



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	“Capitalismo como religião”. Análise de um fragmento enigmático de Walter Benjamin
Autor	Roberto Carlos Conceição Porto
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 5, Campinas, 2021
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/workflow/index/4143

Formato de citação sugerido:

PORTO, Roberto Carlos C. “Capitalismo como religião. Análise de um fragmento enigmático de Walter Benjamin”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 5, Campinas, 2021, p. 283-322.

“CAPITALISMO COMO RELIGIÃO”

Análise de um fragmento enigmático de Walter Benjamin

Roberto Carlos Conceição Porto*

RESUMO

Esta pesquisa analisa o fragmento “Capitalismo como religião”, escrito por Walter Benjamin em 1921, mas descoberto apenas em 1985. Investigam-se desde o contexto de sua formação, que seria um trabalho maior sobre a política, até a realização de comentários em nível exegético de seu conteúdo, a partir dos rastros deixados por Benjamin, tais como a indicação do capitalismo como “fenômeno religioso”, “sacerdotes da religião capitalista”, “culpa/dívida”, a “casa do desespero” e a “rede”. Como é indicado ao longo do texto, privilegiam-se as pesquisas de Uwe Steiner, um dos principais intérpretes – e praticamente desconhecido no Brasil – do fragmento, sem desprezar outros referenciais, tais como Michael Löwy e Werner Hamacher. Este artigo é o resultado parcial do primeiro capítulo de uma pesquisa de mestrado em filosofia em andamento.

*Mestrando em filosofia na Universidade Federal do ABC. Contato: portoroberto-carl@gmail.com

PALAVRAS-CHAVE

Walter Benjamin, Capitalismo como religião, Uwe Steiner, Política

“CAPITALISM AS RELIGION”

Analysis of an Enigmatic Fragment by Walter Benjamin

ABSTRACT

This research analyzes the fragment “Capitalism as religion”, written by Walter Benjamin in 1921, but only discovered in 1985. It is investigated from the context of its formation, which would be a greater work on politics, up to making exegetical comments on its content, from the tracks left by Benjamin, such as the indication of capitalism as a “religious phenomenon”, “priests of the capitalist religion”, “guilt/debt”, the “house of despair” and the “network”. As indicated throughout the text, the research of Uwe Steiner, one of the main interpreters - and practically unknown in Brazil - is privileged, without neglecting other references, such as Michael Löwy and Werner Hamacher. This article is the partial result of the first chapter of an ongoing master's research in philosophy.

KEYWORDS

Walter Benjamin, Capitalism as a religion, Uwe Steiner, Politics

Introdução

O “Capitalismo como religião” talvez seja um dos textos mais enigmáticos de Walter Benjamin. Redigido pelo filósofo e crítico berlinense em 1921, só foi descoberto por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, os editores da obra benjaminiana após a morte de Theodor W. Adorno em 1969, em 1985. Extremamente enigmático, o que é esboçado nas próximas páginas é uma tentativa de análise e interpretação do fragmento.

Para alcançar tal objetivo, analisar-se-á detalhadamente o contexto de formação e o possível plano da obra que Benjamin teria em mente ao escrever o fragmento. Como será argumentado posteriormente – e praticamente desconhecido no Brasil –, o ensaio “Capitalismo como religião”, na forma como está publicado, é apenas uma parte do texto escrito por Benjamin.

Em seguida, dissertar-se-á sobre como o ponto de partida de Benjamin, no ensaio, é Max Weber, embora divirja deste. O texto de Benjamin funciona, por vezes, como uma radicalização das teses weberianas presentes em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. A referência ao “sacerdócio da religião capitalista” é outro rastro da presença das ideias do sociólogo de Heidelberg no fragmento do filósofo berlinense.

Como uma análise exegética, observar-se-á o que Benjamin entende por “religião”, o funcionamento da “religião capitalista” e a crítica aos “sacerdotes da religião capitalista”: Freud, Nietzsche e Marx, bem como sobre o conceito de “culpa/dívida” (*Schuld*), central no fragmento. Além disso, discutir-se-á se Benjamin vê ou não a possibilidade de superação dessa “religião”.

As principais referências para esta pesquisa são as pesquisas de Uwe Steiner, um dos principais intérpretes do fragmento. Com isto, outros importantes pesquisadores, como Michael Löwy e Werner Hamacher, não serão descartados. O que aqui se apresenta como artigo é o resultado preliminar de uma pesquisa de mestrado em filosofia em desenvolvimento. Todas as traduções do alemão para o português são de nossa autoria.

Data e contexto de formação do fragmento

Descoberto apenas em 1985 e publicado no sexto volume dos *Gesammelte Schriften* (Escritos reunidos), o fragmento *Kapitalismus als Religion* (Capitalismo como religião), de somente quatro páginas, permanece enigmático. Apesar dos editores Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser (1991b: 690), e do pesquisador Uwe Steiner (2011: 167) – a partir do que demonstra a lista de livros lidos de Benjamin (1991i: 447-448) – sugerirem que o fragmento foi composto em meados de 1921, se o fragmento é inspirado em Bloch, então sua provável redação é final de 1921, como aponta Löwy (2014: 97; 2019: 11-12).

Como argumentara Steiner, pouco se sabe sobre o motivo ou a intenção de Benjamin ao escrever o fragmento. Tiedemann e Schweppenhäuser se depararam com um ensaio fragmentado (Steiner 2011: 167).

Os editores, contudo, o reproduziram de forma fragmentária (Tiedemann e Schweppenhäuser 1991b: 690). Originalmente, o ensaio era composto por três partes. A primeira parte traz uma pequena lista com indicação bibliográfica e algumas anotações.

A segunda parte segue com apontamentos sob o título de “*Geld und Wetter (Zur Lesabéndio-Kritik)*” [Dinheiro e clima (A respeito da crítica a Lesabéndio)]. Entretanto, Tiedemann e Schweppenhäuser optaram por não publicar esta primeira parte do fragmento, indicando apenas sua existência no aparato de notas (Steiner 2011: 167). “Dinheiro e clima” encontra-se apenas no aparato de notas do quarto volume dos *Escritos Reunidos*, na seção de explicação sobre o livro *Einbahnstraße* (Rua de mão única) (Steiner 2011: 167; Tiedemann e Schweppenhäuser 1991b: 690; Rexroth 1991: 941). Tendo em vista que esse texto nunca foi traduzido para o português e é desconhecido no Brasil, opta-se por reproduzi-lo aqui:

Dinheiro e clima (a respeito da crítica a Lesabéndio)

Chuva é o símbolo do infortúnio do lado de cá.
A cortina perante o drama do fim do mundo
A expectativa atemorizante do sol
O olhar através do clima e do dinheiro
Em ambos não há movimento unânime
O estado mundial utópico sem clima
O próprio clima é um limite para a relação do ser humano com o estado mundial apocalíptico (tempestade), felicidade (sem clima, sem nuvens), o dinheiro denota outro termo, ainda desconhecido.
Chuva, trovoadas: desfile do fim do mundo. Eles se relacionam a isso como um resfriado se relaciona à morte.
Dinheiro pertence à chuva, não ao sol.
O espaço sem clima do puro evento planetário antes disto: o clima que é o véu.

Dinheiro em Kubin em “O outro lado”¹ é exatamente como o clima (Benjamin 1991e: 941).²

Diversos aspectos de “Dinheiro e clima” encontram-se no aforismo “*Steuerberatung*” (Conselho fiscal) de “Rua de mão única”, quase que citados literalmente, especialmente na segunda parte (Steiner 2011: 167; Benjamin 1991d: 139). Ao falar da “santa seriedade” (*heiligen Ernst*) do capitalismo que se expressaria nas notas dos bancos, remete-se, sem dúvida, ao fragmento “Capitalismo como religião” (Steiner 2011: 167; Benjamin 1991d: 139; Benjamin 1991f: 102).

Segundo Steiner, o texto “integral” de “Capitalismo como religião” é constituído de (1) uma série de indicações bibliográficas (2) seguida por um apontamento e notas intitulados “Dinheiro e clima” que, após essa inserção, (3) segue o título que é dado ao fragmento e é a terceira parte propriamente dita (Steiner 2011: 167).³

1 “O outro lado” (*Die Andere Seite*) foi um romance escrito por Alfred Kubin em 1908 e publicado em 1909.

2 “*Geld und Wetter (Zur Lesabendio-Kritik)*”

Regen ist das Symbol des diesseitigen Mißgeschicks./ Der Vorhang vor dem Drama des Weltunterganges / Die verängstigende Erwartung der Sonne / Das Hindurchblicken durch Wetter und Geld / Einsinnige Bewegung gibt es in beiden nicht / Der utopische Weltzustand ohne Wetter / Das Wetter selbst eine Grenze für die Beziehung des Menschen zum apokalyptischen Weltzustand (Unwetter), Seligkeit (ohne Wetter, wolkenlos), das Geld bezeichnet einen andern, noch unbekanntes Terminus. / Regen, Gewitter: Weltuntergangssparade. Sie verhalten sich zu diesem wie ein Schnupfen zum Tode. / Geld gehört mit Regen, nicht etwa mit Sonne zusammen. / Der wetterlose Raum des reinen planetarischen Geschehens vor dem Wetter der Schleier ist. / Geld bei Kubin in der ‘Anderen Seite’ genau wie Wetter.”

3 Tiedemann e Schweppenhäuser consideram o fragmento originário composto apenas por duas partes: uma parte contém notas sem título que continuam com o título “Dinheiro e clima” no verso da folha e a outra parte se inicia com o título “Capitalismo como religião” (Tiedemann e Schweppenhäuser 1991b: 690).

Já em relação ao contexto em que o ensaio foi escrito, “Dinheiro e clima” fazia parte de outro projeto de Benjamin, como o subtítulo *Zur Lesabéndio-Kritik* (A respeito da crítica a Lesabéndio) o indica, pois ele planejava um trabalho maior sobre o romance “Lesabéndio”, do escritor Paul Scheerbart (Steiner 2011: 167-168).

Benjamin escreveu três trabalhos sobre Scheerbart: uma primeira e uma segunda crítica a Lesabéndio assim como, em francês, “*une note sur Scheerbart*”. Destas, apenas a primeira e a terceira estão conservadas. A segunda, provavelmente a mais importante, era “o grande e infelizmente perdido ensaio *O verdadeiro político*” [...], também nomeado por Benjamin de *Prolegomena para a segunda crítica a Lesabéndio ou a respeito da nova crítica a Lesabéndio* (Tiedemann e Schwepenhäuser 1991a: 1423).⁴

Benjamin começara a se envolver com o romance *Lesabéndio* durante a Primeira Grande Guerra, período no qual surge sua primeira crítica ao romance (Steiner 2011: 168; Benjamin 1991d: 618-620).⁵ Entretanto, Benjamin nunca emprega o título *Erste Lesabéndio-Kritik* (Primeira crítica a Lesabéndio), o que leva a crer, segundo os editores, que o ensaio “Paul Scheerbart: Lesabéndio”, escrito provavelmente entre 1917 e 1919, seja a mencionada “Primeira crítica a Lesabéndio” (Tiedemann e Schwepenhäuser 1991a: 1423; Benjamin 1991d: 618-620).

4 “Benjamin hat drei Arbeiten über Scheerbart geschrieben: eine erste und eine zweite Lesabéndio-Kritik sowie, auf französisch, ‘*une note sur Paul Scheerbart*’. Davon sind nur die erste und dritte erhalten. Die zweite, wohl die wichtigste, war der ‘große, leider verlorene Aufsatz Der wahre Politiker’ [...] von Benjamin auch Prolegomena zur zweiten Lesabéndio-Kritik oder zur neuen Lesabéndio-Kritik genannt”.

5 Scholem lembra que foi ele quem despertou o interesse de Benjamin pelo romance *Lesabéndio* (cf. Scholem 1997: 52).

Já o segundo ensaio sobre Scheerbart, *Zweite Lesabéndio-Kritik* (Segunda crítica a Lesabéndio), era o mais importante. Como citado outrora, seu título original provavelmente seria *Der wahre Politiker* (O verdadeiro político), mas também é citado por Benjamin como *Prolegomena zur zweiten Lesabéndio-Kritik* (Prolegomena para a segunda crítica a Lesabéndio) ou *Neue Lesabéndio-Kritik* (Nova crítica a Lesabéndio) (Tiedemann e Schweppenhäuser 1991a: 1423).

Infelizmente perdido, o ensaio “O verdadeiro político” de Benjamin se insere em um contexto mais amplo do que a crítica ao romance de Scheerbart. Por ocasião de seu doutoramento na universidade de Bern, Suíça, em 1919, Benjamin conhecera pessoalmente Ernst Bloch e lera, um ano antes, seu livro *Geist der Utopie* (O espírito da utopia). O livro e as conversas com Bloch levaram Benjamin a querer aprofundar-se no conceito e significado de “política” (Steiner 2011: 168; 2016: 46).

Benjamin realizara, então, uma resenha do livro de Bloch, na qual é possível que ele tenha apresentado o seu conceito de política. No entanto, assim como “O verdadeiro político”, esse texto também se perdeu (Steiner 2011: 168). Como lembra Steiner, se já não é mais possível descobrir como Benjamin definiu “política” naquela resenha, sabe-se, ao menos, que Bloch o ajudou a rejeitar intensamente o significado político de uma teocracia, como consta no “*Theologisch-politisches Fragment*” (Fragmento teológico-político) (Steiner 2016: 47; cf. Benjamin 1991c: 203).

O ensaio sobre “O verdadeiro político” seria constituído de três partes: (1) uma reflexão sob o título de *Der wahre Politiker* (O verdadeiro político); (2) um estudo sob o título de *Die wahre*

Politik (A verdadeira política) com dois capítulos: *Abbau der Gewalt* (Dissolução/decomposição da violência), possivelmente igual à *Kritik der Gewalt* (Crítica da violência), e *Teleologie ohne Endzweck* (Teleologia sem finalidade final); (3) uma crítica filosófica ao romance de Scheerbart (Steiner 2011: 168; 2016: 57). Isso demonstra, então, que o fragmento “Capitalismo como religião” deve ser lido, pelo menos, dentro do contexto de outros dois importantes ensaios de Benjamin: “Crítica da violência” e “Fragmento teológico-político” (Steiner 2011: 168; 2016: 57).

Max Weber como ponto de partida

Pelo início do fragmento, é nítido que o ponto de partida do ensaio é a sociologia da religião de Max Weber, especificamente o polêmico livro *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (A ética protestante e o espírito do capitalismo), já que Weber é citado por Benjamin no primeiro parágrafo (Benjamin 1991g: 100). Contudo, para esta pesquisa, apesar de ter Weber como parceiro de diálogo, Benjamin tomará uma direção diferente da seguida pelo sociólogo de Heidelberg. A fim de diferenciá-las, convém comentar alguns aspectos da teoria weberiana.

O ponto de partida das pesquisas weberianas é o capitalismo (cf. Schluchter 1979: 15). Prova disso é sua primeira publicação, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* (A respeito da história das associações comerciais na Idade Média), em 1889 (Schluchter 1979: 15). As reflexões de Weber sobre o capitalismo ainda mudariam muito. Por exemplo, na famosa “*Vorbemerkung*” (Nota preliminar) de 1920, que antecede o

estudo sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber constata um desenvolvimento racional específico que só o ocidente conheceu: a racionalização da vida, da ciência, da arte, do Estado, do direito e do próprio sistema capitalista (Weber 1988a: 1-16). Passou a interessar-lhe, então, o que constitui a especificidade do ocidente, principalmente em seu aspecto econômico e social: a racionalização (Schluchter 1988: 13; 1979: 18).

Para compreender a especificidade do ocidente, que resulta na racionalização da vida, Weber emprega dois métodos de pesquisa: a perspectiva histórico-desenvolvimentista e a comparativa (Sell 2014: 14-15). A partir da análise em perspectiva histórico-desenvolvimentista, é possível delimitar melhor a compreensão weberiana do capitalismo em sua gênese e desenvolvimento.

Weber considerava o capitalismo um fenômeno histórico-universal. Mas nem sempre fora assim (Schluchter 2014: 125). De acordo com Schluchter, em 1908, Weber profere uma palestra sobre o capitalismo na Antiguidade, diferenciando o capitalismo antigo do moderno (Schluchter 2014: 126). A principal diferença concentra-se na base de trabalho (Schluchter 2014: 126), pois o capitalismo moderno se baseia na “organização racional-capitalista de trabalho (formal) livre” [*rational-kapitalistische Organisation von (formell) freier Arbeit*], ou seja, a empresa capitalista é orientada para o mercado com trabalho livre, sendo necessária a organização racional deste “trabalho contratual” (*vertraglicher Arbeit*). A isto, segue-se a separação entre empresa (*Betrieb*) e economia doméstica (*Haushalt*). Por fim, o trabalho assalariado e não a escravidão (Schluchter 2014: 126-127; Weber 1988a: 7-10; Berger 2014: 72-73).

Weber percebeu que ainda faltava uma disposição, uma mentalidade, que permitiria o surgimento do capitalismo moderno. E é aí que entram em cena seus estudos sobre o protestantismo ascético (Schluchter 2014: 128). Como Weber indica em seu trabalho, ele não fora o primeiro a notar um vínculo entre o capitalismo moderno e o protestantismo. A principal diferença de sua análise é como ela é realizada (Schluchter 2014: 90).

Segundo Schluchter, Weber analisa “a relação causal entre a ética vivida do protestantismo ascético e o espírito do capitalismo moderno. A vivência ética do protestantismo é o elemento economicamente relevante” (Schluchter 2014: 102), ou seja, o calvinismo é o fenômeno parcial do protestantismo ascético e o espírito do capitalismo moderno é o fenômeno parcial dessa conduta de vida burguesa originada da reforma protestante (Schluchter 2014: 102).

Com a doutrina calvinista da predestinação, cria-se um abismo entre Deus e o fiel. Weber liga a isto, então, a doutrina da “comprovação” (*Bewährung*). Os eleitos são aqueles que “dão provas” (*bewähren*) constantes de sua eleição, agindo na terra como um “instrumento” (*Werkzeug*) divino para a glória de Deus (Schluchter 2014: 103-104; Weber 1988b: 93-94, 110, 125).

Já na primeira versão das pesquisas (1904-1905), Weber teve de deparar-se com diversas críticas, sendo as primeiras já em 1906. Weber diz que rejeita a tese tola que a Reforma sozinha tenha criado o espírito do capitalismo ou o próprio capitalismo, já que formas econômicas capitalistas são mais antigas do que ela (cf. Weber 1982: 28). O estudo de Weber, como afirmara o próprio Weber, não tem por tese que o capitalismo moderno originar-se-ia da reforma protestante, mas que há uma relação entre a ética

do protestantismo ascético e a origem do espírito profissional do capitalismo moderno (Schluchter 2014: 93; 1980: 29-30).⁶

O capitalismo como “fenômeno essencialmente religioso” e suas características

Benjamin inicia a última parte do fragmento com o título “Capitalismo como religião” e segue com a afirmação de que deve-se ver no capitalismo uma religião (Benjamin 1991g: 100). Provavelmente, Benjamin tomara a expressão de Bloch, do livro *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Thomas Münzer como teólogo da revolução), de 1921 (Löwy 2014: 96-97; 2019: 11-12). Segundo Bloch, discutindo a ética religiosa no mundo de acordo com Lutero e Calvino,

a consciência religiosa viu a tensão entre o estado de pecado e o estado original removida com uma dialética que, finalmente, não era mero mau uso, mas perfeita apostasia do cristianismo, verdadeiramente elementos de uma nova “religião”: o capitalismo inaugurado como religião e verdadeira igreja de Satanás (Bloch 1921: 170).⁷

Sabe-se com precisão que Benjamin lera este livro de Bloch porque ele assim o diz a Scholem em uma carta de novembro de

6 Weber emprega a palavra “*Wahlverwandtschaften*” (afinidades eletivas), termo da alquimia resgatado por Goethe, para indicar essa relação profunda e íntima entre o espírito do capitalismo e a ética protestante (Löwy 2014: 26).

7 “*Und das religiöse Gewissen sah sich die Spannung zwischen Sündenstand und Urständ mit einer Dialektik entzogen, die schließlich nicht bloßen Mißbrauch, sondern vollkommenen Abfall vom Christentum, ja Elemente einer neuen ‘Religion’: des Kapitalismus als Religion und wahrer Satanskirche inaugurierte*”.

1921 (Benjamin 1996: 212-213), citada por Löwy como prova de que o fragmento foi redigido no final de 1921 (Löwy 2014: 97; 2019: 12).⁸

No fragmento, Benjamin também não deixa explícita qual concepção de capitalismo norteia seu ensaio. Para Birger Priddat, o capitalismo benjaminiano é o capitalismo marxista, que também se encontraria em outros autores como Sorel, Bloch e Lukács (Priddat 2003b: 209).

É preciso lembrar, contudo, que Benjamin não apenas fora aluno de Georg Simmel em Berlim como sempre teve grande estima por seus livros, como o ensaio sobre Goethe, por exemplo (Steiner 1998: 153).⁹ Além disso, Benjamin toma os estudos de Weber sobre o protestantismo e o capitalismo como ponto de partida para o seu ensaio, o que pode indicar, então, que ele poderia ter a concepção de capitalismo do “círculo weberiano” (Simmel, Brentano, Sombart, Weber) ao redigir seu fragmento.

Como demonstra Schluchter, para Simmel, o capitalismo moderno é idêntico à economia monetária. Para Brentano, o que marca o espírito do capitalismo moderno é seu impulso aquisitivo. Já Sombart entende que o capitalismo moderno é resultado do desenvolvimento da vida econômica europeia que remete a um passado distante. Weber não nega os traços salientados por esses autores, mas, para o sociólogo de Heidelberg, eles confundem o geral do capitalismo com o que é específico do capitalismo moderno. Como citado acima, Weber entende o capitalismo

8 Werner Hamacher sugere que Benjamin poderia ter “lançado” a expressão e Bloch teria se apropriado dela. Contudo, se Benjamin a tomou de Bloch, então é provável que o fragmento seja do final de 1921 (Hamacher 2003: 92).

9 Em seu primeiro currículo, Benjamin faz questão de destacar que foi aluno de Simmel (Benjamin 1991h: 215).

moderno como resultado de uma racionalização da vida econômica e da ética do trabalho inspirado pela ética ascética do calvinismo (Schluchter 2014: 123-124).

Em Marx, como lembra Schluchter, o capitalismo é o desenvolvimento econômico e social do momento mais elevado da sociedade, possibilitado pelo acúmulo de capital, gerando mais-valia (Schluchter 2014: 124). Fica aberto, portanto, em qual das duas tendências Benjamin teria se apoiado, ou se em ambas, já que apesar de ainda não ter envolvimento com o marxismo à época da redação do fragmento, dificilmente Benjamin não conheceria as ideias gerais de Marx.

Se o capitalismo pode ser considerado uma religião, Benjamin o diz porque, provavelmente, entende por “religião” as “assim chamadas religiões”, ou seja, as grandes religiões “históricas”, tais como o judaísmo, o cristianismo etc., e o capitalismo serviria à satisfação das mesmas preocupações, tormentos e inquietações, que essas religiões históricas davam resposta (cf. Benjamin 1991g: 100).

Benjamin emprega o conceito “religião” sem especificar exatamente o que entende pelo termo. Segundo Jeanne Marie Gagnebin, o vocábulo é empregado frequentemente no jovem Benjamin, “mais tarde, porém, o vocábulo desaparece quase totalmente, enquanto o tema da teologia assume uma importância crescente” (Gagnebin 2014: 188).

Provavelmente, a compreensão do que seja religião em Benjamin vem de seu antigo professor, o neokantiano Hermann Cohen (Soosten 2003: 133; Hamacher 2003: 82; Menninghaus

2015: 18-20). Em *Ethik des reinen Willens* (Ética da vontade pura), Cohen argumenta que o que diferencia a religião do mito é a possibilidade de redenção (*Erlösung*) (cf. Cohen 1981: 365-366). “O conceito fundamental, que forma o verdadeiro cerne do destino, temos de reconhecer no conceito de culpa” (Cohen 1981: 361).¹⁰ Para Cohen, no mito estão incluídas a culpa e a inflexibilidade do destino, transmitidas às futuras gerações humanas como uma “sucessão” (*Abfolge*). O mito é prisioneiro da fé no destino inflexível, gerando culpa. O mito não pode oferecer esperança de redenção, pois esta é uma possibilidade apenas da religião (Soosten 2003: 133; Hamacher 2003: 82; Cohen 1981: 365-366).

É por isso que, em seguida, Benjamin se refere ao capitalismo como uma “religião puramente cultural” (Benjamin 1991g: 100),¹¹ ou seja, não é uma religião *stricto sensu*, contudo, não deixa de ser um fenômeno religioso (cf. Benjamin 1991g: 100), uma vez que não possibilita a redenção, mas a “universalização da culpa” (Benjamin 1991g: 100).

Alguns anos antes, em um texto intitulado “*Schicksal und Charakter*” (Destino e caráter), datado provavelmente de 1919,¹² Benjamin fala sobre o caráter “pagão” (*heidnisch*) desse “imprevisível desencadeamento de culpa e expiação” (Benjamin 1991a: 175),¹³ ou seja, “tanto Benjamin como Cohen veem o *desencadeamento imprevisível de culpa e expiação* como *pagão* e, assim,

10 “*Den Grundbegriff, der den eigentlichen Kern des Schicksals bildet, haben wir in dem Begriff der Schuld zu erkennen*”.

11 “*Eine reine Kultreligion*”

12 Tiedemann e Schweppenhäuser o datam entre setembro e novembro de 1919, em Lugano, durante as férias de Benjamin (cf. Tiedemann e Schweppenhäuser 1991a: 940).

13 “*Indem die heidnisch unabsehbare Verkettung von Schuld und Sühne*”.

como pré-religioso e proto-ético” (Hamacher 2002: 83).¹⁴ É com este sentido que, no final do fragmento, Benjamin diz que contribui para o reconhecimento de ver o capitalismo como religião o fato de o paganismo original ter se interessado mais pelo aspecto prático do que moral da religião (Benjamin 1991g: 103).

Benjamin elenca quatro características da “religião capitalista”: (1) o capitalismo é uma religião puramente cultural; (2) o culto dura permanentemente; (3) o capitalismo é “culpabilizante” (*verschuldend*); (4) o Deus da religião capitalista está oculto e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilização (*Verschuldung*) (Benjamin 1991g: 100-101).

Como discutido anteriormente, Benjamin se refere ao capitalismo como uma “religião puramente cultural” porque o capitalismo não se encaixa completamente em sua compreensão do que seria uma religião. Mais do que “religião”, a ideia central é a de “culto” (Reschke 1992: 319). Assim, fica aberta a possibilidade se o capitalismo pode ser ou não uma “verdadeira religião” (Steiner 2011: 169).¹⁵ Além disso, segundo Gagnebin, a ideia benjaminiana de “culto” da “religião capitalista” se baseia em Georg Simmel (Gagnebin 2014: 189). Em sua *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), Simmel demonstra como o valor de uma pessoa era constituído a partir de valores não apenas ideais, mas também materiais, partindo do conceito de “*Wergeld*”, uma inde-

14 “Sowohl Benjamin wie Cohen sehen die unabsehbare Verkettung von Schuld und Sühne als heidnisch und also als vorreligiös und proto-ethisch an”.

15 Priddat analisa a simbologia mencionada por Benjamin entre as imagens dos santos e as imagens nas cédulas bancárias e constata diversos significados, especialmente relacionados à prosperidade, fertilidade, sorte (cf. Priddat 2003a: 19-34). Contudo, o mais provável é que Benjamin veja uma “essência religiosa” na economia capitalista moderna. Cf. abaixo.

nização paga por homicídio no antigo direito germânico (Steiner 2003: 42; 2011: 169; 2017: 32; Simmel 1958: 387ss).¹⁶

Segundo Steiner, Simmel observa o funcionamento cúltico das sociedades arcaicas até seu “desenvolvimento” em diferenciações funcionais na modernidade, encontrando no dinheiro a ambivalência da “liberdade de”, mas não a “liberdade para” (Steiner 2003: 42; 2011: 169-170; 2017: 32-33; Simmel 1958: 549ss). Benjamin teria visto, então,

o caráter genuinamente cúltico e não livre da economia monetária capitalista [...], que ele vê moldada através da relação originária entre dinheiro e culpa, em cujo sinal a economia moderna se submete ao padrão arcaico da retribuição [*Vergeltung*] (Steiner 2011: 170).¹⁷

Ainda de acordo com Steiner,

com as palavras-chave “*Wergeld*” e “*Thesaurus de boas obras*”, o fragmento lembra, ao mesmo tempo, do complexo de imaginações econômicas e sacro-jurídicas, com o qual culpa e dinheiro estão ligados desde os tempos primordiais (Steiner 2017: 31).¹⁸

Em uma análise filológica, Steiner demonstra como “*Geld*” (dinheiro) deriva de “*gelten*” (valer, ser válido, estar em vigor),

16 Também em um ensaio de 1896, intitulado “O dinheiro e a cultura moderna”, Simmel, assim como Benjamin, parece tentar compreender o capitalismo tardio via teoria da cultura.

17 “*Der genuin unfreie, kultische Charakter der kapitalistischen Geldwirtschaft (...), daß er sie durch den ursprünglichen Zusammenhang von Geld und Schuld geprägt sieht, in dessen Zeichen sich die moderne Ökonomie dem archaischen Muster der Vergeltung unterwirft*” (cf. Steiner 2003: 42; 2017: 33).

18 “*Mit den Stichworten ‘Wergeld’ und ‘Thesaurus der guten Werke’ erinnert das Fragment den zugleich ökonomischen und sakral-rechtlichen Komplex von Vorstellungen, mit denen Schuld und Geld seit Urzeiten verbunden sind*” (cf. Steiner 2003: 41).

no sentido de “pagar”. Originalmente, tratava-se de uma dívida em relação à divindade, paga com uma oferta para libertar-se de uma dívida ou para alcançar algum favor. No paganismo, “*kelt*” designava o culto pagão e daí é incorporado no vocabulário cristão. “*Geld*” passa a significar o próprio culto, a própria divindade. Uma prova desse uso religioso de “*Geld*” e “*gelten*” estaria na vida jurídica antiga do antigo direito germânico, com o “*Wergeld*” (Steiner 2017: 31-32; 2003: 41).

Todos esses aspectos “pagãos” da religião capitalista puramente cultural fazem com que o utilitarismo ganhe uma coloração religiosa (cf. Benjamin 1991g: 100), pois

o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez a mais extrema que já existiu. Nele tudo tem significado imediato apenas na relação com o culto; ele não conhece nenhuma dogmática especial, nenhuma teologia¹⁹ (Benjamin 1991g: 100).²⁰

William Rasch sugere que, ao defender que a religião capitalista não tenha uma dogmática ou teologia e que tudo tenha sentido apenas em relação ao culto do capital, Benjamin estaria radicalizando uma antiga tese de Weber. Se o sociólogo de Heidelberg argumentara que no calvinismo a salvação é apenas para os eleitos que dão provas constantes de sua eleição, sendo inúteis prédicas, sacramentos e a própria morte redentora de Cristo

19 Norbert Bolz sugere, com isso, que Benjamin atacaria o capitalismo em sua expressão cultural e não apenas a meramente econômica (cf. Bolz 2003: 194-199; 1992: 24-37).

20 “*Ist der Kapitalismus eine reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat. Es hat in ihm alles nur unmittelbar mit Beziehung auf den Kultus Bedeutung, er kennt keine spezielle Dogmatik, keine Theologie*”.

(Weber 1988b: 93-94),²¹ a religião capitalista puramente cultural já não tem nenhuma teologia ou dogmática: todos estão na mesma comunidade e não podem escapar do culto ao capital que, como dissera Weber, é o destino que controla a vida de todos. A palavra utilizada por Benjamin, “*Ausweglosigkeit*”, “a condição de estar sem saída”, indicaria isso (Rasch 2003: 255-257).²² Assim como o protestante ascético acreditara agir, com sua ética vocacional/profissional, “para a maior glória de Deus”, assim também a aquisição de dinheiro se tornou culto ao divino (Steiner 2011: 170).

A segunda característica da religião capitalista puramente cultural está ligada à primeira: a duração permanente do culto (Benjamin 1991g: 100). Provavelmente, aqui também Simmel é a fonte da inspiração benjaminiana (Steiner 2011: 170). Segundo Simmel, a experiência do tempo da modernidade é marcada pela “condição da falta de tempo”, “atemporalidade” (*Zeitlosigkeit*). Apoiando-se no “eterno retorno” nietzschiano, entende o presente como um “eterno presente” (*ewige Gegenwart*). O presente não pode ser estendido a um conceito abstrato de tempo, mas apenas a um acontecimento variável. Isto faz com que o conceito de “tempo” e de “presente” estejam relacionados a uma experiência psicológica e não apenas a algo objetivo. O dinheiro e a economia monetária se tornam, então, o lugar privilegiado do ciclo

21 Weber chama a doutrina da predestinação calvinista de “desumanidade patética” (*pathetische Unmenschlichkeit*) (cf. *Ibid.*: 93).

22 Weber enxergara no protestantismo ascético uma racionalização da conduta de vida que eliminara qualquer tipo de magia, gerando a “desmagização do mundo” (*Entzauberung der Welt*) (Weber 1988b: 93-94-114-117; 1988c: 512-513). De fato, ele localizara na ética da vocação/profissão calvinista uma característica inerentemente utilitarista (cf. Weber 1988b: 101-102), que Benjamin encontra também na “religião” capitalista (Benjamin 1991g: 100, 103).

que reflete um eterno retorno, que faz com que a vida e a vivência humana moderna experimentem o tempo moderno como atemporal (Lichtblau 2019: 101-110, especialmente 101-103, 105, 110).

Impossível fugir do culto capitalista e sendo de permanente duração, o capitalismo é, então, um culto “*sans rêve et sans merci*” (sem sonho e sem misericórdia)” (cf. Benjamin 1991g: 100). Provavelmente, trata-se de um erro de redação, pois a frase de uso corrente em francês, possivelmente referindo-se ao combate aos infiéis na Idade Média, é “*sans trêve et sans merci*” (sem trégua e sem misericórdia) (Steiner 2011: 170; 2003: 285 [nota 25]; 2017: 33).²³ Löwy argumenta que trata-se de uma retomada quase literal de Weber, uma vez que, para o sociólogo de Heidelberg, a conduta de vida metódica e a disciplina na ética vocacional/profissional é realizada sem descanso, piedade e de forma contínua (Löwy 2014: 100; 2019: 17).

O culto capitalista suspende o efeito que diferencia o “dia útil” (*Wochentag*) do “dia festivo” (*Festtag*), fazendo com que todo dia seja uma celebração pomposa do culto do capital (Steiner 2011: 170; Benjamin 1991g: 100). Como observou Hamacher, provavelmente Benjamin teria em mente o “relaxamento paradoxal de um domingo morto” de Bloch (Hamacher 2003: 90ss; Bloch 1921: 169).²⁴ “Domingo morto” em contraposição ao “domingo da vida” (*Sonntag des Lebens*) de Hegel que, na filosofia hegeliana, indica a chegada da história ao seu fim. Assim também a “religião capitalista” (Hamacher 2003: 92).

23 Cf. a nota de Löwy na tradução do ensaio de Nélío Schneider publicado em português (Benjamin 2013: 22).

24 “*Paradoxe Entspannung eines toten Sonntags*”.

Há, contudo, um paradoxo. Se o “domingo da vida” se basearia na antiga tradição judaica sabática, em que Deus des-cansa de suas obras no sétimo dia, na “religião capitalista”, o domingo da vida se tornou um “domingo morto”. Nela, o trabalho e a produção, no fim, não chegarão ao descanso, mas à produção do sempre igual, visando seu aumento (Hamacher 2003: 92-93). “O dia festivo em permanência consiste no esforço ritual de celebrar como um dia festivo este mesmo dia festivo mais uma vez e simultaneamente” (Hamacher 2003: 93).²⁵

A isto se liga a terceira e principal característica da “religião capitalista”: seu culto é “culpabilizante” (*verschuldend*) (Benjamin 1991g: 100). Em sua análise da história da culpa, Hamacher identifica já em Anaximandro (cerca de VI a.C.), a partir da transmissão de Simplicio, a relação entre “tempo” e “culpa”. Segundo o filósofo pré-socrático, todas as coisas têm sua origem e fim determinados a partir da lei de necessidade (Hamacher 2003: 77). Hamacher cita uma tradução de Anaximandro realizada pelo jovem Nietzsche, do ensaio *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (A filosofia na era trágica dos gregos), de 1873: “pois eles têm de pagar penitência e serem julgados por sua injustiça, de acordo com a ordem do tempo” (Hamacher 2003: 77).²⁶

Em Anaximandro, segundo Hamacher, o “arranjo” (*Anordnung*) temporal impõe a origem e o fim de todas as coisas segundo a lei de “culpabilização” (*Verschuldung*) e “punição” (*Strafe*),

25 “Der Festtag in Permanenz besteht in der rituellen Anstrengung, diesen selben Festtag immer noch einmal und gleichzeitig als einen festlichen zu feiern”.

26 Hamacher não indica a referência em Nietzsche (cf. Nietzsche 1988: 818) (“Denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit”).

fazendo com que a própria gênese já seja o tornar-se culpado, de forma que chegar a seu fim é uma maneira de expiação. O tempo funciona, então, como *τάξις* (*táxis*), ou seja, um tipo de “estabelecimento do tempo” a partir do esquema de culpabilização e retribuição (*Vergeltung*) (Hamacher 2003: 78). Essa “taxiologia”, contudo, está intimamente associada a uma “economia alternada em uma economia doméstica invariável da natureza” (*Wechselwirtschaft in einem gleichbleibenden Haushalt der Natur*). O tempo é, assim, “o esquema da culpabilização e da retribuição” (*das Schema von Verschuldung und Vergeltung*) (Hamacher 2003: 78-79).

Desta maneira, “culpa” se transforma na principal categoria da história. Para Hamacher, isto fica nítido no conceito grego de *αίτιον* (*aition*), “causa”, não no sentido mecânico do termo, mas como “motivo”, “produção”, ou seja, não é apenas algo que produz outro elemento, mas também, por exemplo, a culpa moral, que é um estado que se relaciona a outra coisa posteriormente (Hamacher 2003: 80-81). A história se torna uma taxiologia, uma descrição dos eventos como culpabilização. Entretanto, segundo o próprio Hamacher, dificilmente Benjamin conheceria essa teoria de Anaximandro, já que Benjamin não o cita em sua obra e seu contato mais próximo com esse autor se deu através dos textos de Cohen, especialmente *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religião da razão a partir das fontes do judaísmo), de 1918 (Hamacher 2003: 79ss).

Já Priddat argumenta que o fragmento “Capitalismo como religião” propõe uma nova teologia da libertação. Contudo, nesta teologia, é o ser humano que se liberta através de outro ser humano. Para isso, o autor sugere que Benjamin teria se baseado

nos excertos sobre Mill de Marx. A religião capitalista, segundo Priddat, causa a “despotencialização do ser humano” (*Depotentialisierung des Menschen*) através da “culpa”, conceito central do fragmento, que seria nada mais do que a versão teológica da concepção marxista de alienação. A libertação ocorre, então, não por obra de algum deus, mas pelo próprio ser humano (Priddat 2003b: 209-233). A interpretação de Priddat é interessante, mas dificilmente Benjamin conheceria os *Mill-Exzerpten*, além de ser um fragmento do período pré-marxista da obra benjaminiana.

Como indica Gagnebin, o conceito de “culpa”, no fragmento “Capitalismo como religião”, vem de Nietzsche (Gagnebin 2014: 189). Steiner nota como Nietzsche, na *Genealogie der Moral* (Genealogia da moral), observara como o conceito moral de “culpa” (*Schuld*) tem sua origem no conceito material de “culpa/dívida” (*Schuld*) (Steiner 2011: 170). De fato, a palavra “*Schuld*” pode significar tanto “culpa” quanto “dívida”, o que Benjamin chama de “ambiguidade demoníaca deste conceito” (*dämonische Zweideutigkeit dieses Begriffs*) (Benjamin 1991g: 102).

Segundo Kerger, para Nietzsche, o sentimento de culpa, com seu dever de obrigação pessoal, origina-se da antiga relação entre o credor e o devedor, sentido que se reflete no sentido da culpa religiosa, moral e psicológica (Kerger 2011: 320). É um conceito moral de culpa que se origina a partir de um conceito material de dívidas (Nietzsche 1999b: 297). Nietzsche se baseia na tese de Rudolf Ihering na qual, no direito romano, a relação entre credor e devedor é uma relação de poder contratual que define o valor do ser humano, o que já seria um tipo de secularização do termo original de culpa. Mesmo em Roma, a culpa

jurídica diante dos deuses seria, para Nietzsche, a fonte da consciência de culpa moral, alcançando no Deus cristão seu ápice (Kerger 2011: 320; Nietzsche 1999b: 330).

A “religião capitalista” é, assim, o primeiro caso de um culto que não expia, mas culpabiliza (cf. Benjamin 1991g: 100) a fim de fazer da culpa um processo de culpabilização universal (Benjamin 1991g: 100). Isto demonstra que a “religião capitalista” não oferece possibilidade de redenção, apenas de culpabilização, um dos motivos pelo qual a “religião capitalista” não é, a rigor, uma religião, mas algo puramente cultural, uma estrutura que se assemelha à religião, um parasita que devora seu hospedeiro e assume suas características (Benjamin 1991g: 102). Talvez por isso o conceito de culpa de Benjamin não se baseie apenas em Nietzsche, mas também em Cohen, na relação mito-não-redenção-destino-culpa-e-punição, analisado anteriormente (Soosten 2003: 133; Hamacher 2003: 82; Menninghaus 2015: 18-20; Cohen 1981: 361-365).²⁷

A quarta característica da “religião capitalista” é o ocultamento do seu deus (Benjamin 1991g: 100-101), o que Steiner sugere ter sido inspirado no “*Deus absconditus*” da reforma protestante (Steiner 1998: 160). Deus não apenas está oculto como é inserido completamente na culpabilização. Tanto Hamacher quanto Steiner consideram que esse quarto aspecto do culto capitalista se refere à “soteriologia” desta “religião”, isto é, a culpabilização do deus capitalista resulta na perda e possibilidade do estado de salva-

27 No ensaio “Crítica da violência”, por exemplo, a violência mítica é apresentada como herdeira da violência da tragédia grega (cf. Benjamin 1991b: 198), o que reforça essa relação entre mito, culpa e capitalismo como religião.

ção, de redenção do mundo e da consciência de culpa (Hamacher 2003: 96); é uma economia salvífica catastrófica que não impede o desespero, antes, o proporciona (Steiner 2011: 171).

O lucro, o motor oculto da economia capitalista, tem seu correspondente imprescindível na culpabilização/endividamento. Como um Deus absconditus, assim parece ter Benjamin apresentado esta conexão, a ganância impele o capitalismo à crise na qual o poder do lucro revela-se inabalável. A dimensão apocalíptica deste mecanismo estava imediatamente presente para Benjamin na forma da inflação (Steiner 1998: 160).²⁸

Ou seja, a inflação da década de 1920 permitiu que Benjamin visse como a dinâmica da economia capitalista funciona, ao mesmo tempo, como culto ou celebração do capital (Steiner 2011: 170), como demonstram os aforismos reunidos sob o título de “*Kaiserpanorama*” (Panorama imperial), especialmente “*Reise durch die deutsche Inflation*” (Viagem através da inflação alemã) (Steiner 1998: 160; Benjamin 1991e: 94-101).

Nietzsche, Freud e Marx: os sacerdotes da “religião capitalista”

Ao falar do “domínio sacerdotal” (*Priesterherrschaft*) da “religião capitalista”, Benjamin estaria, novamente, se baseando em Weber (Steiner 2011: 171; 2003: 42-43; 2017: 33). De fato, é de

28 “*Der Profit, der geheime Motor der kapitalistischen Ökonomie, hat sein unabdingbares Pendant in der Verschuldung. Wie ein Deus absconditus, so scheint sich Benjamin dieser Zusammenhang dargestellt zu haben, treibt die Profitgier den Kapitalismus in die Krisis, in der sich die Macht des Profits ungebrochen offenbart. Die apokalyptische Dimension dieses ökonomischen Mechanismus war Benjamin in Gestalt der Inflation unmittelbar gegenwärtig*”.

Weber a clássica divisão nos tipos ideais de “mago” (*Zauber*), “sacerdote” (*Priester*) e “profeta” (*Prophet*) (Weber 1980: 259-260, 268-274). O mago, por meio da magia, expulsa “demônios”, enquanto o sacerdote influencia os deuses (a agir de determinada forma) através da veneração. O mago age autônoma e individualmente e tem o monopólio da magia, já o sacerdote geralmente é funcionário de uma instituição religiosa e dependente do “carisma” da instituição (Weber 1980: 259-260).

Já o profeta possui um carisma pessoal puro, proclamando um ensino religioso ou ordem divina (Weber 1980: 268). O profeta pode anunciar uma revelação antiga ou totalmente nova, ser uma renovação da religiosidade ou fundador de uma nova religião, podendo, sem intenção, fundar novas comunidades (Weber 1980: 268).

Mas o mais importante para Weber é que o sacerdócio não produz profetas (Weber 1980: 269). Como lembra Steiner, na análise weberiana são os sacerdotes que racionalizam as ideias metafísicas e formam uma ética específica (Steiner 2011: 171), pois os sacerdotes estão ligados ao culto (Schluchter 1991: 147).

É por isso que Weber considera o judaísmo a primeira religião ética que, na compreensão do sociólogo de Heidelberg, significa a eliminação da magia e sua substituição por um teor ético. A aliança de Javé, a divindade hebraica, com seu povo se baseia na aliança com Moisés, um decálogo ético, não na magia (Schluchter 1991: 144ss). Enquanto a magia conhece normas e tabus, a religião ética tem mandamentos, leis. Enquanto na magia há êxtases, a religião ética possui legisladores (Schluchter 1991: 145).

Se o sacerdote está ligado ao culto, a menção a Freud, Nietzsche e Marx como sacerdotes da “religião capitalista” é uma crítica, pois eles pensaram de uma forma capitalista (Steiner 2011: 171; 2003: 43; 2017: 34; cf. Benjamin 1991g: 101). Para Benjamin, a psicanálise freudiana apresenta a mesma estrutura do acúmulo do capital: o que é reprimido inconscientemente retorna sobre a vida consciente, é o “inferno do inconsciente” (*Hölle des Unbewußten*) “pagando juros” (*verzinst*) (Steiner 2011: 171; 2003: 43; 2017: 34; Benjamin 1991g: 101).

Steiner lembra que, na psicanálise freudiana, a “teoria do reprimido” é uma das bases que fundamenta o pensamento freudiano. Para Benjamin, essa teoria seria espelhada na estrutura econômica, pois funciona como uma “poupança” (*Ersparung*) do desprazer (Steiner 2011: 171; 2003: 43; 2017: 34; 1998: 163; Benjamin 1991g: 101).²⁹ Steiner lembra que, em *Totem und Tabu* (Totem e tabu), Freud localiza na culpa primitiva pelo assassinato do pai (mito de Édipo-Rei) a origem da religião e da moralidade, através da capacidade criadora da consciência culpada. A religião seria, então, uma forma de acalmar este sentimento de culpa que sempre retorna por causa da culpa que foi reprimida (Steiner 2011: 171; 2003: 43-44; 2017: 34-35; 1998: 163-164; Freud 1961: 175).

Além da importância central do conceito de culpa – de inspiração nietzschiana – no fragmento, Nietzsche também é mencionado como sacerdote da religião capitalista por causa do seu “super-homem/além-da-humanidade” (*Übermensch*) (Benjamin 1991g: 101). Para Steiner, trata-se da *ὕβρις* (*hübris*) do Zarathustra nietzschiano, a partir da “morte de Deus”, que “irrompe o céu”

29 O próprio Freud diz que o desprazer é “poupado” pela repressão (Freud 1955: 24).

sem “conversão” (Benjamin 1991g: 101), ou seja, Zaratustra, como herói trágico, não expia a culpa, mas prefere tomá-la heroicamente sobre si (Steiner 2011: 171; 2003: 44; 2017: 35-36; 1998: 164-165).

Por fim, Marx é o último sacerdote da “religião capitalista” criticado, pois, na leitura benjaminiana, em Marx, o capitalismo é o socialismo não convertido com juro dobrados (cf. Benjamin 1991g: 101-102). Provavelmente, Benjamin critica a lógica linear, presente em alguns textos marxistas, de que o socialismo é o desenvolvimento lógico do capitalismo, a partir das próprias contradições internas deste último. Um exemplo dessa concepção está no *Manifest der kommunistischen Partei* (Manifesto do partido comunista) (Steiner 2011: 172; 2003: 45; 2017: 36; 1998: 162-163; Marx e Engels 1977: 474).

A casa do desespero e a rede

Há uma expressão no fragmento, um tanto enigmática, aliás, como todo o fragmento, que tem recebido pouca atenção dos/as pesquisadores/as, mas que pode ter um significado crucial: a “casa do desespero” (*Haus der Verzweiflung*) (Benjamin 1991g: 101). Benjamin diz que “está na essência deste movimento religioso, que é o capitalismo, o aguentar até o fim, até a completa e final culpabilização de Deus, o estado universal de desespero alcançado no qual ainda está sendo esperado” (Benjamin 1991g: 101),³⁰ “a expansão do desespero ao estado religioso uni-

30 “*Es liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, welche der Kapitalismus ist[,] das Aushalten bis ans Ende[,] bis an die endliche völlige Verschuldung Gottes, den erreichten Weltzustand der Verzweiflung auf die gerade noch gehofft wird*”.

versal do qual seja esperada a salvação” (Benjamin 1991g: 101),³¹ pois “esta passagem do planeta ser humano através da casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita é o ethos que determina Nietzsche” (Benjamin 1991g: 101).³²

Steiner entende que a referência ao desespero é uma maneira de demonstrar a economia salvífica catastrófica da “religião capitalista”: seu deus esconde-se no zênite da culpabilização, de modo que o desespero não é evitado, mas é o que deve ser esperado (Steiner 2011: 170-171; 1998: 159-160). Na mesma direção, Hamacher: a culpabilização de Deus resulta na perda de possibilidade de salvação e redenção do mundo, bem como da consciência de culpa/dívida (Hamacher 2003: 96).

Löwy acredita que o desespero discutido por Benjamin é resultado do processo da culpa realizado pelo capitalismo, pois este (1) apresenta-se como “destino inelutável”; (2) o dinheiro, deus da religião capitalista, não tem nenhuma misericórdia dos que não o têm; (3) o capitalismo troca o “ser” pelo “ter”, tornando as relações humanas relações monetárias; (4) com o aumento da culpa/dívida, não há esperança de expiação; (5) a intensificação do sistema piora o sentimento de desespero (Löwy 2014: 103-104; 2019: 23-28).

Como sugere James McFarland, pela citação direta, sabe-se que Benjamin formula a expressão a partir de Nietzsche, especialmente do aforismo 215 da sétima parte de *Jenseits von Gut und*

31 “Die Ausweitung der Verzweiflung zum religiösen Weltzustand aus dem die Heilung zu erwarten sei”.

32 “Dieser Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn ist das Ethos das Nietzsche bestimmt”.

Böse (Além do bem e do mal) (McFarland 2013: 163).³³ Contudo, se o filósofo do martelo usa a complexidade das estrelas como metáfora para mostrar as diversas influências na moral, McFarland acredita que Benjamin usaria a expressão para demonstrar como a vida está exposta a complexas forças míticas, pois, no fragmento, com a crítica ao *Übermensch* nietzschiano, Benjamin equipara o capitalismo ao mito, não à religião (McFarland 2013: 164-165).

Na mesma “órbita” de McFarland, Priddat argumenta que a passagem é de inspiração nietzschiana. O “planeta ser humano em sua órbita” é uma imagem para demonstrar algo cíclico, um tempo cíclico (Priddat 2003: 225).

Assim, no ciclo, a passagem através do desespero é apenas um momento do movimento total, do qual, por causa de sua ciclicidade, pode ser admitido que conduza a outras regiões. O movimento cíclico resgata a esperança – geométrica – que o desespero passará (Priddat 2003: 225).³⁴

Que o capitalismo possa ser superado, que é possível sair dessa casa do desespero (cf. Löwy 2006: 215) fica implícito no texto (Steiner 2011: 172). É indicado também pela expressão “puxar a rede na qual estamos” (cf. Benjamin 1991g: 100). Assim Hamacher: (1) a “rede” indica que o diagnóstico de Benjamin ainda está inserido no contexto de culpa da história do capital; (2) este diagnóstico é apenas uma parte de algo mais amplo; (3) libertar-se desta rede fica implícito, pois Benjamin discute a

33 Cf. Nietzsche 1999a: 152.

34 “*Im Zyklus ist dann der Durchgang durch eine Verzweigung nur ein Moment der ganzen Bewegung, von der aufgrund ihrer Zyklizität angenommen werden darf, daß sie auch in anderen Regionen führt. Die zyklische Bewegung birgt – geometrische – Hoffnung, daß die Verzweigung vergehen wird.*”

metáfora da rede em “Destino e caráter”, lembrando a ἄτης (átês), “rede”, de Ésquilo, com o contexto de libertar-se dela (Hamacher 2003: 88-89).

Para Steiner, isso também fica implícito na referência a Erich Unger, Gustav Landauer e Georges Sorel. A “migração dos povos” proposta por Unger funcionaria como uma atualização da saída do povo de Israel do Egito (êxodo) para superar o capitalismo. Já Sorel, Benjamin ocupara-se dele de forma mais detalhada na “Crítica da violência”, demonstrando simpatia pelo anarquismo e pela crítica à importância dada ao Estado no marxismo. O anarquista Landauer faz uma crítica ao socialismo por entender que este é resultante de uma conversão do capitalismo (Steiner 2011: 172-173; Löwy 2014: 106-107).

Como notou Steiner, o fragmento “Capitalismo como religião” foi concebido e planejado dentro de um projeto maior sobre a política e, como indica a “referência bibliográfica” com Unger, Landauer e Sorel no final do fragmento, para Benjamin, o capitalismo contrapõe-se à política revolucionária, não à religião (Steiner 2011: 172-173). Como discutido acima, o ensaio “Capitalismo como religião” deve ser lido com o “Fragmento teológico-político”, que se orienta pela noção de “felicidade”, pois o alvo da política é a felicidade (Steiner 2011: 173-174; cf. Benjamin 1991c: 203-204). “O mundo, que o verdadeiro político aspira, é o contraprojeto àquele que venera o capitalismo como religião. É, nas palavras de

Benjamin, ‘o reino vindouro sem nuvens de bens perfeitos nos quais não cai nenhum dinheiro’” (Steiner 1998: 171).³⁵

Percebeu-se, ao longo da exposição, que a concepção de “mito” é fundamental para compreender o fragmento. Além disto, indo além da análise de Steiner, entende-se que o mito, em Benjamin, insere-se dentro da problemática do mito *versus* história, da tragédia grega *versus* o *Trauerspiel*.³⁶

Conclusão

Analisou-se de forma detalhada o fragmento “Capitalismo como religião”. Constatou-se como o fragmento possui uma primeira parte, praticamente desconhecida no Brasil, e como isto indica que o ensaio fora pensado por Benjamin e fazia parte de um trabalho sobre a política, ou seja, a política revolucionária como oposição ao “capitalismo como religião”.

Constatou-se também como o provável ponto de partida do ensaio é a sociologia da religião de Weber, especialmente *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. O texto de Benjamin funciona, por diversas vezes, como uma radicalização das teses weberianas. Valendo-se do esquema do sociólogo de Heidelberg, ele critica os “sacerdotes da religião capitalista”: Freud, que

35 “Die Welt, die der wahre Politiker anstrebt, ist der Gegenentwurf zu derjenigen, die den Kapitalismus als Religion anbetet. Es ist, in Benjamins Worten, das kommende ‘wolkenlose Reich der vollkommenen Güter, auf die kein Geld fällt’”.

36 Christoph Deutschmann sugere que o mito é algo que é formulado, serve por determinado tempo até perder sua validade e ser superado por outro mito (cf. Deutschmann 2003: 145-174). Contudo, Benjamin tem uma concepção peculiar de mito, associada à violência, como desenvolvido no ensaio “Crítica da violência”.

baseia sua teoria do reprimido praticamente em analogia à poupança do capital; Nietzsche, que, com seu Zaratustra, não supera a culpa, mas a toma heroicamente sobre si; Marx, já que o socialismo seria o desenvolvimento lógico do capitalismo.

Por fim, observou-se que pelas imagens da “casa do desespero” e de “puxar a rede”, além da referência a Unger, Sorel e Landauer, Benjamin indica que a superação da “religião capitalista” é possível. Apesar da importância das pesquisas de Uwe Steiner, esta pesquisa quer dar o passo que Steiner não deu: situar o “Capitalismo como religião” dentro da problemática do mito e sua violência mítica, ou seja, dentro da discussão benjaminiana do mito *versus* a história, da tragédia *versus* o *Trauerspiel*.³⁷

Recebido em 14/07/2020

Publicado em 03/05/2021

Referências

- BENJAMIN, W. “Schicksal und Charakter”. In: —. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. II/1, 1991a.
- . “Kritik der Gewalt”. In: —. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. II/1, 1991b.

37 O que será feito no segundo capítulo da dissertação, da qual este artigo foi extraído.

- “Theologisch-politisches Fragment”. In: —. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. II/1, 1991c.
 - “Paul Scheerbart: Lesabéndio”. In: —. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. II/2, 1991d.
 - “Einbahnstraße”. In: —. *Gesammelte Schriften*. Editado por T. Rexroth. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. IV/1, 1991e.
 - “Wetter und Geld”. In: REXROTH, T. “Anmerkungen des Herausgebers”. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Editado por T. Rexroth. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. IV/2, 1991f.
 - “Kapitalismus als Religion”. In: —. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. VI, 1991g.
 - “Lebensläufe”. In: —. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. VI, 1991h.
 - “Verzeichnis der gelesenen Schriften”. In: —. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. VII/1, 1991i.
 - *Gesammelte Briefe (1919-1924)*. Editado por C. Gödde e H. Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
 - “O capitalismo como religião”. In: —. *O capitalismo como religião*. Organização de M. Löwy. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BERGER, J. “Kapitalismus”. In: MÜLLER, H., SIGMUND, S. *Max Weber Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2014, p. 72-73.

- BLOCH, E. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. München: Kurt Wolff, 1921.
- BOLZ, N. “É preciso teologia para pensar o fim da história?”. *Revista USP*, São Paulo, 15, p. 24-37, 1992.
- . “Der Kapitalismus – eine Erfindung von Theologen”? In: BAECKER, D. (org.). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, 2003, p. 187-207.
- COHEN, H. *Ethik des reinen Willens*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1981.
- DEUTSCHMANN, C. “Die Verheißung absoluten Reichtums: Kapitalismus als Religion?”. In: BAECKER, D. (org.). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, 2003, p. 145-174.
- FREUD, S. “Über Psychoanalyse: fünf Vorlesungen”, gehalten zur zwanzigjährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester City, Mass., Sept. 1909. In: FREUD, S. *Gesammelte Werke*. Vol. VIII. London: Imago, 1955.
- . “Totem und Tabu”. In: —. *Gesammelte Werke*. Band IX. London; Frankfurt am Main: Imago; Fischer, 1961.
- GAGNEBIN, J. M. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- HAMACHER, W. “Schuldgeschichte: Benjamins Skizze ‘Kapitalismus als Religion’”. In: BAECKER, D. (org.). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, 2003, p. 77-119.
- KERGER, H. “Schuld”. In: OTTMANN, H. (org.). *Nietzsche Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 320.
- LICHTBLAU, K. *Zur Aktualität von Georg Simmel: Einführung in sein Werk*. 2. edição. Wiesbaden: Springer, 2019.

- LÖWY, M. “Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin e Max Weber”. *Raisons politiques*, Paris, n° 23/3, p. 203-219, 2006.
- . *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Trad. M. Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- . *A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin*. Trad. P. Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- MARX, K., ENGELS, F. “Manifest der kommunistischen Partei”. In: MARX, K., ENGELS, F. *Werke*. Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.
- McFARLAND, J. *Constellation: Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-time of History*. New York: Fordham University Press, 2013.
- MENNINGHAUS, W. *Schwelkenkunde: Walter Benjamins Passage des Mythos*. 2. edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.
- NIETZSCHE, F. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”. In: — . *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Kritische Studienausgabe. Editado por G. Colli und M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch; De Gruyter, 1988.
- . “Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft”. In: — . *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe. Editado por G. Colli und M. Montinari. München: Berlin; New York: Deutschen Taschenbuch, 1999a.

- . “Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift”. In: —. *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe. Editado por G. Colli und M. Montinari. München: Berlin; New York: Deutschen Taschenbuch, 1999b.
- PRIDDAT, B. P. “‘Geist der Ornamentik’, Ideogrammatik des Geldes: Allegorien bürgerlicher Zivilreligion auf Banknoten des 19. Und 20. Jahrhunderts”. In: BAECKER, D. (org.). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, 2003a, p. 19-34.
- . “Deus Creditor: Walter Benjamins ‘Kapitalismus als Religion’”. In: BAECKER, D. (org.). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, 2003b, p. 209-247.
- RASCH, W. “Schuld als Religion”. In: BAECKER, D. (org.). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, 2003, p. 245-264.
- RESCHKE, R. “Barbaren, Kult und Katastrophen. Nietzsche bei Benjamin. Unzusammenhängendes im Zusammenhang gelesen”. In: OPITZ, M., WIZISLA, E. (org.). *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her: Texte zu Walter Benjamin*. Leipzig: Reclam, 1992, p. 303-339.
- REXROTH, T. “Anmerkungen des Herausgebers”. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Editado por T. Rexroth. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. IV/2, 1991.
- SCHLUCHTER, W. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen: Mohr, 1979.
- . *Rationalismus der Weltbeherrschung: Studien zu Max Weber*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

- . “Einleitung. Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung: die okzidentale Sonderentwicklung”. In: — (Hrsgs). *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
 - . “Ursprünge des Rationalismus der Weltbeherrschung: das antike Judentum”. In: —. *Religion und Lebensführung: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
 - . *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Trad. C. E. Sell. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.
- SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: Die Geschichte einer Freundschaft*. 4. Edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- SELL, C. E. “Apresentação à edição brasileira”. In: SCHLUCHTER, W. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014, p. 9-18.
- SIMMEL, G. *Philosophie des Geldes*. 6. edição. Berlin: Duncker und Humblot, 1958.
- SOOSTEN, J. “Schwarzer Freitag: Die Diabolik der Erlösung und die Symbolik des Geldes”. In: BAECKER, D. (org.). *Kapitalismus als Religion*. Berlin. Kadmos, 2003, p. 121-143.
- STEINER, U. “Kapitalismus als Religion: Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins”. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaften und Geistesgeschichte*. Volume 2, Issue 1, 1998, p. 147-171.

- “Die Grenzen des Kapitalismus: Kapitalismus, Religion und Politik in Benjamins Fragment ‘Kapitalismus als Religion’”. In: BAECKER, D. (org.). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos, 2003, p. 35-59.
 - “Kapitalismus als Religion”. In: LINDNER, B. (org.). *Benjamin Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, p. 167-174.
 - “Walter Benjamins ‘Wendung zum politischen Denken’”. In: BLÄTTER, C., VOLLER, C. *Walter Benjamin politisches Denken*. Baden: Nomos, 2016, p. 33-71.
 - “Die Grenzen des Kapitalismus: Kapitalismus, Religion und Politik in Benjamins Fragment *Kapitalismus als Religion*”. In: PONZI, M. et al. (org.). *Der Kult des Kapitals: Kapitalismus und Religion bei Walter Benjamin*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2017, p. 23-54.
- TIEDEMANN, R., SCHWEPPEHÄUSER, H. “Anmerkungen der Herausgeber”. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. II/3, 1991.
- “Anmerkungen der Herausgeber”. In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. VI, 1991.
- WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. edição. Aos cuidados de J. Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr, 1980.
- “Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden ‘Kritischen Beiträgen’”. In: —. *Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*. Editado por J. Winckelmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982.

- “Vorbemerkung”. In: —. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr, 1988a.
- “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”. In: —. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr, 1988b.
- “Konfuzianismus und Taoismus”. In: —. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr, 1988c.
- “Agrarverhältnisse im Altertum”. In: —. *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Editado por M. Weber. 2. edição. Tübingen: Mohr, 1988d.
- “Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter: nach südeuropäischen Quellen”. In: —. *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Editado por M. Weber. 2. edição. Tübingen: Mohr, 1988e.