos trajes humildes? Imaginam que num palácio seu estômago é melhor, seu sonho mais calmo, que numa choupana? Observou-se muitas vezes o contrário, e na verdade é tão óbvio que, mesmo se nunca fosse observado, ninguém o ignoraria. Pois de onde, então, origina-se essa emulação que perpassa todas as diferentes ordens de homens, e a que benefícios aspiramos com esse grande propósito da vida humana a que chamamos melhorar nossa condição? Ser notado, servido, tratado com simpatia, complacência e aprovação, são todos os benefícios a que podemos aspirar. É a vaidade, não o bem-estar ou prazer que nos interessa. Mas a vaidade sempre se funda sobre a crença de que somos objeto de atenção e aprovação. O homem rico jacta-se de sua riqueza, porque sente que naturalmente isso dirige sobre si a atenção do mundo, e que os homens estão dispostos a aceder a todas as emoções agradáveis com que os benefícios de sua situação o cobrem tão prontamente. Ao mero pensamento disso, seu coração parece inchar e dilatar-se, e, por esta razão, aprecia ainda mais sua riqueza do que por todos os demais benefícios que lhe proporciona. O homem pobre, ao contrário, envergonha-se de sua pobreza. Sente que ou essa situação o coloca fora da vista das pessoas, ou que, se o percebem, têm quase nenhuma solidariedade para com a miséria e aflição de que é vítima. Sente-se mortificado pelos dois motivos, pois, embora ser negligenciado e desaprovado seja inteiramente distinto, do mesmo modo como a obscuridade nos oculta da luz diurna das honras e aprovação, sentir que não somos notados necessariamente sufoca a mais agradável das esperanças e decepciona o mais ardente desejo da natureza humana (SMITH, 2015, p. 119).

Segundo Smith, se fôssemos capazes de uma consideração totalmente objetiva das circunstâncias da existência, os prazeres da riqueza nos pareceriam “vãos e quiméricos” (SMITH, 2015, p. 254), devido à implacável torrente de infortúnios que o adoecimento, o envelhecimento, a morte e as catástrofes naturais farão cair sobre nós. No entanto, algum tipo de providência natural – ou divina – inspira em nós essas “ilusões” de admiração à riqueza e essas ilusões se tornam o próprio motor do progresso social rumo a uma sociedade capitalista na qual cada um, perseguindo seus próprios interesses, é guiado por uma “mão invisível” a contribuir para a construção de uma sociedade mais próspera e justa. Por isso, ao comentar essa ilusão quanto à riqueza, Smith afirma:

é bom que a natureza se imponha a nós dessa maneira. É essa ilusão que dá origem e mantém em contínuo movimento a destreza dos homens. É o que primeiro os incitou a cultivar o solo, a construir casas, a fundar cidades e estados e a inventar e a aperfeiçoar todas as ciências e artes, que enobrecem e embelezam a vida humana; que mudaram toda face do globo, transformando as rudes florestas naturais em planícies (plains) agradáveis e férteis, o insondável e estéril oceano em nova fonte de subsistência, e na grande via de comunicação entre as diferentes nações da terra. Por causa desses trabalhos humanos, a terra foi obrigada a redobrar sua fertilidade natural, para manter um número maior de habitantes. Não é em vão que o altivo e insensível senhor feudal vê seus amplos campos e,

sem pensar nas carências de seus irmãos, consome em imaginação tudo o que ali está plantado. Nunca o provérbio popular e comum, de que os olhos são maiores do que a barriga, confirmou-se mais que nesse caso. A capacidade do seu estômago não mantém nenhuma proporção com a imensidão de seus desejos, pois não receberá nada além do que o mais vil camponês. É obrigado a distribuir o que sobra entre os que melhor preparam o pouco de que ele faz uso, entre os que arrumam o palácio em que se consumirá esse pouco, entre os que provêm e mantêm em ordem todas as diversas miudezas e bugigangas empregadas na economia da honra; entre todos os que de seu luxo e capricho extraem a porção das necessidades da vida que debalde teriam esperado de sua humanidade ou de sua justiça. Em todos os tempos, o produto do solo sustenta aproximadamente o número de habitantes que é capaz de sustentar. Os ricos apenas escolhem do monte o que é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora pensem tão-somente em sua própria comodidade, embora a única finalidade que buscam, ao empregar os trabalhos de muitos, seja satisfazer seus próprios desejos vãos e insaciáveis, apesar disso dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie. Quando a providência dividiu a terra entre uns poucos orgulhosos senhores, não se esqueceu e tampouco abandonou os que pareciam ter ficado fora dessa partilha. Também estes usufruíram sua parte em tudo o que a terra produz (SMITH, 2015, p. 256).

Aqui aparece com clareza o caráter teológico daquela “mão invisível” que por caminhos misteriosos nos leva a realizar nosso propósito – ser felizes e prosperar em sociedade – através do estabelecimento de um mercado propriamente capitalista. Como comenta Brendan Long, autor de *Adam Smith and the invisible hand of God*:

O amor pela riqueza, embora ilusório, é o motor do progresso por meio de um processo de decepção inserido na natureza. Aqui vemos o forte sentido do princípio do mão invisível amplamente estendido. As motivações dos agentes individuais baseadas em uma ilusão moral alimentam resultados econômicos positivos para a comunidade. Na verdade, a ilusão alimenta todo o processo econômico. (LONG, 2022, p. 159)

Long argumenta que, no seu sentido mais forte, a mão invisível é a mão de Deus, a mão da providência divina guiando a humanidade em direção ao estabelecimento de um modelo de sociedade capaz de realizar os verdadeiros propósitos divinos para a humanidade. É como se pudéssemos ver aqui um profeta do novo Deus – o dinheiro – pregando para um público ainda devoto do Deus antigo – o Deus-pai cristão. Nessa pregação ele afirma que a fim de realizar os mais nobres propósitos do Deus pai, a humanidade deve se entregar ao culto do novo Deus Dinheiro na religião capitalista.

É por essas razões que Smith merece, segundo nossa leitura, o título de *profeta* da religião capitalista. Ele traz a uma boa nova, uma promessa de salvação da humanidade pela participação no mercado capitalista. Perseguindo seu interesse próprio, porém guiado pela mão invisível de Deus, da natureza ou, como mais tarde se poderá dizer, das leis do próprio mercado:

todo indivíduo está continuamente esforçando-se para achar o emprego mais vantajoso para o capital que possa comandar. É sua própria vantagem, de fato, e não a da sociedade, que ele tem em vista. Mas o estudo de sua própria vantagem, naturalmente, ou melhor, necessariamente, leva-o a preferir aquele emprego que é mais vantajoso para a sociedade. (SMITH, 2017, p. 271)

Assim, “seguindo seu próprio interesse”, cada indivíduo atuante no mercado capitalista como trabalhador e produtor em busca de lucro, “frequentemente promove o da sociedade mais efetivamente do que quando realmente pretende” (SMITH, 2017, p. 273).

O Evangelho de Smith é retomado no século XX por Ludwig von Mises e Friedrich Hayek, os pais do chamado “neoliberalismo”. Retomando Smith, esses autores fazem do “Mercado” uma entidade sistêmica auto-regulável dotada de uma “sabedoria” intrínseca – inacessível em sua totalidade a qualquer humano particular – capaz de guiar a humanidade rumo ao máximo de prosperidade e bem-estar possíveis. No mundo da livre-concorrência, o consumidor é soberano. Cabe a cada um, como humano trabalhador, produtor e empreendedor capturar a atenção e o apreço dos consumidores. Deve empregar nisso todos os seus esforços, talentos e competências e ainda contar com uma dose de boa sorte circunstancial. A soberania dos consumidores determinará os valores das mercadorias e serviços, bem como indicará o que deve ou não ser produzido e em que quantidade. Como humano-consumidor, cada um “determina a direção de todos os processos de produção e os detalhes de organização de todas as atividades mercantis”. Assim se poderia “denominar o mercado uma democracia na qual cada centavo dá direito a um voto”. (MISES, 2010, p. 330)

O neoliberalismo econômico aposta em um teatro capitalista da autossuficiência no qual cada um depende apenas de si mesmo, “serve os outros ao servir a si mesmo”. Como consumidor, “resolve o que é mais e o que é menos importante para si mesmo. Escolhe a forma de gastar o seu dinheiro de acordo com a sua própria vontade” (MISES, 2010, p. 346). A coisa se estrutura mais ou menos dessa maneira: eu pago minha moradia, eu pago as minhas contas com o suor do meu trabalho e agora eu abro a minha torneira e bebo a minha água. Eu sou um indivíduo autossuficiente e, portanto, realizo, através da onipotência que o dinheiro me empresta, minha própria onipotência. Como afirma Hayek, “Devemos o que já conquistamos ao fato de se ter assegurado aos indivíduos a possibilidade de criar para si mesmos um domínio protegido (sua 'propriedade'), no qual podem usar suas habilidades para os próprios fins”. (HAYEK, 1985, p. 93). Esse teatro da autossuficiência onipotente apaga as inúmeras redes de circunstâncias das quais somos irremediavelmente dependentes – os rios, as chuvas, técnicas, tecnologias, saberes e o trabalho de milhares de outras pessoas. Computar a rede de determinações envolvidas em uma suposta “escolha livre”, aliás, já complica infinitamente a própria noção de “liberdade”.

Marx, por outro lado, segundo a perspectiva com a qual trabalhamos até aqui, não seria um militante da luta anti-capitalista. mas *o segundo grande profeta do deus dinheiro*. Sua obra reafirma a essência

humana tal como o deus dinheiro a definiu: o humano é em essência um trabalhador-produtor-consumidor. O Evangelho de Marx, sua boa nova, prega um futuro paradisíaco no qual todos os humanos estarão devidamente instalados em postos de trabalho. Todos poderão realizar sua essência como humanos trabalhadores-produtores. Como a propriedade dos meios de produção será comum, todos serão também igualmente consumidores dos “bens” produzidos. E quanto ao lucro, seria o caso de finalmente poder dizer: “ele está no meio de nós”.

Os evangelhos Liberais e o de Marx dão um sentido teleológico, em acordo com o próprio Sentido inexorável da História Universal, ou em acordo com a infinita sabedoria do “Mercado”, para os sacrifícios humanos exigidos pelo Deus Dinheiro. Hinkelammert (2008), Coelho e Sung (2019) chamam a atenção para essa dinâmica sacrificial do capitalismo. A argumentação que desenvolvemos até aqui nos permite detalhar o sentido dado ao sacrifício pelos evangelhos liberais e o de Marx: no caso do Evangelho marxista, para que todos os humanos possam realizar plenamente sua essência enquanto trabalhadores-produtores e consumidores é preciso que os trabalhadores sacrifiquem suas vidas em um processo revolucionário que por sua vez sacrificará as vidas dos atuais proprietários dos meios de produção. Após essa última grande onda de sacrifícios, o “reino da Justiça” finalmente se instalará, não mais no “além-mundo”, mas num “além-futuro” na própria Terra. Com todos trabalhando, produzindo e consumindo, o poder do deus dinheiro se terá diluído igualmente entre todos. Assim, o próprio dinheiro deixará de existir, pois o poder do deus dinheiro estará igualmente diluído entre todos os humanos trabalhadores-produtores-consumidores, isto é, todos os humanos estarão permanentemente imersos no gozo do supremo poder do Deus Dinheiro.

Karl Löwith discorreu longamente sobre as bases messiânicas e religiosas da filosofia marxista:

Apesar de afetado pela prognosticação secular, o Manifesto Comunista preserva ainda as características básicas de uma fé messiânica: ‘a garantia de que as coisas hão de melhorar’.

Não é, por conseguinte, um acaso que o ‘último’ antagonismo entre dois campos hostis da burguesia e do proletariado corresponda à crença judaico-cristã numa luta final entre Cristo e Anticristo na última época da história, que a tarefa do proletariado corresponda à missão histórico-universal do povo escolhido, que a função redentora e universal da classe mais degradada seja concebida segundo o esquema religioso da Cruz e da Ressurreição, que a derradeira transformação do domínio da necessidade num domínio de liberdade corresponda à transformação da civitas Terrena numa civitas Dei, e que todo o processo da história, segundo a concepção do Manifesto Comunista, corresponda ao esquema geral da interpretação judaico-cristã da história como avanço providencial para um objetivo final cheio de significado. O materialismo histórico é essencialmente, apesar do seu caráter secreto, uma história de realização e salvação em termos de economia social. O que se apresenta como uma descoberta científica a partir da qual se poderia deduzir, à guisa dos ‘revisionistas marxistas’, o aspecto filosófico e a relíquia de uma atitude religiosa é, pelo contrário, da primeira à última frase, inspirado numa fé escatológica, que por sua vez ‘determina’ toda a dimensão e âmbito do conjunto das afirmações particulares. Teria sido quase impossível elaborar a visão da vocação messiânica de proletariado numa base

puramente científica e inspirar milhões de seguidores por uma simples afirmação dos fatos (LOWITH, s/d, p. 53).

Nas palavras do pensador marxista José Carlos Mariátegui:

O proletariado tem um mito: a revolução social. Em direção a esse mito move-se com uma fé veemente e ativa. A burguesia nega; o proletariado afirma. A inteligência burguesa entretém-se numa crítica racionalista do método, da teoria e da técnica dos revolucionários. Que incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência, está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária, como afirmei num artigo sobre Gandhi, é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos deslocaram-se do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais (MARIATEGUI, 1925).

O que não fica claro, nem em Löwith nem em Mariátegui, é que este novo paraíso terreno a ser construído pela revolução é o reino plenamente realizado do deus dinheiro em que o humano realiza plenamente sua essência enquanto humano-trabalhador e humano-consumidor.

No caso do Evangelho Liberal, basta que cada um sacrifique sua singularidade, seu tempo e sua existência dedicando a maior parte do seu dia ao “Mercado” como humano-trabalhador-produtor e então poderá gozar, como humano-consumidor, a onipotência que o Deus Dinheiro proverá.

Curiosamente, assim como o Dinheiro exige *crença* de uma ampla comunidade para que possa funcionar como moeda de troca universal, os profetas de Mamon exigem *fé* numa humanidade renovada pelas bênçãos do seu Deus. Os neoliberais apostam que os humanos não farão monopólios gigantescos que acabarão determinando padrões de produção, precificação e consumo para além das revelações do Mercado, que não irão aparelhar inteiramente as instituições Estatais a fim de lhes pôr para trabalhar a seu favor – ao invés de se tornar independentes delas – e que, sob um regime de vasta abundância de produtos, não deixarão seus semelhantes morrer de fome. Sabemos o quanto isso está distante da realidade. Resta obscuro ainda por que razão Hayek não considera as próprias tentativas de controle do Mercado, bem como os mega-monopólios, os aparelhamentos dos Estados e a indiferença em relação aos miseráveis como partes integrantes da grande ordem espontânea que ele chama de “mercado”.

Já o Evangelho de Marx apela para a nossa *fé* na possibilidade de que os humanos se contentem com uma existência em condições de plena igualdade com seus semelhantes, cooperando voluntária e pacificamente para o bem comum e dividindo irmãmente os frutos do seu trabalho – algo de que a espécie, ao menos em larga escala, ainda não deu provas de ser capaz.

4 A máquina pulsional

Tanto no evangelho liberal quanto no evangelho marxista temos a saga de humanos racionais com possibilidade de fazer escolhas conscientes para se virar em um mundo assolado pela escassez de recursos enquanto buscam primariamente preservar suas vidas e, secundariamente, o máximo possível de bem-estar. A única diferença na trama é que para os liberais a escassez de recursos é um dado natural, como nos ensina Mises:

a tarefa primordial da razão é enfrentar conscientemente as limitações que a natureza impõe ao homem, é lutar contra a escassez. O homem que age e que pensa é o produto de um universo de escassez onde qualquer gênero de bem estar que possa ser alcançado será fruto de esforço e preocupação, de uma conduta que comumente chamamos de econômica (MISES, 2010, p. 291).

Já para Marx, a escassez é fruto de uma falha moral dos exploradores que detém os meios de produção e se arrogam o direito de acumular indevidamente os excedentes de produção.

Segundo Marx, nas bandeiras da sociedade comunista, quando o trabalho não for mais apenas “meio de vida”, mas “primeira necessidade vital” (a plena realização da essência humana como humano-trabalhador), quando “todas as forças da riqueza coletiva jorrarem em abundância” (quando o lucro hiperabundante estiver igualmente distribuído por todos), deveria se inscrever a seguinte máxima: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (MARX, 2012, p. 28).

O problema é que para uma existência movida pela pulsão, jamais estará decidido quais são as “capacidades” e “necessidades” de cada um. Exigindo um poder além de todo poder possível, a pulsão exige *mais* de cada um. Por isso a questão espinosista (2016), tão explorada por Deleuze (2017) sempre estará valendo: o que pode um corpo? Quanto pode um corpo? E por mais que o corpo dê indícios de ter chegado a limites intransponíveis, a infinita engenhosidade técnica e tecnológica que a função-fantasia trouxe ao mundo não permitirá que o jogo se encerre. Sempre se pode fazer mais. Esse é um dos aspectos infernais da pulsão. Embora seja também o que nos possibilite avançar por sobre limites e proibições que por longo tempo pareceram intransponíveis. Por outro lado, uma mente movida pelo desejo e pela fantasia jamais poderá traçar com precisão a fronteira entre necessidade e superfluidade, entre o mínimo necessário e o *a mais* desejado. A pulsão é força excessiva, ela produz alucinatoriamente um excesso em relação ao dado e deseja esse gozo-a-mais com tanto afinco que chega a senti-lo como falta real. Só uma vida na qual o desejo foi inteiramente domado pela razão poderia pretender circunscrever com segurança as “capacidades” e “necessidades” humanas.

Mises e Hayek, por seu turno, têm toda uma psicanálise muito bem desenvolvida em sua época. Sua compreensão da psicanálise, no entanto, é extremamente limitada. Vejamos a leitura que Mises faz do

inconsciente freudiano: Em cada ser humano “existe um *id*, inexplicável e não analisável, que é a fonte de todos os impulsos, a força que nos impele à vida e à ação, a ânsia original e permanente por uma existência mais plena e mais feliz” (MISES, 2010, p. 996). O *id* é a torrente implacável da energia pulsional. Ela não nos impele à vida, mas ao gozo, num processo desejante que muitas e muitas vezes colocará a conservação e a vida de todos nós em risco. Ela é a raiz da ânsia original e permanente pelo gozo da onipotência impossível porém incessantemente desejada, que tem como um de seus mais frequentes avatares a fantasia de uma vida “plena e feliz”, seja lá o que isso possa pretender significar.

Hayek faz de Freud:

o mais terrível destruidor da cultura. Ainda que na velhice, na obra *Civilisation and its Discontents*, ele próprio se mostre bastante perturbado por alguns dos efeitos de seus ensinamentos, seu objetivo básico, o de anular as repressões culturalmente adquiridas, liberando os impulsos naturais, desencadeou o mais fatal ataque ao alicerce de toda a civilização (HAYEK, 1985, p. 187)

Nesta breve nota fala o primeiro “liberal na economia e conservador nos costumes” – um estranho conceito que faria bastante sucesso no Brasil contemporâneo. Hayek se coloca como um defensor dos valores tradicionais que, segundo ele, são o verdadeiro motor da evolução humana e da “civilização”. Sua acusação a Freud soa inteiramente desmedida, no entanto, visto que os objetivos de Freud parecem muito menos ambiciosos do que “a destruição da civilização ocidental”. Freud apenas reconhece o poder implacável da pulsão que nos move e aponta para os nocivos efeitos de uma milenar educação quase inteiramente baseada no desconhecimento de si e na repressão. Seu projeto parece indicar que aprender um pouco sobre nossos desejos e fantasias fundamentais pode nos ajudar a lidar com eles de maneiras um pouco mais criativas e lúcidas do que, por exemplo, erigindo rígidas morais que se tornam máquinas de perseguição contra todos então considerados “desviantes”.

Em 1940, Walter Benjamin teve de deixar a França às pressas, fugindo de uma dessas grandes máquinas de perseguição de “desviantes” em relação a algum padrão alucinatoriamente estabelecido que supõe determinar o modo correto de ser humano. Antes da fuga que lhe levaria em direção à morte ele entregou alguns de seus manuscritos a um funcionário da Biblioteca de Paris. Esse funcionário chamado Georges Bataille seria o autor de um tratado de economia que leva finalmente em consideração a pulsão que move o universo, a natureza e que, em seu movimento irrefreável, co-move o ser humano. Não se trata então do drama de um ser racional tomando escolhas conscientes para sobreviver em um mundo assolado pela escassez de recursos. Trata-se da existência trágica de um ser arrastado por uma torrente pulsional transbordante em meio a uma realidade hiperabundante, tendo de dar um destino aos angustiantes excessos de energia (pulsional) que não cessam de exigir descarga.

A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e de conservação, e o consumo deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso do mínimo necessário, para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última. A segunda parte é representada pelos dispêndios ditos improdutivo: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim. Ora, é necessário reservar o nome de dispêndio para essas formas improdutivoas, com exclusão de todos os modos de consumo que servem de meio-termo à produção. Ainda que sempre seja possível opor, umas às outras, as diversas formas enumeradas constituem um conjunto caracterizado pelo fato de que em cada caso a ênfase é colocada na perda que deve ser a maior possível para que a atividade adquira seu verdadeiro sentido (BATAILLE, 2013, pp. 17-18).

À parte algumas situações circunstanciais bem específicas que, recortadas, destacadas do todo e analisadas isoladamente, poderiam ser descritas como situações de escassez, a verdade é que vivemos em um universo hiper-abundante. A energia – e com ela os recursos – são excessivos. Ultrapassam em muito o mínimo necessário para a conservação biológica. O humano real, por sua vez, teima em contrariar a imagem teórica forjada pelo ocidente, que quer nos convencer de que o humano é um agente racional que toma decisões conscientes com a intenção primária de conservar a própria vida e a intenção secundária de desfrutar algum “bem-estar”. A pulsão que nos move tem como objetivo primário o poder absoluto, isto é, um poder além de todo poder possível, um poder impossível que, no entanto, não cessa de se acrescentar alucinatoriamente à existência. É esse o trágico da nossa condição existencial irresolvível.

Para além dessa tragicidade de última instância que aponta para a impossibilidade de uma resolução final dos problemas da existência, no campo das possibilidades uma educação baseada no desconhecimento de si e na repressão em nada nos têm ajudado. Se ao menos soubéssemos do que se trata, ao invés de empregar todos os nossos esforços na elucubração de soluções ineficientes para o falso problema do humano racional tendo de lutar para viver em um ambiente de escassez, poderíamos quem sabe elaborar algumas soluções, por mais que temporárias e precárias, verdadeiramente criativas e eficientes, para o problema real de um humano desejante vivendo em meio a uma hiperabundância de energia que exige descarga. Como diz Bataille:

O desconhecimento em nada altera a saída última. Podemos ignorá-la, esquecer-la: o solo em que vivemos, seja como for, é apenas um campo de destruições multiplicadas. Nossa ignorância tem somente esse efeito incontestável: leva-nos a sofrer o que, caso soubéssemos, poderíamos operar ao nosso modo. Priva-nos da escolha de uma exsudação que poderia nos satisfazer. Sobretudo, entrega os homens e suas obras a destruições catastróficas. Pois, se não temos força para destruir a energia em acréscimo, ela não pode ser utilizada; e, como um animal intato que não se pode domar, é ela que nos destrói, somos nós mesmos que arcamos com os custos da explosão inevitável (BATAILLE, 2013, p. 44).

5 Considerações finais

A título de conclusão, poderíamos dizer que a religião capitalista, com suas devidas possibilidades e limitações é expressão dessa máquina pulsional. Uma máquina de produção e consumo de fantasias que possam gerar – ou que pelo menos prometam gerar – algum lucro em poder. Sendo que esse cálculo é infinitamente complicado pelo fator-fantasia e pela absoluta impossibilidade do gozo absoluto desejado. O que as religiões em geral fazem é tentar determinar o que se deve produzir e consumir e como se deve lucrar. Elas se esforçam para tornar a vida unidimensional, tentando mascarar o fato fundamental de que há infinitas maneiras de produzir, infinitas maneiras de consumir, infinitas maneiras de lucrar, mas nenhuma delas levará ao gozo absoluto. Nos prometendo o impossível fantasiado, as religiões ao mesmo tempo nos protegem – enquanto podem – do encontro sempre algo traumático com o impossível real.

Referências

- ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- AGOSTINHO. *Retratações*. Tradução e notas de Agostinho Belmonte. – São Paulo: Paulus, 2019.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969
- ASSMANN, H; HINKELAMMERT, F. *A idolatria do mercado*. São Paulo: Vozes, 1989
- BATAILLE, G. *A parte maldita precedida de A noção de dispêndio*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013
- BENJAMIN, W. *O Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013
- BIANCHESSI, Cleber. Nomofobia e a dependência tecnológica do estudante. Curitiba: Bagai, 2020.
- CÍCERO. *Sulla natura degli dei*. Milano: Oscar Mondadori Editore, 2004.
- DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. São Paulo: 34, 2017
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992
- EVANGELHO DE LUCAS. 16:13. In: Bíblia online, disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/nvt/lc/16/13,14> Último acesso em 23/04/2024 11:49
- FREUD, Sigmund, 1856-1939. *As pulsões e seus destinos* / Sigmund Freud; tradução Pedro Heliodoro Tavares. – 1. ed.; 1. reimp – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer* (Obras completas vol. 14). Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010

- FREUD, Sigmund. *Mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Penguin/Cia das Letras, 2011
- FROLOV, Daniil. *Digital Capitalism and new institutionalism*. New York: Routledge, 2024
- HAYEK, F. *Direito, Legislação e Liberdade volume III*. São Paulo: Visão, 1985
- HINKELAMMERT, F. J. *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. México: Editorial Dríada, 2008.
- HUBERMAN, Jenny. *The Spirit of Digital Capitalism*. Cambridge, Hoboken: Polity Press, 2022
- JAMES, W. *Variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991
- LACTÂNCIO. *Instituciones Divinas*. Introdução, tradução e notas de E. Sanchez Salor. Madrid: Gredos, 1990. Livros IV – VII
- LONG, Adam. *Adam Smith and the invisible hand of God*. New York: Routledge, 2022
- LÖWITH, K. *O sentido da História*. Lisboa: Edições 70, s/d
- MAGNO, MD. *Economia Fundamental*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2010
- MAGNO, MD. *A psicanálise, NovaMente*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2004
- MAGNO, MD. *Psicanálise: Arreligião*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2005
- MARIATEGUI, J. C. *O Homem e o Mito*. Lima: Mundial, 1925. Disponível online, consultado pela última vez em 21/12/2022: <https://www.marxists.org/portugues/mariategui/1925/01/16.htm#tr1>
- MARX, K. *O manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Tradução: Mônica Hallak Martins da Costa. Anexo à dissertação de Mestrado: *A Diferença entre as categorias Lebensäußerung, Entäußerung, Entfremdung e Veräußerung nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. FAFICH – 1999
- MARX, K. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012
- MC CARRAGHER, E. *The enchantments of Mammon*. Cambridge; Massachusetts: The Belknap Press of Harvard, 2019
- MISES, L. *Ação Humana*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010
- SADOWSKI, J. *Too smart: how digital capitalism is extracting data, controlling our lives, and taking over the world*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2020
- SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução Lya Luft. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015
- SMITH, A. *A Riqueza das Nações*. Tradução Norberto Lima. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017
- SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2016
- SRNICEK, Nick. *Platform Capitalism*. Cambridge, Malden: Polity Press, 2017.

SUNG, J. M.; COELHO, A. DA S. Capitalismo como religião: uma revisão teórica da relação entre religião e economia na modernidade. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 17, n. 53, p. 651, 31 ago. 2019

TERRANOVA, T. *After the Internet: Digital Networks between Capital and the Commons*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2022

ZUBOFF, S. *A Era do Capitalismo Digital*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

Recebido em: 23/04/2023

Aceito em: 02/05/2024