

WALTER BENJAMIN, TEÓRICO DO TRANSUMANISMO¹?

WALTAR BENJAMIN, TRANSHUMANISM THEORY?

Victor César Fernandes Rodrigues*

RESUMO

O presente artigo tem a pretensão de oferecer uma interpretação possível acerca de alguns postulados de Benjamin acerca do capitalismo como religião, tentando vincular o tema do transumanismo da singularidade como uma de suas contrapartes ilustrativas, mas de modo algum única. Mapearemos parte por parte do fragmento de *O capitalismo como religião*, tentando sondar as aberturas que suscitem essa determinada articulação. Em seguida, faremos um apanhado extremamente pontual acerca da filosofia do movimento transumanista, dando especial ênfase ao transumanismo da singularidade, como uma das versões do movimento segundo a qual mais nos parece afim com o caráter antecipatório na visão de Benjamin acerca da “religião do capital”, demonstrando haver certos nexos reflexivos com a “religião da máquina” propagandeada por essa vertente e, essencialmente, da versão com que a fusão entre humanos e máquinas encampa seus discursos, dotando-o de um forte sentido reflexivo, que segundo nosso ponto de vista, encontra-se tematizado por Benjamin, nesse fragmento em particular.

PALAVRAS-CHAVE: Transumanismo. Religião do capital. Religião da máquina.

ABSTRACT

This paper intends to offer a possible interpretation of some of Benjamin's postulates about capitalism as a religion, attempting to link the transhumanism theme of singularity as one of its illustrative counterparts, but by no means unique. We will map part of the fragment of "Capitalism as Religion", trying to fathom the openings that give rise to this particular articulation. Next, we will make an extremely punctual account of the philosophy of the transhumanist movement, with special emphasis on the transhumanism of singularity, as one of the versions of the movement according to which we seem most in order with the anticipatory character in Benjamin's view of the “religion of capital”, demonstrating some reflexive links with the "religion of the machine" propagandized by this strand and, essentially, of the version with which the fusion between humans and machines supports its discourses, endowing it with a strong reflective sense, which according to our point of view, is thematized by Benjamin, in this particular fragment.

KEYWORDS: Transhumanism. Religion of capital. Religion of the machine.

¹ Nota de revisão: o termo, neste texto, será expresso conforme as regras de formação ortográfica da língua portuguesa - *transumanismo* (e variações) -, a exemplo do adjetivo *transumano* registrado pelo Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa, da ABL.

* Graduado em Filosofia pela UFF. Mestre em Serviço Social pela UFJF. Doutorando do curso de Serviço Social pela UNESP. E-mail: victor.rotciv@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Primeiramente, o transumanismo pode ser entendido em síntese, como um amplo movimento filosófico, cultural e político, que retoma algumas das tradições de pensamento que de algum modo apresentaram uma transformação revolucionária do ser humano e de suas capacidades. Destaca-se que, desde o advento do Iluminismo, a ideia de que a condição humana poderia ser melhorada através da razão, da ciência e da tecnologia vem sendo retomada pelos defensores do transumanismo partidários do aperfeiçoamento humano através dos avanços científicos e tecnológicos. Anualmente se reúnem filósofos, escritores de ficção, artistas e sociólogos de diversas partes do mundo para debaterem questões que versam sobre o melhoramento humano, quando as mais avançadas tecnologias em sua ampla acepção como a biotecnologia, pesquisas em Inteligência Artificial (IA) etc., são consideradas também como riscos de abuso por parte das descobertas que trazem. Em 2016 em Madrid, Espanha, por exemplo, aconteceu a 8ª Conferência; “*Mas allá del humanismo: estudios posthumanistas y tecnologías del control*”², na qual se discutiu sob diversas perspectivas o tema em questão.³ Um traço peculiar, porém, da totalidade das análises apresentadas, tem sido a difusa fundamentação teórica e política da qual partem os analistas do movimento, configurando, nessa pluralidade de perspectivas diversas, certas soluções extremamente variadas a toda classe de problemas suscitados pelo debate transumanista. Mas uma coisa se pode destacar diante dessa variedade relativa, que é o fato de que encaram o problema do desenvolvimento desigual das sociedades políticas no marco dos avanços tecnológicos a partir de soluções individualistas que não colocam de maneira alguma o problema do capital como relação social de produção entre os sujeitos. Mas dentro do escopo teórico e político do movimento como um todo, destacam-se principalmente os vínculos majoritariamente democráticos de matriz liberal-social e também vinculados ao liberalismo progressista (HUGHES, 2001) social-democrata. Porém, muitos se voltam à Escola Austríaca para construir suas filosofias políticas, assim como da economia colaborativa, etc.

² Maiores informações acerca do evento e sua programação, organizado pela equipe Metabody, ver em: 8ª Conferência (2016).

³ Exemplar a esse respeito foi a coletânea de estudos publicada em Madrid no ano anterior, em 2015, cujo título, *El mejoramiento humano: avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, pela Editora Comares e organizado pelos editores César Ortega, Andrés Richart, Víctor Páramo e Christian Ruíz, que reúne diversos artigos, ensaios, debates e estudos acerca do transumanismo, na tentativa de situá-lo como “área do saber” científico contemporâneo, que porém se mostram fetichistas por não colocar em questão o capitalismo como modo de produção, a propriedade privada da tecnologia subsumida ao capital, etc.

A esta última corrente se estruturou o *extropianismo*, cuja situação, segundo Cardozo e Cabrera (2014, p. 66, tradução nossa), se “encontra na gênese mesma do que atualmente é o transumanismo, incluindo dentro de suas construções o conceito de ordem espontânea, e se baseia na autogestão e na modificação da mente e do corpo dos seres humanos”.

Paralelas a essas correntes existem outras, que nos limitaremos aqui a apenas pontuar genericamente, como por exemplo ativistas das esquerdas pós-modernas, partidários da teoria *Queer*; do feminismo futurista; do afro-futurismo; *ciberpunks* e *biopunks*, ativistas de *software* livre; pela renda básica universal etc., a maior parte deles se consideram anticapitalistas, porém de modo algum no sentido marxista do termo. Há também o *transumanismo da singularidade*, defensores da união entre máquinas e organismos biológicos para alcançar o que chamam de pós-biologia (CARDOZO; CABRERA, 2014). Tecnogaianismo, que seriam os transumanistas ecologistas; também há pós-humanistas que supõem ser o transumanismo apenas um momento de transição entre o humano e pós-humano e, por fim, o transumanismo de tendência fascista, que mescla o *Übermacht* nietzschiano e algumas artes futuristas como a do escritor Marinetti, criador do “manifesto do futurismo” em 1909. Este último possui traços de nacionalismo étnico, incluindo o racismo eugenista na compreensão do movimento. Este movimento vem sendo impulsionado pelo neofascista francês Alain de Benoist.

Neste nosso artigo, contudo, nos dedicaremos a tratar tão somente do transumanismo da singularidade. Algumas das expectativas em voga nessa linha do movimento, a exemplo especialmente de Ray Kurzweil, em declarações entusiásticas sobre a Inteligência Artificial (IA), acaba por ocultar que a persistência manifesta em transcender o humano supõe ser este um “obstáculo” para o futuro previsto pelo capital no século XXI; nesses termos, a singularidade ambicionada pelo transumanismo constituiria a expressão das tendências políticas e culturais que vem se desenhando no horizonte do capital e marca expositiva de seus aspectos de mistificação, ao que por outro lado traduz de maneira *sui generis* a metamorfose de seu fetiche essencial. Afinal, absolutamente ninguém, - com exceção dos “feiticeiros” do Vale do Silício e seus investidores multibilionários, - pode antecipar com exatidão o tipo de *design* robótico maquinado nas instalações altamente secretas de seus laboratórios, nem tampouco pode prever a intencionalidade dos muitos capitalistas envolvidos em pesquisas dessa ordem.

O Google engoliu quase todas as empresas de robótica e aprendizado de máquina. Ele comprou a *Deep Mind* por US \$ 650 milhões e construiu a equipe do *Google Brain* para trabalhar com inteligência artificial. Também contratou Ray Kurzweil, o futurista que previu que os humanos estão a 28 anos da “singularidade” – *o momento em que a capacidade da superinteligência artificial supera a inteligência humana, e os humanos se fundirão com a inteligência artificial para criar seres híbridos*. Ray Kurzweil prevê que até 2030, seremos ciborgues. Nano robôs do tamanho das células sanguíneas curam nossos corpos por dentro – conectando-nos ao neo-córtex sintético na nuvem e à realidade virtual e aumentada. “Seremos mais engraçados, mais musicais, mais sábios”, disse. (KURZWEIL, 2017, tradução nossa).

Em todo caso, alguns protótipos já estão acessíveis no *Youtube*, por exemplo,⁴ o que mostra que a performance⁵ de sua divulgação, ademais, realçaria o complexo de mistificações próprias da sociabilidade capitalista, pois esses “robôs pensantes”, capazes de absorver progressivamente as capacidades humanas e reproduzi-las tendencialmente por si próprios, forjariam certo “rito de iniciação” com o qual os transumanistas da singularidade se arvorariam a proeza de estarem projetando sua mais autêntica “divindade maquinal” colocada como a versão atual de seus mais íntimos desejos de perversão no marco da *personificação* das formas alienadas de produção que agora parecem estar próximas da “encarnação consumada” nos “robôs pensantes” e terem seus seletos “apoiadores sacerdotais” prediletos.

Serviço de intranet? Verifica. Moto autônoma? Verifica. Tecnologia de carro sem motorista? Verifica. Obviamente, o próximo projeto lógico para um engenheiro de sucesso do Vale do Silício é *estabelecer uma organização religiosa que adore a IA*. Anthony Levandowski, que está no centro de uma batalha legal entre a Uber e a Waymo, do Google, *estabeleceu uma corporação religiosa sem fins lucrativos chamada Way of the Future*, de acordo com registros oficiais descobertos pela Backchannel da Wired. A surpreendente missão de Way of the Future: “*Desenvolver e promover a realização de uma Divindade baseada em inteligência artificial e através da compreensão e adoração da Trindade, que possam contribuir para a melhoria da sociedade*”. (LEVANDOWSKI, 2017, tradução e grifos nossos).⁶

Nessa dimensão de “culto” reside dispersa certa “demonstração ritualística” às qual os adoradores assentariam seu fetiche? Um fetiche ele mesmo tributário da modalidade com que o próprio capital plenamente desenvolvido contemplaria agora sua “obra-prima”, como se o sujeito automático da relação-capital por fim se revirasse para si e projetasse seu próprio

⁴ A empresa *Boston Dynamics* vem divulgando uma série de inovações no âmbito da robótica equipada com Inteligência Artificial (IA). Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=vjSohj-Iclc>.

⁵ O exemplo do primeiro robô equiparada com Inteligência Artificial (IA), Sofia, em uma entrevista a um programa de TV norte-americana, quando se pode notar certa “aura” transcendental revestindo sua exposição e funcionamento. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=5nCVE76LqZQ>. Acesso em 11 set. 2018.

⁶ “Benek argumenta que a IA avançada é compatível com o cristianismo: “É apenas outra tecnologia que os humanos criaram sob a orientação de Deus, que pode ser usada para o bem ou para o mal.” [...] “Eu penso totalmente que a IA pode participar nos propósitos redentores de Cristo”, disse ele, garantindo que está imbuído de valores cristãos”.

monumento profano corporificado na “divindade maquinal” extratora de capacidade humana e “dadora” de funções automáticas reguladas por algoritmos potencialmente mutantes e cumulativos? A peculiaridade conceitual posta pelo fenômeno da singularidade ambicionada pelo transumanismo de Kurzweil se apresentaria como um *ponto de viragem*, na qual toda a civilização caminharia para retroagir, como se fosse inevitavelmente levada a sua consumação final; como se a dimensão cumulativa das formas históricas da alienação sintetizadas em um robô portador das capacidades humanas e epicentro dessa mesma história acumulada recebesse sua titulação adequada na forma da “singularidade do capital”, “adorada” por transumanistas como Kurzweil e consortes, em campanha pela mistificação dos processos reais com os quais a indústria de Inteligência Artificial (IA) encontra-se subsumida ao capital, sendo dela mera “criatura sacramental”. Nisso, *apareceria* para alguns dos transumanistas como obra unânime dos recursos tecnológicos avançados, os quais renderiam seu culto, mas na essência é o culto a mais alta dimensão de controle e submissão da tecnologia pelo capital, perante as necessidades humanas de primeira ordem. Assim, o transumanismo da singularidade seria refratário da ideologia a serviço da mistificação do que vem sendo desenvolvido nos laboratórios do Vale do Silício, na qual seus agentes publicitários atuam como simples personificação do fetiche por excelência do capital. Nesse culto em que se prostram os transumanistas e a ritualística de seus intentos motivados pelo círculo vicioso da produção reificada de Inteligência Artificial (IA) converteria o “místico véu de névoa” (MARX) das relações sociais capitalistas em uma espécie de “sacramento messiânico” *consciente*, que comporia suas íntimas ambições, para as quais esses cientistas transumanistas evocariam solenemente, como resultante de todas as etapas históricas da humanidade que parece agora por fim se retorcer para si mesma, formando esse vórtice performático de busca pela onipotência, onisciência e onipresença da IA plenamente realizada, no êxtase do capital. A singularidade ambicionada pelos transumanistas do Vale do Silício reproduziria em outro patamar a irracionalidade do próprio capital: ora, a busca pela transcendência das capacidades humanas e a conversão destas em meros “bolsões de carne” contemplativos e ultrapassados constituiria uma síntese cristalina da *personificação das coisas e reificação das pessoas*?

Para ilustrar esses problemas, pretendemos oferecer no presente artigo uma interpretação possível sobre alguns postulados de Walter Benjamin acerca do “capitalismo como religião”, articulando parte dos fragmentos do texto benjaminiano em direção ao transumanismo da singularidade, mais exatamente sobre particularidades envolvendo uma promessa de transcendência das capacidades humanas, seja pela fusão da consciência nos

computadores, ou mesmo da ultrapassagem da inteligência humana, no que a denominada filosofia transumanista da singularidade traria como moral dos tempos anunciados para o século XXI. Para tanto, operaremos dois procedimentos a princípio meramente analógicos. Primeiramente, traremos à baila a polêmica envolvendo Benjamin e Adorno no que se refere à questão da técnica, examinando as possibilidades de interconexão entre ambos os autores no que se refere à temática transumanista. Em seguida, faremos um excuro no texto de Benjamin, *O capitalismo como religião*, no qual mediremos a ressonância de alguns dos postulados desse autor em relação ao transumanismo da singularidade. Nossa tarefa consiste em propor um diálogo a respeito da filosofia transumanista, em relação aos dois autores elencados, buscando delimitar um exame das tendências do capitalismo atual.

1 “ATROFIA DA AURA” VERSUS “REGRESSÃO DA AUDIÇÃO?”

Pois bem, o ensaio de Walter Benjamin intitulado *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, publicada em 1936, reflete a respeito da reprodutibilidade como um processo interligado por duas nuances, digamos. Por um lado, ela progredia à medida que atrofiava o que denominou de aura; por outro lado, essa atrofia contribuiria para a formação de uma nova sensibilidade, a qual Benjamin acreditara ser adequada às tarefas revolucionárias pelo presente momento histórico do qual participara. Porém, a questão da aura era encarada por Adorno de maneira semelhante à questão do mito na *Dialética do esclarecimento*, como no “conceito de esclarecimento”, ou da noção acerca do domínio da natureza, em que a aura era pensada como uma relação envolvendo sociedade e natureza, quando Adorno tratou a questão do “mana” nos antigos. Mas em obra anterior intitulada *A ideia de história natural*, de 1932, Adorno trata a questão do conceito de natureza que nos servirá como ponte entre ambas as questões.

[...] se eu quisesse traduzi-lo na linguagem conceitual filosófica mais habitual, poderia caracterizá-lo mais facilmente pelo conceito de mítico. [...]. Por ele (mítico) se entende o que está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e nela aparece como um ser anteriormente dado, submetido inexoravelmente, o que nela há de substancial. (ADORNO; HORKHEIMER, 1996, p. 345).

É a partir dessas reflexões sobre o “conceito de natureza” que se apresentará na *Dialética do esclarecimento* a questão do “mana”; quando se analisa a relação e experiência do sagrado para os antigos, portanto, havendo uma nítida relação entre ambos.

Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida. O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural não é uma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. [...]. *Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica.* (ADORNO; HORKHEIMER, 1994, p. 24, grifo nosso).

Enquanto que Benjamin, ao considerar a questão da aura, salienta que esta

É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho. (BENJAMIN, 1993, p. 170, grifo nosso).

Assim, isso que se encontra em repouso e que projeta sua sombra sobre nós, que faz com que uma coisa continue distante por mais próxima que esteja é precisamente o sagrado de que falaram Adorno e Horkheimer, em citação anterior. Referem-se à *transcendência da natureza*, mas simultaneamente, ela se manifestaria na forma do poder dominador que prolonga a natureza no interior da sociedade, isto é,

Os processos naturais recorrentes e eternamente iguais são inculcados como ritmo do trabalho nos homens submetidos, seja por tribos estrangeiras, seja pelas próprias cliques de governantes, no compasso da maça e do porrete que ecoa em todo tambor bárbaro, em todo ritual monótono. Os símbolos assumem a expressão do fetiche. *A repetição da natureza, que é o seu significado, acaba sempre por se mostrar como a permanência, por eles representada, da coerção social. O sentimento de horror materializado numa imagem sólida torna-se o sinal da dominação consolidada dos privilegiados.* (ADORNO; HORKHEIMER, 1994, p. 29, grifo nosso).

De momento, pensemos a forma com que Benjamin analisara o que chamou de “atrofia da aura” através da extensão da reprodutibilidade técnica da própria arte. Benjamin acreditara haver uma *ruptura qualitativa* da experiência estética em toda a história da humanidade, representada por dois aspectos que, segundo ele, se confrontavam na obra de arte moderna: o valor de culto e o valor de exposição. Pode-se dizer que a esfera do valor de culto se articulava às práticas rituais de outrora, o objeto artístico reservava certo valor com o qual não era permitida sua exposição.

Segundo Benjamin, em linhas gerais, a reprodutibilidade técnica representava a ruptura nessa trajetória, pela razão do grau de exposição conquistada pela reprodutibilidade técnica, fazendo com que a obra de arte se aproximasse das pessoas, rompendo aquela aura

própria dos períodos históricos pré-capitalistas. Ao mesmo tempo, a obra de arte se colocava a si própria como atividade produtiva, pelo fato de tornar possível determinadas experiências estéticas que até então não eram possíveis.

Com efeito, a ideia de obra de arte original, seu valor de culto, portanto, permaneceria fortemente abalada em virtude dessa reprodução técnica, para a qual comprometeria a existência da aura ritualística de outrora. A pergunta é: estamos atravessando no século XXI um novo *salto qualitativo* nessa reprodutibilidade técnica das expressões estéticas, vocalizadas por algumas das vertentes transumanistas hodiernas?⁷ Esse ponto é importante, pois se encontra logo no 1º item da “*Declaração Transumanista*” feita por Nick Bostrom e consortes, em março de 2009, que aponta precisamente na direção de grandes mudanças perceptivas.

A humanidade será afetada profundamente pela ciência e tecnologia no futuro. Prevemos a possibilidade de ampliar o potencial humano através da superação do envelhecimento, os curtos-circuitos cognitivos, o sofrimento involuntário e nosso confinamento no planeta terra. (BOSTROM, 2011, p. 186. Tradução nossa).

Não entraremos propriamente na dimensão da sensibilidade estética própria do cinema, que segundo Benjamim era distinta da sensibilidade burguesa, em razão de sua apreensão coletiva como parte da mudança de hábitos das massas correspondentes a revolução. Por exemplo, o fato de já estarem sendo feitos filmes totalmente editados pela Inteligência Artificial, como o caso de dois filmes recentemente lançados, *Morgan* e *Sunspring*⁸. Não parece difícil imaginar algo dessa natureza impactando fortemente a literatura, ainda que os transumanistas, no geral, não toquem nesse ponto.

A *20th Century Fox* fez uma parceria com a *IBM* para lançar o primeiro trailer de filme feito integralmente por uma inteligência artificial. Utilizando o supercomputador *Watson*, o estúdio e a empresa de tecnologia criaram um trailer para “*Morgan*”, Thriller que tem como principal foco uma AI. Para fazer o vídeo, *Watson* analisou todas as cenas do filme,

⁷ Caso da primeira obra de arte criada por Inteligência Artificial. Ver em: <https://canaltech.com.br/arte/obra-de-arte-criada-por-inteligencia-artificial-sera-leiloadada-pela-primeira-vez-121052/>. Acesso em 18 out. 2019.

⁸ “Visto de maneira isolada, *Sunspring* poderia parecer somente uma ficção científica de baixo orçamento [...] No entanto, o curta-metragem se mostra um tanto revolucionário ao se tornar a primeira produção do tipo totalmente escrita por uma inteligência artificial — que aparece nos créditos com o nome “Benjamin”, escolhido por ela mesma. [...] “Assim que fizemos a primeira leitura [do texto], todos ao redor da mesa ficaram rindo com contentamento”, afirmou Sharp ao site *Ars Technica*. Os atores tiveram seus papéis atribuídos aleatoriamente e escolheram o tom de suas falas (e suas expressões corporais) conforme liam o roteiro. [...] Benjamin também foi o responsável pela produção da música-tema, que foi produzida a partir de um banco de dados contendo 30 mil canções populares. O resultado foi aprovado pelos jurados do festival, que destacaram *Sunspring* como uma das melhores produções participantes do desafio de 48 horas.”. Ver em: <https://www.tecmundo.com.br/inteligencia-artificial/106514-assista-primeiro-filme-escrito-inteligencia-artificial.htm> (Acesso em 19 out. 2019).

selecionou seus momentos preferidos baseado em seus cálculos de gosto, que também rendeu uma lista de bônus.⁹

Adorno e Benjamin discutem suas discordâncias a respeito dessas questões em cartas que trocaram nesse período. Mas a resposta mais direta e desenvolvida de Adorno encontra-se no ensaio “O fetichismo na música e a regressão da audição”. Em lugar de uma atrofia da aura, expansão da reificação; em lugar da sensibilidade revolucionária, regressão da audição. Para Adorno, o traço principal da questão estaria no fato de que a segunda natureza constituída pelo capital se adensava e cristalizava, movida *pela expansão do fetiche*, contando, para isso, com recursos novos e cada vez mais poderosos. De tal maneira que podemos observar que Benjamin poderia muito bem ser considerado um transumanista democrático, a princípio, se transportado para o presente contexto, dado que acreditaria ser possível a emergência de uma nova resistência política no âmbito dessa reprodutibilidade técnica de corpos melhorados? Ao passo que Adorno se inclinaria por uma crítica substantiva de expectativas dessa natureza, o que tornaria este último um bioconservador para muitos dos defensores do transumanismo?

Tendo essas questões em mente, é interessante notar que o transumanismo, em sua acepção mais geral advogue precisamente esta *transcendência da natureza através da técnica*. Elencamos no início de nossa investigação alguns desses problemas quando tratamos da filosofia transumanista, especialmente no que diz respeito aos ensaios futuristas com relação à fusão dos humanos com as máquinas, que vem contando, todavia, com um investimento massivo da parte da burguesia *hightech* neste século XXI. É interessante notar a inclinação da parte dos tais para aquilo que aparece contendo *potencialidades*; tornar os humanos libertos da natureza, através da tecnologia. Recentemente se referiu sobre o assunto um dos mais ilustres físicos norte-americanos, Stephen Hawking, acerca das descobertas no âmbito da Inteligência Artificial (IA) que, segundo ele, representam o “fim da humanidade”¹⁰.

Podemos até mesmo admitir ser bastante sintomático que as versões desses prognósticos pessimistas talvez digam respeito ao fato de que para Hawking, por sua vez, o capitalismo “foi longe demais”. Mas é curioso que esse sentimento se restrinja tão somente a

⁹ Maiores informações, ver em: <https://adrenaline.uol.com.br/2016/09/02/45501/filme-morgan-ganha-trailer-feito-integralmente-por-inteligencia-artificial-ibm-watson/> (Acesso em 19 out. 2019).

¹⁰ “O desenvolvimento da inteligência artificial completa poderia significar o fim da raça humana. [...] Não podemos saber exatamente o que acontecerá se uma máquina exceder nossa própria inteligência, por isso não podemos saber se seremos infinitamente ajudados por ela, ou ignorados por ela e marginalizados, ou concebivelmente destruídos por ela”. (Tradução nossa). Ver em: <https://www.bbc.com/news/technology-30290540>. Acesso em 10 out. 2019.

um dos recursos tecnológicos inscritos atualmente na chamada Indústria 4.0 e não aos objetivos fetichistas da produção capitalista no século XXI. Mas ainda que despertem essas emoções em declarações desse tipo, é interessante a tese de fundo segundo a qual o capital está para entrar em uma nova fase expansionista “eliminando” seus obstáculos humanos através da *subsunção* das capacidades intelectivas das pessoas.

Em contrapartida, “replicar” humanos modificados traduz que tipo de perda de aura? Isto é, se o transumanismo pretende traduzir filosoficamente uma série de inovações tecnológicas radicalmente possíveis no presente século, porém sem fazer um exame crítico de suas funções no marco do capitalismo, a reprodutibilidade técnica das capacidades intelectivas das pessoas traduziria a perda da aura dessas mesmas capacidades, que por sua vez acabaria por forjar certa política transumanista em conflito direto com o corpo humano como tal, biologicamente limitado? Como então se poderia pensar a possibilidade da mais alta perda aurática, da inteligência humana mesma?

Convém retomar aqui o que Walter Benjamin dizia da obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. O que está perdido na obra serialmente reproduzida é sua aura, essa qualidade singular do aqui e agora, sua forma estética, e toma, segundo Benjamin, em seu destino inelutável de reprodução, uma forma *política*. O que está perdido é o original, que só uma história nostálgica e retrospectiva pode reconstituir como “autêntico”. A forma mais avançada, mais moderna, desse desenvolvimento, que ele descrevia no cinema, na foto e na mídia contemporâneos, é aquela em que o original já não acontece, visto que as coisas são, de saída, concebidas em função de sua reprodução ilimitada. (BAUDRILLARD, 1990, p. 126, grifo nosso).

Exemplos como este pretendem tão somente salientar a dificuldade teórica posta no exame das tendências tecnológicas do futuro, por mais que tenhamos diversos motivos para especular a respeito de outros dos efeitos esperados para as relações humanas no marco do desenvolvimento da Inteligência Artificial (IA), como por exemplo a própria composição musical, produzida por esse recurso tecnológico com perfeição, que promete substituir o talento humano, e com isso, libertar-lhe para o exercício pleno de suas capacidades? Ou seja, que referencial devemos tomar em matéria da questão da técnica posta pelos teóricos do movimento transumanista, Benjamin ou Adorno?

Processos com os quais certamente poderiam trazer consigo motivos mais realistas no trato de suas consequências,¹¹ a julgar pela forma como pensara Adorno.

¹¹ O objetivo da máquina não é fazer uma melodia original, mas sim gerar as três harmonias de apoio em torno de uma melodia fornecida. Escreve cada harmonia separadamente, com o objetivo de prever qual nota o próprio Bach escreveria, dada a nota anterior, as notas adjacentes à melodia e outras harmonias, e a batida em que a nota

2 SÍNTESE BENJAMINIANA SOBRE A “RELIGIÃO DA MÁQUINA”

O pequeno fragmento de Walter Benjamin intitulado *O capitalismo como religião*, escrito por volta de 1921 e publicado recentemente no Brasil, comentado por Michel Lowy, receberá de nossa apreciação um tratamento singular. Trata-se de seguir uma leitura vagarosa que nos permita encontrar as nuances pelas quais fundamentaremos nossa proposta, perante uma interpretação particular de seu pensamento, contextualizando o caráter visionário de sua crítica, sobre cuja presença pretendemos relacioná-la junto ao tema transumanista, objeto de nossa investigação. Passaremos em revista parte por parte desse fragmento no intuito de iluminar essa questão. Dito isto, assim se inicia o referido texto:

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições, inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta. (BENJAMIN, 2012, p. 16).

A princípio, essa parte do fragmento consistiria em situar certa vinculação analógica do capitalismo às formas religiosas de outrora. Tratando de situar esse sistema econômico e suas particularidades, Benjamin parece tentar encontrar uma base histórico-religiosa que permita o entendimento do capitalismo a partir do conjunto de funções institucionais, econômicas, morais etc.,¹² segundo as quais tanto o capitalismo quanto as formas religiosas antecedentes “quiseram oferecer resposta”. Esse movimento reflexivo de Benjamin é importante por dois motivos principais. O primeiro deles diz respeito ao caráter de fetiche do capital, que se aplicaria, segundo Benjamin, às diversas modalidades de legitimação das relações sociais manifestas pela religião. A tentativa de Benjamin consiste em situar um eixo de compreensão acerca da emergência histórica do sistema capitalista e de sua progressão no tempo, recorrendo em sua abordagem à religião não como figura de linguagem exemplar, no sentido de ser uma abstração anacrônica em termos quantitativos, mas no sentido de considerá-la parte de uma mesma questão de fundo; o caráter qualitativo do sistema capitalista

pousa. Sua previsão é feita observando o que Bach fez em situações semelhantes, os 352 corais usados para treinar a IA. Maiores informações, ver em: <https://qz.com/864199/you-probably-cant-tell-the-difference-between-bach-and-music-written-by-ai-in-his-style/> O aplicativo Jukedeck que permite a composição musical de qualquer pessoa, através da Inteligência Artificial inscrita no mesmo e disponível online e grátis; <https://www.jukedeck.com/?no-redirect=true> (Acessados em 07 out. 2018). Até que ponto tal dispositivo se torna funcional para o fetiche da música e a regressão da audição é uma questão importante.

¹² “A teoria freudiana também faz parte do império sacerdotal desse culto. Ela foi concebida em moldes totalmente capitalistas. A partir de uma analogia muito profunda ainda a ser esclarecida, aquilo que foi reprimido – a representação pecaminosa – é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente.” (BENJAMIN, 2012, p. 17).

e de suas representações, assim como de seu funcionamento material. O segundo aspecto reside no fato de Benjamin estar aqui a distanciar-se do marxismo vulgar, em se tratando de seu afastamento do tema do fetichismo e do exame do caráter sensível-suprassensível tematizado por Marx.

Todavia, Benjamin parece atentar para o fato de que o capitalismo enquanto tal forja uma série de ritos particulares com os quais necessita resolver uma diversidade ampla de conflitos, propriamente aqueles pelos quais era antes função da religião dotar de significado alguns dos fenômenos considerados potencialmente negativos para a manutenção de sua ordem. Essa característica na leitura de Benjamin acerca da função da religião não deve, portanto, ser levada em conta de maneira linear no exame histórico desses fenômenos, pois o que está aqui em questão, como dissemos atrás, não é um mero esforço analógico de comparação superficial, haja vista que o leitor se vê obrigado a contrastar a *moderna* dimensão religiosa inscrita na relação-capital às dimensões constitutivas das formas religiosas de outrora, habitando aí uma série de rupturas históricas, às quais Benjamin aparentemente remeteria de forma inconsequente.

Isto é, em alguma medida já se percebe que o pensamento de Benjamin exposto nessa citação corrobora sua própria compreensão do progresso histórico, de cuja relação o capitalismo parece herdar os traços precisos que constituem a “modernidade arcaica”, ou melhor, o retorno sempre presente do arcaico no moderno. Assim, associando determinadas referências históricas do cristianismo, ou mesmo antes, ao capitalismo, Benjamin pretende demonstrar que os problemas enfrentados antes da emergência do capitalismo propriamente dito persistem, e que, com efeito, este sistema necessita mediar os conflitos recorrendo aos traços que forjaram uma “imagem mental” propícia a sua perpetuação no tempo, tal como nas sociedades pré-modernas. De tal maneira que à revelia de uma interpretação superficial, o que está em questão aqui é a *profundidade* da leitura benjaminiana acerca da função ideológica do capitalismo em relação às religiões. Mais do que qualquer coisa, a percepção, ainda que Benjamin não ressalte isto, de que capital não é sinônimo de capitalismo, sendo desse modo visto por esse autor como estruturalmente distintos em grau, mas não em nível. Ou seja, existia capital antes do capitalismo, de tal modo que as religiões de outrora também o representaram, mais exatamente de que também as religiões forjaram certo conjunto de “rituais ao capital”, isto é, ao excedente da produção apropriado privadamente. Na continuação, Benjamin traça uma tríade de relações identificadas na estrutura religiosa do capitalismo, e diz:

Contudo, três traços já podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo. Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. (BENJAMIN, 2012, p. 16).

Observe-se que esses três traços assinalados compõem juntos essa determinada estrutura religiosa do capitalismo, sendo isso importante pela razão de que examinaremos neste momento apenas o primeiro destes, como destacado acima. Pois bem, quando Benjamin chama a atenção para o capitalismo como religião puramente cultural e ressalta ser “talvez a mais extremada que já existiu”, ele pretende sinalizar, por um lado, que a versão *moderna* do utilitarismo obtém no capitalismo certa “coloração religiosa” que é *universal*, para a qual, por outro lado, acaba por concentrar as formas que em períodos pré-capitalistas permaneceram em ligação com iniciados, numa relação de limite, envolvendo um conjunto limitado de participantes, em cuja ruptura e continuidade Benjamin constata como próprio do capitalismo o fato de ele tornar universal essa mediação dos homens com o divino, numa relação sacrificial própria das esferas culturais.

Consequentemente, o capitalismo vem elevar a princípio universal o fato de que as coisas só adquirem significado na relação direta com o culto. Ora, Benjamin está claramente fazendo referência ao fetichismo da forma-mercadoria, especialmente no que diz respeito ao dinheiro, nesse princípio de igualação própria da relação monetária. Porém, o fato de o capitalismo não possuir nenhuma dogmática, nenhuma teologia, a não ser o utilitarismo puro e simples, converte o “culto ao dinheiro” numa fórmula histórica que converge com a dimensão mesma do culto religioso, em cujo arcabouço a humanidade padeceria de contínuos “rituais mercantis”, para sustentar aquela mediação que nos períodos pré-capitalistas fora transplantada para a adoração de determinados ícones e, passasse, *persistisse*, com efeito, na moderna sociedade capitalista com o dinheiro, a mercadoria e o capital cumprindo essa função ininterrupta.

Por se tratar de um curto fragmento escrito por Benjamin, essa apreensão das categorias da mercadoria, do dinheiro e do capital, e de todo o conjunto de complexos oriundos dessa ordem, a rigor, aparece como síntese teórica. Aqui Benjamin parece querer *destacar* que a vida cotidiana sobre o capitalismo tem em si mesma um traço de culto que é universal, posto que interna à estrutura mesma das trocas cotidianas; a imagem benjaminiana das trocas mercantis e da esfera de culto próprias dessa atividade que aparentemente é

corriqueira constitui uma percepção acerca do *sentido social* com que a humanidade padece refém de um poder que sobre ela atua, sem que tenha controle.¹³

E é precisamente partindo dessa leitura que Benjamin (2012, p. 17) irá anotar posteriormente: comparação entre as imagens dos santos de diversas religiões, de um lado, e das cédulas bancárias de diversos Estados, de outro. O espírito que se expressa nos ornamentos das cédulas bancárias.

Note-se que a preocupação de Benjamin com relação ao sentido social da produção na era capitalista traz consigo alguns elementos indispensáveis para o seu entendimento acerca do problema do fetichismo da forma-mercadoria tematizado por Marx, para a qual Benjamin parece querer deliberadamente transpor para além do próprio Marx, nesse aspecto. Como se houvesse percebido a ampla dimensão da teorização deste último pensador sobre o problema da mercadoria e a elevasse, intuindo ser parte de um problema para o qual o próprio Marx havia sinalizado. Fica patente, por essa relação, certa afinidade benjaminiana com o teor da crítica marxiana do fetiche da forma-mercadoria e, principalmente, com a importância dessa temática para o marxismo, vislumbrada por Benjamin antecipadamente, pois segundo consta, esse tema só foi devidamente encarado a partir de 1923, com as respectivas obras de Isaak Rubin *Teoria marxista do valor* e Giorgio Lukács em *História e consciência de classe*.¹⁴

Benjamin quer fazer daquela “sutileza metafísica e capricho teológico” das relações mercantis uma questão central em sua reflexão sobre o capitalismo como religião.¹⁵ Um aspecto talvez problemático na apreciação benjaminiana acerca da estrutura religiosa do capitalismo aparece quando diz que nele não existe “nenhuma dogmática, nenhuma teologia”. Essa afirmação parece contradizer alguns dos postulados críticos de Marx sobre a economia política e seus ideólogos, principalmente quando trata de criticar e diferenciá-la da chamada

¹³ “[...] essa personificação das coisas e essa reificação das relações de produção, essa religião da vida cotidiana [...]” (MARX, 1985, Livro III. Tomo II, p. 280).

¹⁴ A diferença entre a abordagem de ambos os autores com relação ao tema do fetiche é bastante substantiva. Não nos deteremos em delimitá-la aqui, sabe-se que as duas obras foram publicadas em 1923, exercendo forte influência posterior no marxismo. Benjamin escreve “*O capitalismo como religião*” em 1921.

¹⁵ “*Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial. Mas sua análise a revela como uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos. Quando é valor de uso, nela não há nada de misterioso, seja do ponto de vista de que ela satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, seja do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não se contenta em manter os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo em relação a todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela comesse a dançar por vontade própria.*” (MARX, 2013, p. 146, grifo nosso).

economia vulgar, demonstrando, precisamente, haver na apologia do sistema algo semelhante a essa dogmática teológica.

Para deixar esclarecido de uma vez por todas, entendo por economia política clássica toda teoria econômica desde W. Petty, que investiga a estrutura interna das relações burguesas de produção em contraposição à economia vulgar, que se move apenas no interior do contexto aparente e ruma constantemente o material há muito fornecido pela economia científica a fim de fornecer uma justificativa plausível dos fenômenos mais brutais e servir às necessidades domésticas da burguesia, mas que, de resto, limita-se a sistematizar as representações banais e egoístas dos agentes de produção burgueses como o melhor dos mundos, dando-lhes uma forma pedante e proclamando-as como verdades eternas. (MARX, 2013, Livro I, p. 156, nota 32).

Todavia, pode ser que Benjamin esteja situando nessa ausência de dogmática e de teologia, própria do fato de que “todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto”, que a peculiaridade do capitalismo como religião reside em seu contínuo processo de “desencantamento do mundo”, próxima talvez da formulação weberiana, nesses termos. O que por sua vez dá conta de refletir acerca desse utilitarismo de que nos fala Benjamin, bem próximo do sentido com que Weber pensaria o “espírito do capitalismo”, quando se dedicou a salientar certa contraparte utilitária na concepção de mundo protestante.

Mas não entraremos necessariamente nesse possível nexos entre ambos os autores, queremos apenas ressaltar as circunstâncias possíveis desse tipo de conclusão. Até mesmo pela razão de que esta venha como indicação dada por Benjamin sobre algo que talvez não esteja em questão no mero exercício analógico entre Marx ou Weber nesse caso, mas algo de original, qual seja, de sinalizar que a própria racionalidade iluminista conteria determinados traços patológicos, típico estado em que os sujeitos se veriam obstinados pelo cálculo, pela razão instrumentalizada do lucro sobre todas as circunstâncias. Ou seja, uma espécie de utilitarismo que não aceitaria nenhuma conformação de dogmas próprios de um seletivo regimento de regras e estamentos e que não assumiria coloração alguma que lhe investisse de algo que se pretendesse alcançar mediante o investimento de certa “imagem guia”, mas o puramente abstrato e psicótico “fim em si mesmo do capital” (KURZ, 2012). Nesse aspecto, talvez a mensagem benjaminiana esteja sub-repticiamente declarando ser a religião do capital algo de muito pior do que qualquer religião já existente anteriormente. Este talvez seria o significado da catástrofe cotidiana e do ordinário sentido irracional do capital, sobre cuja destruição do homem e da natureza estivesse previamente traçado em seu *télos* essencial. Por essa razão, Benjamin aqui se antepõe de imediato à noção de progresso no interior do sistema capitalista por vê-lo com os olhos de seu núcleo religioso constitutivo e fundamental; a

própria catástrofe civilizacional e, por consequência, ambiental e ecológica a que esse sistema levará *necessariamente*.

Na sequência, o segundo traço particular do capitalismo como religião e como esfera permanente do culto consiste primeiramente em destacar que toda e qualquer manifestação da vida cotidiana no interior desse sistema encontra-se permeada, e, portanto, constituída pela lógica sensível-suprassensível da relação mercantil primária.¹⁶ Este elemento “fantasmagórico” que assiste à “riqueza abstrata” da relação-capital mais simples constitui o âmago mesmo com que o próprio Benjamin assinala a “duração permanente do culto”. Ele diz:

Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans rêve et sans merci* [sem sonho e sem piedade]. Para ele, não existe “dias normais”, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador. (BENJAMIN, 2012, p. 17).

O leitor deve ter em mente que essa determinada “concreção do culto” como sendo o segundo traço do capitalismo como religião na verdade se liga ao primeiro, não estando dele separado. A rigor, o que Benjamin deseja destacar para se diferenciar do próprio Marx é o fato de que o capitalismo arregimenta um conjunto de práticas para as quais Marx, ao fazer a analogia do fetiche inscrito na forma-mercadoria com a religião pura e simples, e categorizando essa vinculação como “uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”, isto é, fora de seu controle, um aspecto com que Benjamin mantém-se de acordo, porém se utiliza

¹⁶ Observe o leitor a *proximidade* dessas reflexões de Benjamin com o teor da crítica de Marx ao fetichismo da forma-mercadoria, no Livro I d’*O capital*: “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. **É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais.** A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. **Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não guardam, ao contrário, absolutamente nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais que derivam desta última. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.** Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. **A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.**” (MARX, 2013, p. 148, grifo nosso).

da categoria da *celebração*; um culto sem sonho e sem piedade. Ora, isto faz diferença a princípio, na maneira com que Benjamin compreende o processo.

Pela seguinte razão, Benjamin deseja assinalar para o fato de haver uma distinção de grau relativa às formações sociais pré-capitalistas, no que diz respeito aos dias festivos dedicados à adoração de alguma entidade sobrenatural que se relaciona com os homens numa troca sacral particular, sendo que essa celebração era feita em dias propícios do ano, do mês, etc., para a qual a esfera ritualística do culto puro e simples se mantinha externa, em certo sentido. Porém, com a emergência do capitalismo, a duração dessa determinada celebração mantém-se permanentemente. E aqui temos em claro que o tipo de celebração à qual Benjamin está se referindo é, sem dúvida, a celebração das trocas mercantis cotidianas, sobre cujo arcabouço “não existe dias normais, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador”. É, de fato, uma remissão ao culto permanente do utilitarismo monetário das trocas, em que a mercadoria e o dinheiro *celebram* unidas o festim, na exata proporção do “empenho extremo do adorador” que são os próprios sujeitos, que não sabem o que fazem, mas fazem. Pode-se supor, desse modo, que aquelas características próprias das relações culturais nos estágios pré-capitalistas se ligavam a certo conjunto de práticas vinculadas à relação sacrificial, na qual se oferecia determinado bem em troca de algo. Com efeito, na relação mercantil simples, conceituada por Marx pela fórmula M-D-M, parece ter nessa formulação de Benjamin um de seus nexos constitutivos. Por sua vez, de pronto podemos perceber também que Benjamin esteja ciente de que o capital comercial expresso na fórmula marxiana de D-M-D, constitua uma relação de *raiz* religiosa permanente, e se mostre herdeira de todas as outras relações, nas quais foram as religiões “responsáveis” por justificar e manter; ainda mais, se correlacionarmos a *autonomização* do capital do processo, no capital portador de juros, na fórmula D-D’.

A total reificação, distorção e absurdez do capital no papel de capital produtor de juros – onde aparece apenas a natureza íntima, o absurdo da produção capitalista na forma mais palpável – é o capital que dá “juros compostos”; *configura-se então num Moloch que exige o mundo inteiro como sacrifício que lhe é devido*; entretanto, em virtude de um misterioso destino nunca satisfaz as pretensões que legitima oriundas de sua própria natureza, e sempre as vê contrariadas. (MARX, 1985, Livro IV, p. 1495-1496, grifo nosso).

Assim, este aparente “retorno do arcaico no moderno”, na verdade traduz a própria “modernidade arcaica” do sistema capitalista, mantenedora por excelência das esferas de “culto ao capital”, no sentido sócio-metabólico da produção de mais-valor, na qual o capital

vem a ofertar sacrifícios permanentemente, tanto à humanidade propriamente dita, quanto ao sistema ecológico como um todo, para a vida terrestre, em última instância.

Assim, o capitalismo tornaria *universal* o poder religioso do sacrifício de tudo e de todos, pois exigiria universalmente seu culto. No terceiro traço do capitalismo como religião, isso se mostrará ainda mais claramente, na proporção direta desse culto ser, segundo Benjamin, *culpabilizador*. Segundo nossa interpretação, há na reflexão benjaminiana, como já dissemos, a consciência acerca da diferença de grau entre capital e capitalismo, mas é curiosa a forma com que ele parece justapor os dois conceitos numa só relação, deixando um pouco confusa a urdidura de sua crítica. Mas isso parece ser fruto do fato de que a esfera propriamente da culpa seja nesse sentido comum tanto ao capital anterior ao capitalismo, como quando sob o domínio de classe burguês que dele se apropria e o eleva a sistema mundial.

Em terceiro lugar, esse culto é culpabilizador. 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 e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação. Esta, portanto, não deve ser esperada do culto em si, nem mesmo da reforma dessa religião, que deveria poder encontrar algum ponto de apoio firme dentro dela mesma; tampouco da recusa de aderir a ela. Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma *esperança*. (BENJAMIN, 2012, p. 17).

O conceito de culpa parece ser uma possibilidade de estabelecimento de um nexos histórico, mas também político, tomado por Benjamin em referência ao aspecto comum tanto ao capitalismo quanto às esferas religiosas, no sentido de pecado, de uma falta que necessitará ser compensada mediante sacrifício do pecador, no caso. A culpa traduziria uma relação de dívida, própria dos estágios pré-capitalistas em que se forjara uma série de obrigações pessoais dos cidadãos perante a lei, e que assistiria uma expiação que pudesse saná-la e compensá-la. Nisso residiria a diferença específica do sistema religioso do capitalismo, cuja relação culpabilizadora *não pode ser expiada* a fim de se superar o pecado, portanto, e expiar o pecador, mas culpabilizadora a ponto de trazer consigo um “movimento monstruoso” de uma “consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação”. Isto é, perante a

consciência da culpa e da ausência expiatória, o capitalismo levaria às últimas consequências o movimento do “fim em si mesmo” do capital, que constitui, com efeito, um movimento irracional frente a objetivos irracionais, que levado às últimas consequências desafia toda e qualquer expiação possível.

É assim que, tomada em sua amplitude, a crítica de Benjamin contrasta o sentido irracional da produção da vida sob o regime capitalista, tentando demonstrar que a diferença de todas as civilizações anteriores, para a qual a culpa e a expiação eram tidas como parte integrante do significado do “temor e tremor” perante Deus, no sentido de exercer, neste aspecto, certo limite que pudesse expiar na proporção de sanar a dívida, pelo regime contíguo do sacrifício destas atividades, no capitalismo esse movimento se torna consciente, e o *capitalista* parece não saber como expiar a sua própria culpa, lançando mão, por esse motivo, do culto, não para expiar a sua própria culpa, mas para torná-la universal e martelá-la na consciência de *toda humanidade* como se ela fosse também culpada. Nisso reside, mais uma vez, uma remissão singular de Benjamin em sua apreciação patológica do capitalismo como religião; uma perversão torturante que investe no capitalista a consciência de sua culpa sem poder expiá-la, projetando sistematicamente em todos a consciência dessa mesma culpa sem também poder expiá-la, por isso “lança mão do culto” ambos, que a rigor seria o próprio capital, em que todos cultuariam e se *sacrificariam* sem distinção.¹⁷ Perceba-se o característico sentimento de melancolia nas entrelinhas dessas reflexões benjaminianas, além do sentido com que ao próprio Deus se entrega uma humanidade que sofre, como se pudesse “testar” sua existência efetiva no clamor de sua solidão angustiosa. Aspecto que, em seguida, é tematizado quanto ao fato do interesse de Deus pela expiação não dever ser esperado a partir do culto ao capital em si mesmo, nem mesmo de alguma reforma no interior do capitalismo, portanto, que pudesse encontrar nele algum ponto de apoio para evocá-lo, nesse aspecto, para que intervenha em favor dos homens; o momento “messiânico de redenção”, “tampouco da recusa de aderir a ela”, isto é, à religião do capital.

Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma *esperança*. Nisto reside o

¹⁷ Sobre esse aspecto, Marx também ratifica na *Sagrada Família*, o seguinte; “A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 46).

aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. (BENJAMIN, 2012, p. 17).

A culpabilização final e total de Deus constitui o fim perante o qual fluirão todas as energias e, em sua consumação, no “estado de desespero universal”, levará à catástrofe, em que “ainda se deposita alguma esperança”, diríamos, de salvação desta iminência.

Isso se complementa logo na frase seguinte quando Benjamin teoriza a respeito do caráter alienante e degradante para o ser humano no capitalismo sob sua religião; que à diferença de todas as religiões anteriores, ou se se quiser, das formas históricas em que a *personificação das coisas e a reificação das pessoas* se processavam, no capitalismo o objetivo é, de maneira insana, a degradação máxima e ininterrupta, sem precedentes históricos e fundamentalmente irracional em sua essência, do humano enquanto tal. Note o leitor que essa passagem, junto da seguinte, nos serão de grande valia quando passarmos ao tema do transumanismo e sua “religião da máquina”. De momento, daremos sequência às reflexões de Benjamin para em seguida tematizarmos nossa questão. Diz ele: “A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto, ele foi incluído no destino humano.” (BENJAMIN, 2012, p. 17).

Observe o leitor a proximidade dessa reflexão com a teorização do fetichismo da forma-mercadoria de Marx. Benjamin pretende ratificar que nessa *queda* da transcendência de Deus reside precisamente o fundamento do capital como um *novo Deus incluído no destino humano*. Esta é uma referência *direta* ao caráter de fetiche do capital, e do culto prestado a ele pelo capitalista.¹⁸ No âmago dessa referência de Benjamin ao estatuto religioso/metafísico do capital, encontra-se formulada a noção fundamental acerca do caráter *transcendental*, porém *imane*nte, do capital, *em relação* à transcendência divina e sua *queda*, isto é, sua descida ao destino humano, frente aos objetivos com que se prostram os adoradores do novo Deus terreno, ou se quisermos, “humano, demasiado humano”, em virtude da *forma social* do capital encontrar-se constituída em sua essência de maneira metafísico-religiosa. Contudo, não de maneira linear, como se representasse uma simples continuidade acidental, mas *ininterruptamente* fetichista, sobre cujo “fim em si mesmo” do capital residiria seu estatuto profano em base ao *destino civilizatório* condenatório e necessariamente catastrófico em seu limiar para o conjunto da humanidade e da natureza. Nesse aspecto, o capital representaria

¹⁸As metáforas religiosas de Marx são taxativas a esse respeito, demonstrando como Benjamin delas se apropria para formular sua crítica; “Como capitalista, ele é apenas capital personificado. Sua alma é a alma do capital. Mas o capital tem um único impulso vital, o impulso de se autovalorizar, de criar mais-valor, de absorver, com sua parte constante, que são os meios de produção, a maior quantidade possível de mais-trabalho. **O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo ele suga.**” (MARX, 2013, Livro I, p. 307, grifo nosso).

para Benjamin, a pior e mais ameaçadora dimensão metafísico-religiosa, cuja “manifestação” no mundo dotaria de *sentido social* todas as dimensões anteriores *universalizando-as* em seu princípio destrutivo, para toda forma de vida planetária.

Embora tenhamos ressaltado este caráter em páginas anteriores, não deixa de ser interessante pensar nessa *queda* da transcendência de Deus, em algo mais do que apenas uma remissão ao caráter escatológico do sistema capitalista em sua teleologia necessária. Pode ser que Benjamin esteja remetendo nessa queda o princípio material que orienta nesse “destino humano” o metabolismo social das trocas mercantis. Isto é, o dinheiro viria a *instituir* um caráter *meta*-histórico, dado que existira anteriormente ao capitalismo, figurando nessa “queda” transcendente de seus atributos, uma mutação de forma na apreciação que dela fará Marx, quando examina as metamorfoses da forma valor.

No Livro I d’*O capital*, Marx percorre uma série de metamorfoses nessa forma, até que ela se *cristalize* na forma-dinheiro do valor. Este elemento de cristalização subjaz na interpretação de Benjamin e está incluído em sua reflexão. Com efeito, a *continuidade* do dinheiro em relação às suas formas pré-capitalistas viria apresentar uma *descontinuidade* que manteria seus traços arcaicos, mas sobre eles operaria uma ruptura essencial, advindas com o *trabalho abstrato*, próprio e exclusivo do sistema capitalista. Vejamos essa questão. Ao que parece, Benjamin está operando uma costura reflexiva nos *modos* com que o dinheiro existia nos estágios pré-capitalistas. Está na verdade, tentando demonstrar que no sacrifício aos deuses – tal como na analogia marxiana a *Moloch*, antiga entidade adorada pelos povos amonitas, uma etnia do reino de Canaã, que exigia o sacrifício de crianças em um ritual religioso – pagava-se uma culpa, com a finalidade de tornar possível a manutenção das colheitas etc., e mesmo para agradar aos deuses e escapar desse modo, de algum malefício tribal que afetasse o conjunto da comunidade. Nessa leitura benjaminiana das *metamorfoses da forma valor* residiria essa objetividade ao mesmo tempo simbólica e material das substituições; animais, especialmente gados bovinos, passando por signos de representação metálico, da moeda à forma-dinheiro. Com efeito, sucessivamente se imiscuindo nas relações sociais, este caráter simbólico, representativo do valor e fonte material das trocas, pelo costume, passou a ser cristalizado. “Em contraste direto com a palpável materialidade da mercadoria, nenhum átomo de matéria se encerra no seu valor. Vire-se e revire-se, à vontade, uma mercadoria: a coisa-valor se mantém imperceptível aos sentidos.” (MARX, 2012, p. 68).

É aqui que Benjamin argutamente observa a estrutura religiosa fundamental do capitalismo, seu aspecto sacrificial em herança dos anteriores, sobre cuja transferência “no

destino humano”, acaba por se tornar naturalizada, sem que se perceba seu fundo metafísico-religioso, na forma-dinheiro do valor e na abstração do trabalho concreto.

Nisso consiste aquele aspecto ressaltado por Benjamin quando se referiu ao “culto permanente” da religião do capital, sobre cuja manifestação está devidamente ancorada nos lastros históricos pré-modernos, em virtude dos quais a objetividade sacrificial das trocas se descontinua *mantendo* sua continuidade na proporção do capital *autonomizar-se* do processo (D-M-D), e de ser convertido, portanto, em um culto psicótico de autovalorização, no “fim em si mesmo” da produção metafísico-social, sensível-suprassensível (MARX, 2012), frente ao estatuto divino transcendente anterior. Conseqüentemente, ocorre que a forma-dinheiro do valor ganharia precisamente este estatuto, e passaria a ser funcional se representasse esse poder transcendente *descendido* ao “destino humano”, como marca profana dessa inversão. Assim, aqueles seres, objetos, artefatos, etc., *sacrificados* nos períodos arcaicos, na troca com as entidades supraterras via substituição, até se transformar na forma-dinheiro do valor, e, portanto, o trabalho concreto, que no capitalismo, se acopla numa “segunda natureza”, o trabalho abstrato, herdariam ambos esses traços arcaicos e simultaneamente *universalizariam* este princípio sacrificial e recebendo, desse modo, o estatuto segundo o qual se oferece a corporeidade viva humana *em troca* de salário, para fazer do valor inicial um *plus-valor* que “ressuscita”, nesse dadivoso rito sacramental.¹⁹

[...] o cristianismo, *com seu culto do homem abstrato*, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo, etc. [...] O reflexo *religioso do mundo real* só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A configuração do processo social de vida [...] *só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado.* (MARX, 2013. Livro I. p. 154, grifo nosso).

Não por outra razão Benjamin fará menção ao fato de o capitalismo ser um *parasita* do cristianismo, no sentido atribuído justamente a essa inversão profana, base fundante de

¹⁹ Diz Marx, ainda no Livro I: “Mostramos que o mais-valor não pode ter origem na circulação, sendo necessário, portanto, que *pelas suas costas ocorra algo que nela mesma é invisível.*” (MARX, 2013, Livro I, p. 240). [...] “Ao abandonarmos essa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, de onde o livre-cambista vulgar extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece, na fisionomia de nossas personagens teatrais. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. *O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da...esfolada.*” (p. 251, grifos nossos).

uma “blasfêmia” sem precedentes à metafísica-religiosa da qual se mostra herdeira e continuadora em seus ritos ordinários.

No Ocidente, o capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo – o que precisa ser demonstrado não só com base no calvinismo, mas também com base em todas as demais tendências cristãs ortodoxas –, de tal forma que, no final das contas, sua história é essencialmente a história de seu parasita, ou seja, do capitalismo. (BENJAMIN, 2012, p. 18).

Mas essa relação parasitária é em si mesma oriunda da modalidade segundo a qual o rito sacrificial alcançaria nas trocas mercantis no capitalismo um estatuto universal, posto que secular, na mediação operada pela forma-dinheiro do valor de toda e qualquer atividade humana existente, tornando este princípio parte de um movimento de “infestação parasitária” que a tudo reúne para si na precificação universalmente aterradora do *culto utilitário que a tudo prescreve e em tudo se inscreve*. Embora aquela referência ao Deus transcendente mantivesse certa correlação no interior desse traço “abstrato” de representação dos valores nas formas de seu desenvolvimento histórico, sobre cuja “troca sacrificial” uniria ambas as partes, em prol de algo por se concretizar socialmente, a exemplo do gado, ou da forma simples do valor, analisada por Marx, a forma-dinheiro do valor estatuiria um princípio absolutamente secular de universalização fetichista de autoalienação humana permanentemente, pois faria descender ao “destino humano” este complexo sacral. Vistas as coisas sob essa ótica, torna-se clara a remissão de Benjamin ao caráter parasitário do capitalismo no cristianismo, pela modalidade com que o *valor que se autovaloriza*, isto é, o capital e o capital que rende juros, com efeito, *apareçam* como se autovalorizassem a si mesmos (D-D’) fantasmagoricamente.

Reside nessa autonomização do processo social a típica “queda de Deus” articulada por Benjamin à “riqueza abstrata” desse “sujeito automático” de autovalorização permanente inscrito “no destino humano”, e que *aparece* como *portador* do processo social. Assim, o fetichismo inscrito na forma-mercadoria, no dinheiro e no capital, constitui aquela reminiscência própria dos seres, objetos e artefatos, etc., *sacrificados*, que no capitalismo “despertam” para uma vida autônoma, como se estivessem “possuídos de amor”²⁰; figuras

²⁰ “Ao transformar o dinheiro em mercadorias, que servem de matérias para a criação de novos produtos ou como fatores do processo de trabalho, ao incorporar força viva de trabalho à sua objetividade morta, o capitalista transforma o valor – o trabalho passado, objetivado, morto – em capital, em valor que se autovaloriza, um monstro vivo que se põe a “trabalhar” como se seu corpo estivesse possuído de amor.” (MARX, 2013, Livro I, p. 271).

autônomas que se relacionam com os seres humanos sem “serem deste mundo”, isto é, mantendo delas uma existência à parte.

O movimento mediador desaparece em seu próprio resultado e não deixa qualquer rastro. Sem qualquer intervenção sua, as mercadorias encontram sua própria figura de valor já pronta num corpo-mercadoria existente fora e ao lado delas. Essas coisas, o ouro e a prata, tal como surgem das entranhas da terra, são, ao mesmo tempo, a encarnação imediata de todo o trabalho humano. Decorre daí a mágica do dinheiro. O comportamento meramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, com isso, a figura *reificada* de suas relações de produção, independentes de seu controle e de sua ação individual consciente, manifestam-se, de início, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem universalmente a forma da mercadoria. Portanto, o enigma do *fetichismo do dinheiro* não é mais do que o enigma do fetichismo da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão. (MARX, 2013, p. 167, grifo nosso).

Benjamin, ao teorizar sobre essas dimensões fetichistas do sistema capitalista, tem em mente uma relação metafísica e simultaneamente social própria da religião, tornando seu pensamento parte de uma crítica que é, por isso, aparentemente restrita à teologia. Mas não é o caso, o que está em questão é um fenômeno real, o que está em questão é precisamente a peculiaridade do capital, do ponto de vista dos fantasmas automáticos próprios da relação monetária e mercantil do dia a dia, portanto. O próprio Marx também detecta em algum momento de suas reflexões algo desse caráter metafísico-real do capital.

Diz-se e se pode voltar a dizer que a beleza e a grandeza deste sistema residem precisamente neste metabolismo material e espiritual, nesta conexão que se cria naturalmente, na forma independente do saber e da vontade dos indivíduos, e que pressupõe precisamente sua indiferença e sua independência recíprocas. (MARX, 1987, p. 87, tradução e grifo nossos).

No caráter sensível-suprassensível da mercadoria, do dinheiro²¹ e do capital vem se coligar precisamente esse “metabolismo material e espiritual” de que nos fala Marx, e para o qual Benjamin parece afinado. Nisso se nota, ademais, o caráter visionário da percepção benjaminiana acerca da metafísica-social do sistema capitalista, ainda mais se a pensarmos do ponto de vista do grau alcançado pela autonomização do dinheiro e da mercadoria no século XXI, do comércio eletrônico, etc., que de maneira alguma obliteram o sentido de sua percepção acerca dessa dimensão nas relações sociais que se impõe para os seres humanos em um movimento cujo fim decorre dessa profusão de coisas pelas quais estes encontram-se

²¹ Benjamin verifica, todavia: “Metodologicamente, seria preciso investigar quais foram as ligações que o dinheiro estabeleceu com o mito no decorrer da história, até ter extraído do cristianismo a quantidade suficiente de elementos míticos para constituir o seu próprio mito.” (BENJAMIN, 2012, p. 19).

dominados, ainda que tenham sido *criadores* dessas relações, na objetividade sacrificial de uma vida inautêntica nas quais se projeta alguma *esperança*. Nisto residiria o aspecto primário da relação de fetiche, sua normalidade desumana.

Assim, há no transumanismo da singularidade uma busca por superar determinadas capacidades humanas e fazer mediante campanha publicitária uma louvação digna de culto à tecnologia e suas possibilidades. Residindo nessa busca por fundir a consciência humana à máquina uma das bases de sua “religião maquinal”. E é aqui, precisamente, que entra o quarto traço da reflexão benjaminiana a respeito.

Essa passagem do planeta “ser humano” pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o éthos definido por Nietzsche. Esse ser humano é o ser super-humano [Übermensch], o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista. O quarto traço dessa religião é que seu Deus precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilização. O culto é celebrado diante de uma divindade imatura; toda representação dela e toda ideia sobre ela viola o mistério da sua maturidade. [...] A ideia do ser super-humano transpõe o “salto” apocalíptico não para o arrependimento, a expiação ou a penitência, mas para a intensificação aparentemente constante, porém descontínua em sua última etapa, causando ruptura. [...] O ser super-humano é o ser humano histórico que chegou lá sem conversão, que cresce através do céu. (BENJAMIN, 2012, p. 18, grifos nossos).

Há nessa reflexão fortes indícios acerca da “ponte reflexiva” entre Benjamin e o “super-humano” de Nietzsche com a filosofia do movimento transumanista da singularidade. O “ser super-humano” como sendo o “primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista” constitui uma antecipação visionária de Benjamin acerca do último estágio de culto utilitário da religião do capital: a Inteligência Artificial? Nessas circunstâncias, investigações dessa monta ainda se encontram imaturas, mas diante de algumas das expectativas do transumanismo da singularidade de fundi-la com a consciência humana, representariam este salto apocalíptico que combinadas com fenômenos como o *Big Data* e toda sorte de rede de dados que tendem para a “autoconsciência” de mercadorias conectadas entre si²², trazem consigo algo de muito peculiar nesta reflexão benjaminiana: a ideia assustadoramente original acerca das motivações da religião do capital em projetar um homúnculo consciente, perfeitamente programável e, portanto, artificial, que se encontra a par com tais ilações utópicas, ou não.

²² A Internet das Coisas (IoT) basicamente se refere à possibilidade de conectar objetos físicos de qualquer natureza a um banco de dados. Progressivamente tem sido impulsionada pelo desenvolvimento e uso massivo de sensores conectados, o que por sua vez *realça* o aspecto fantasmagórico inscrito nesse âmbito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora reconhecamos não termos tido espaço para prolongarmos esta nossa hipótese, tentamos sinalizar para uma questão que nos pareceu pertinente, tendo em vista que o exame da polêmica envolvendo Benjamin e Adorno sobre a questão da técnica permanece atual, principalmente se colocadas em perspectiva sobre *potencialidades* que o avanço tecnológico poderá oferecer, ou mesmo da *intensificação dos fetiches* desse mesmo desenvolvimento. Razão pela qual motivamos esta proposta de interlocução e esperamos por sua maturação em momento oportuno.

REFERÊNCIAS

8ª CONFERENCIA “Mas allá del Humanismo”. Estudios Posthumanistas y Tecnologías del Control: desde Nietzsche al Trans- Post- y Metahumanismo. 25-27 Mayo 2016. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. Disponível em: <https://metabody.eu/es/beyondhumanism2016/>. Acesso em: 15 out. 2018.

ADORNO, T; HORKHEIMER, M.. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 1994.

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **A ideia de história natural**. Theodor W. Adorno. 1996. Tradução de Bruno Pucci. In: <https://cesarmangolin.files.wordpress.com/2011/08/adorno-a-idec3a9ia-de-histc3b3ria-natural-1932-doc.doc>

ALONSO, Luis E. Echarte “neurocosmética, transhumanismo y materialismo eliminativo: hacia nuevas formas de eugenesia”. **Cuaderno de Bioética**. XXIII, Espanha, 2012/1.

AYUSO, Miguel: “**operación inmortalidad: ‘Me dijeron que lo hiciera en secreto, pero debe ser público’**”, **El Confidencial**. 2016a. Disponível em: http://www.elconfidencial.com/alma-corazonvida/2015-04-24/la-inmortalidad-es-el-sueno-de-los-nuevos-filantropos_725677/. Acesso em: 10 out. 2019.

ANTONIO, F. K. **Transhumanismo e suas oscilações prometeico-fáusticas: tecnoapoteose na era da ciência demiúrgica**. Dissertação de Mestrado. Natal-RN. 2017

BAUDRILLARD, J. **A transparência do mal: ensaios sobre fenômenos extremos**. Portugal: Ed. Papyrus, 1990.

BAILEY, Ronald. **Transhumanism and the limits of democracy**, Workshop on Transhumanism and the Future of Democracy. 2009. Reason.Com: Free Minds & Free Markets. Disponível em: <http://reason.com/archives/2009/04/28/transhumanism-and-the-limits-o>. Acesso em: 10 out. 2019.

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2012 (E-book).

BENJAMIN, W. A obra de arte na era da sua reprodutividade técnica. 1936. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/benjamin/1936/mes/obra-arte.htm>. Acesso em: 10 out. 2019.

BOSTROM, Nick. **A history of transhumanist thought**, *Journal of Evolution and Technology*. 2005. Disponível em: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pd>. Acesso em: 10 out. 2019.

BOSTROM, Nick. Una historia del pensamiento transhumanista. **Argumentos de Razón Técnica**, nº 14, 2011.

CARDOZO, John Jairo; CABRERA, Tania Meneses. **Transhumanismo**: concepciones, alcances y tendencias. Bogotá, 2014.

CRUZ, Rui Vieira. nanoconfigurações: da jogabilidade à promoção de conteúdos de transhumanismo. **Revista Comunicando**, Vol. 5, Nº 2 – 2016.

HUGHES, James. The politics of transhumanism, 2001 Annual Meeting of the Society for Social Studies of Science. Institute for Ethics & Emerging Technologies: Disponível em: <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/1385>. Acesso em: 10 out. 2019.

KONICZ, T. **Inteligência artificial e capital**. 2018. Disponível em: www.exitonline.org. Acesso em: 10 out. 2019.

KURZ, R. **O sacrifício e o regresso perverso do arcaico**. 2012. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz408.htm>. Acesso em: 12 set. 2018.

KURZWEIL, **Ray**. Elon Musk's billion dollar crusade to stop the AI apocalypse: Ray Kurzweil interview on artificial intelligence futures for Maureen Dowd. **Vanity Fair**, March 1, 2017. Disponível em: <https://www.kurzweilai.net/vanity-fair-elon-musks-billion-dollar-crusade-to-stop-the-ai-apocalypse>. Acesso em: 12 set. 2018.

LAFAIETE, O. Júnior. **bioconservadorismo e transhumanismo**: a questão do melhoramento humano através das biotecnologias. Dissertação de Mestrado. 2018. Uberlândia.

LEVANDOWSKI, Anthony. **Deus ex machina**: former Google engineer is developing an AI god. Disponível em: <https://www.theguardian.com/technology/2017/sep/28/artificial-intelligence-god-anthony-levandowski>. Acesso em 11 set. 2018.

LIMA, Jefferson. **A doutrina transhumanista como moral transcendente & a filosofia de Deleuze & Guatarri como resistência ética imanente na contemporaneidade**. Dissertação de Mestrado. Fortaleza. 2017.

LIMA, A. L. Homero. **Do corpo-máquina ao corpo-informação**: o pós-humano como horizonte biotecnológico. Tese de doutorado. Recife. 2004.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. **Elementos fundamentais para la crítica de la economía política** (*Grundrisse*) 1857-1858. v. 2. México: Siglo XXI, 1987.

MARX, K. **Grundrisse**. São Paulo:Boitempo, 2011.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. Livro III. São Paulo: Nova Cultural, 1985-1986.

MARX, K. O rendimento e suas fontes: a economia vulgar. *In*: GIANOTTI, A. J. (org.). **Manuscrtos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MARX, K. **Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico**. Livro IV d' O capital. Tomo III. Algés: DIFEL, 1985.

MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família ou a crítica da crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, K.; ENGELS, F. **A sagrada família**. Crítica da crítica crítica. São Paulo: Ed. Boitempo, 2011.

MEYER, T. **Big Data e o novo mundo inteligente como estágio supremo do positivismo**. 2018. Disponível em: www.exitonline.org. Acesso em: 10 out. 2019.

ORTEGA, César; RICHART, Andrés; PÁRAMO. Víctor; RUÍZ. Christian el mejoramiento humano avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas. Valencia. España: Ed. Comares, 2015.

PESSINI, Leo. Bioética, humanismo e pós-humanismo no Século XXI. Em busca de um novo ser humano? **Revista eclesiástica Brasileira**. 2017.

RUBIN, I. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Polis, 1987.