

Capítulo 16

Apontamentos sobre Ética e Direito na Encruzilhada da Inteligência Artificial

Willis Santiago Guerra Filho²⁵²

Não é difícil verificar que no Direito permanece vigorando o predomínio da técnica, baseada em uma forma de pensamento positivista no sentido mais rasteiro, isto é, o legalismo, em convergência com a generalizada, exponencialmente crescente robotização e a mecanização do pensamento. Isso em detrimento dos aspectos fundamentais a serem levados em conta na tomada de decisões judiciais, principalmente nos denominados “hard cases”, aqueles que se pode traduzir em colisões entre direitos e princípios jurídicos fundamentais. Também não suscita maiores dificuldades perceber a insuficiência, para uma solução adequada, no sentido de proteção da dignidade da pessoa humana, de uma simples fórmula matemática algorítmica, como na conhecida proposta de Robert Alexy. Desconsidera-se com isso que o Direito e a Ciência, e o Direito enquanto Ciência possuem uma história, e que a própria cientificidade do Direito depende também do elemento empírico, da experiência (Pontes de Miranda, Miguel Reale), e logo, novamente, da história, sendo de natureza histórica, o que escapa necessariamente, ao se tentar reduzir a realidade jurídica a fórmulas matemáticas, ou seja, a um simulacro.

252 Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO); Professor Permanente (licenciado) no Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Doutor em Ciência do Direito pela Universidade de Bielefeld, Alemanha; Livre-Docente em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Doutor em Comunicação e Semiótica (PUCSP); Doutor em Psicologia Social e Política (PUCSP).

Revela-se aqui uma crise de paradigmas no Direito e a necessidade de uma transmutação, a fim de encontrarmos alternativas a uma já anunciada morte do homem e da história, pela perda da autopoiese, tanto aquela social (Luhmann), como aquela biológica (Maturana), sendo esta uma ameaça a uma condição da nossa possibilidade de existência, ante a substituição por máquinas e robôs. Isto porque, assim na natureza como em suas projeções, como somos nós e nossas sociedades, tudo o que não é mais relevante e não tem função acaba sofrendo mutações ou é descartado com o tempo.

Resta a questão: com a utilização em larga escala e de forma intensamente progressiva da inteligência artificial, aceleramos em direção ao fim da humanidade e da sua história?

Entendemos, o A. e Paola Cantarini²⁵³, que o Direito depende, para sua evolução e reconstrução “in fieri”, da “poiesis”, sendo tal uma característica marcante dos seres humanos já como seres biológicos, pois sua maior fragilidade o faz depender da criatividade para sobreviver, logo, também da sensibilidade dos que se relacionam com e através do Direito.

Portanto, o Direito, apesar da predominância de sua compreensão e aplicação de forma linearmente técnica, limitado a ser concebido apenas como, no máximo, uma tecnologia, desprovida de um verdadeiro embasamento científico, em uma ciência suficientemente desenvolvida para dar estar à altura desta tarefa, vai se afastando cada vez mais da “poiesis”, da poética, da sensibilidade, da criação, ocorrendo atualmente, em grande parte, apenas uma eterna repetição do igual, da mesmice, “ad nauseam”, pois nada se cria, onde tudo se copia e cola. Cada vez mais se utiliza da linguagem automatizada e da aplicação da inteligência artificial no Direito, sem que estejam suficientemente analisados os impactos, as consequências possível e efetivamente danosas.

Sabe-se que os algoritmos trabalham com probabilidades e não com certezas, mas tal fato muitas vezes é desprezado ou subvalorizado pelos aplicadores do Direito na busca de uma razão geométrica na interpretação e concreção do Direito. Ou, pior, quando desistem de qualquer razão e afirmam sua mera força amparada em um poder que assim se deslegitima.

Como já amplamente noticiado e discutido, por exemplo, há algoritmos com base nos quais a inteligência artificial atua e toma decisões,

253 Cf., e.g., nossa *Teoria Poética do Direito*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

racistas ou discriminatórias. Isto ocorre por captarem dados que circulam na sociedade, em nossos sistemas de informações e de comunicações – lembrando que na teoria de sistemas sociais de Luhmann a sociedade e tais sistemas se identificam -, assim reproduzindo e mantendo a existência do racismo estrutural nesta sociedade, mundial, assim contaminando com tais dados os algoritmos utilizados por inteligência artificial para a tomada de decisões de suma importância e relevância, como as que vêm cada vez mais sendo adotadas no âmbito do Poder Judiciário.

Achille Mbembe comenta acerca da relação entre capitalismo, a condição econômica necessária para a constituição de uma sociedade mundial, e o colonialismo, que seria a condição política, bem como sobre a existência atualmente do necropoder, quando a morte tende a tornar-se cada vez mais espectral²⁵⁴, enquanto vivemos crescentemente uma vida supérflua, ao valerem vidas humanas menos até do que uma mercadoria, apontando o racismo como o motor do necropoder, reduzindo o valor da vida, e de outro lado criando o hábito da perda. Em suas palavras:

(...) longe de levar a uma globalização da democracia, a corrida para as terras novas desembocou numa nova lei (*nomos*) da terra, cuja principal característica é a de tornar guerra e raça dois sacramentos privilegiados da história. A consagração da guerra e da raça nos altos-fornos do colonialismo tornou-as simultaneamente o antídoto e o veneno da modernidade, o seu duplo *pharmakon*²⁵⁵.

O motor de diversas aplicações via inteligência artificial funciona basicamente da seguinte forma: o motor de tal programa é um algoritmo, um conjunto de instruções que se aplica a um conjunto de dados. Dependendo de quem construa esses modelos de algoritmos, e dos dados coletados que os alimentam, o resultado será um ou outro. Neste sentido importante estudo de Virginia Eubanks, professora de Ciências Políticas da Universidade de Albany, autora do livro “Automating inequality”, investiga como as ferramentas tecnológicas perfilam, controlam e punem os pobres. Na

254 A propósito, sobre esta generalização da espectralidade vale conferir o importante conjunto de obras que a respeito dedica o filósofo platino Fabián Ludueña Romandini, caracterizando como “espectral” a condição dos que vivem/os (ou, a rigor, não vivem/os, inteiramente) sob a influência ocidental.

255 *Políticas da inimizade*, trad. Marta Lança, Lisboa: Antígona, 2017, p. 65.

mesma linha de raciocínio crítico, pesquisa da lavra de professores da Universidade de Boston demonstra que os sistemas de aprendizado das máquinas (*machine learning*) têm vieses sexistas, pois na fonte de dados mais comum, a internet, já há diversas associações de conceitos que induzem ou ensinam as máquinas a estabelecer certas correlações como verdadeiras, sem uma mediação de seu conteúdo, como, por exemplo, a relação “dona de casa = mulher, gênio = homem”.

Considerando-se o Direito enquanto Ciência, tal forma de tomada de decisão pela inteligência artificial nos parece que seria uma espécie de retorno ao entendimento das ciências como baseadas na observação de regularidades na ocorrência de fatos, permitindo elaborar leis mecanicistas gerais explicativas da realidade. Contudo, deve-se estar atento para a circunstância de que tais fatos eram recortados do conjunto da realidade, para assim dar-se a eles um tratamento analítico, mas limitados e reduzidos a uma determinada localização espaço-temporal.

Trata-se de um tipo de aplicação próprio da física mecanicista-newtoniana, superada atualmente pela física quântica e relativista, a demonstrar a fragilidade de sua construção teórica e aplicação, utilizando-se de observações obtidas em escala limitada, como a que se observa na utilização de um banco de dados, sabe-se lá construído por quem, na construção de uma decisão jurídica por meio de inteligência artificial, ainda mais na seara do Direito, por desconsiderar que o Direito e as ciências no geral possuem história.

Vislumbra-se ainda outra questão, bem problemática: a inteligência artificial, por não possuir uma consciência e uma alma, não tendo a possibilidade do maravilhar-se e do assombrar-se, limitada que é a uma perspectiva inodora, inorgânica e mecanicista da vida, atuaria então de forma contrária à das ações tipicamente humanas. Em assim sendo, ela seria indicada e apta a tomar decisões que envolvem não apenas o lado racional da inteligência, mas sobretudo o imaginário, mais que isso, o imaginal (Henry Corbin), a sensibilidade, as emoções e as intuições?

É característico desta forma de “conhecimento”, típica da ciência, utilizar-se de signos nos cálculos matemáticos empregados em nossa sociedade da informação, onde se produz cada vez mais informação e em uma relação inversamente proporcional, cada vez menos conhecimento reflexivo, resultado do esforço para nos comunicarmos. Há o aperfeiçoamento

de uma racionalidade meramente técnica, vazia, alienada, uma produção de saber sem conteúdo cognitivo algum, segundo já Edmund Husserl denunciara em seus derradeiros escritos sobre a crise da civilização científica europeia, produzidos sob o impacto da chamada, posteriormente, Primeira Guerra Mundial.

A partir, principalmente, de Newton, o padrão de ciência se altera e se vai desqualificar como ciência o que até então se tinha como verdadeira ciência. Tal processo é bem configurado na química, no século XVIII, como bem relata Isabelle Stengers²⁵⁶, quando a alquimia ainda não era química, não havendo separação entre o sujeito e o objeto do estudo, do conhecimento. O sujeito estava envolvido na sua própria transformação através dos seus estudos, sendo a conclusão almejada na alquimia, a pedra filosofal buscada, a própria transformação pessoal durante tal processo. É o que Foucault vai caracterizar como “etopoético”, isto é, “alguma coisa que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo”²⁵⁷.

Não havia, portanto, distinção entre o sujeito e o objeto até o surgimento da química analítica, cartesiana, a partir das ciências herméticas e da alquimia. Antigamente, portanto, o objetivo da ciência não era um objetivo econômico, utilitário como vem a se transformar após Newton, com a apropriação dos descobrimentos científicos pela ideologia propalada pelos adeptos de John Locke e Adam Smith.

A informática e a inteligência artificial, com sua utilização de algoritmos para a produção de decisões judiciais, baseiam-se na matemática, ou seja, na lógica simbólica, bem diferente da lógica formal e de outros modos de racionalidade devidamente catalogados já na obra aristotélica. A inteligência artificial é um simbolismo, um pensamento abstrato, formalista. Sob o ponto de vista do formalismo não há tanta diferença entre o Direito e a Matemática, pois ambos são formalismos, expressos em letras, números e normas; ambos se traduzem em fórmulas, sem que tais fórmulas sejam capazes de traduzir a exuberância da vida, em especial aquela humana.

Há uma fratura, com a divisão das culturas das ciências e das humanidades, promovendo uma desumanização das ciências naturais e matemáticas e também uma atrofia do lado das humanidades, de um tipo de racio-

256 *L'invention des sciences modernes*, Paris: Flammarion, 1995.

257 *L'Herméneutique du Sujet*, Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2001, p. 227.

cínio lógico-matemático que poderia em muito contribuir também para o seu desenvolvimento, se devidamente entendidas suas limitações. Há uma dupla atrofia, portanto, promovendo o que vem a ser caracterizado como um estado clinicamente crítico, ou seja, uma situação terminal, já na década de 1930, por Edmund Husserl em seus escritos sobre a “Crise da civilização europeia”, isto é, a falência das matrizes europeias da sociedade mundial, é dizer, do modo ocidental de estudar a realidade, para nela se instalar, intervindo nesta realidade, de forma diversa do que era postulado pelas ciências sapienciais como a alquimia, antes da transformação da ciência em algo sobretudo utilitário, voltado para a produção de bens de consumo.

Husserl assim estava já antecipando até mesmo as conclusões de Heidegger, seu discípulo mais notório, apontando para o problema irresolvido no cerne do pensamento matemático tendo efeitos catastróficos do ponto de vista político e social (a então chamada Grande Guerra Mundial), gerando a “*Krisis*” sobre a qual se pôs a refletir filosoficamente. Isto porque a ciência, ao se utilizar da lógica matemática, logo do simbolismo e da abstração típicos dela, se descola abusivamente do que Husserl chamou de *Lebenswelt*, mundo da vida, o mundo vivido, da vivência mundana, e pois, de nós seres humanos. Tal conhecimento proveniente da ciência moderna, ao se descolar do mundo da vida, do verdadeiro solo que justificaria toda a construção do conhecimento, acaba se tornando um conhecimento alienado, estranho, inóspito.

Trata-se do que se pode caracterizar de ciência como religião, de uma religião científica, assumindo como verdade as fases do desenvolvimento da realidade, tal como se situa o pensamento e proposta epistemológica de A. Comte, e sua filosofia positivista antifilosófica. Neste sentido, a terceira e última fase do desenvolvimento da razão humana, segundo ele, a fase científica é tida como a derradeira e definitiva, correspondendo à ideia de um progresso que assim culminaria. Contudo, tal crença milenarista na ciência promove uma crença na descrença, isto é, uma espécie de fundamentalismo na ciência, esquecido de seu caráter ficcional, que demanda a “suspensão da descrença” (Wordsworth). Produz-se assim algo como uma alergia, tornando o ser humano ainda mais indefeso e frágil, com a postura excessivamente individualista e defensiva a ela associada, do que decorre o que temos caracterizado como crise autoimunitária do Direito e da sociedade, a que ele estaria incumbido de defender. Esta é uma crise de extrema

gravidade, pois resulta de o Direito, que nos deveria proteger a vida em sociedade, assim como o sistema imunológico nos protege a vida em nível biológico, por uma disfuncionalidade mortífera, perder a capacidade de bem discernir o que é uma ameaça do que não representa nenhuma, mas sim justamente o que precisa ser defendido, admitido²⁵⁸.

Devemos então promover, como antídoto (*pharmakon*), a reconciliação das ciências e das religiões, na busca de mais convergências do que diferenças, atentando também para a preservação de tais diferenças. Esta é uma harmonização que se pode ter como um dos fundamentos daquela harmonização crucial para o nosso bem viver, também individual, como vem defendendo vigorosamente em suas obras Vito Mancuso, considerando também a contribuição sapiencial de tradições não-ocidentais, o que se há de apreciar como da mais alta relevância²⁵⁹.

Daí a importância incontornável, assim como a urgência mesmo, de nos dedicarmos a desenvolver uma ética que possa nos amparar em face dos avanços da IA, e esta há de ser uma ética que goze de aceitação assim como gozam as ciências, sendo um requisito para ser aceita em uma sociedade que substituiu a religião pela ciência como forma de validação de suas crenças, no que se pode dizer que andou bem, por diversos motivos, mas também há motivos para o descontentamento, a começar pelo “desencantamento” (*Entzauberung*, literalmente, “desmagificação”) a que se referiu Max Weber. Politicamente, a ciência encontra no regime democrático sua melhor contrapartida, havendo tal regime de ser entendido como aquele em que prevalecem as melhores razões, assim reveladas em um debate franco e aberto. Com as mesmas características também há de se qualificar a ética que necessitamos para bem embasar uma prática do Direito que possa dar conta dos desafios da IA e outros desenvolvimentos tecnológicos²⁶⁰, sendo que a motivação última repousa em crenças, logo, tem caráter

258 Willis Santiago Guerra Filho. *Immunological theory of Law*, Saarbrücken: Lambert, 2014; *Id.* “Imunologia: Mudança no Paradigma Autopoiético?”. In: *Journal of Law and Sustainable Development*, 2(1), 2014, 157–173. Disponível em <https://doi.org/10.37497/sdgs.v2i1.177>, consulta em 15/08/2022; Paola Cantarini. *O Princípio da Proporcionalidade como Resposta à Crise Autoimunitária do Direito*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

259 Cf., v.g., *I quattro Maestri*, Milão: Garzanti, 2020, p. 8 ss., *passim*.

260 Aqui vale lembrar o projeto de Espinosa, de fundamentar uma ética *more geométrico*, congenial e diverso a outros de seu tempo, desenvolvidos sob o impacto direto da filosofia cartesiana e dos

genericamente ideológico e, em certa medida, religioso. O quanto aqui se postula pode então ser caracterizado como uma retomada do que outrora se qualificou de “filosofia do espírito”, assim como seu correlato, que era a “filosofia natural”. “Espírito” aqui entendido em seu sentido objetivo, como em Hegel, o que é sinônimo de “cultura”. É de uma retomada do indissociável vínculo entre ela e o Direito, então, do que antes de tudo se trata, tal como entre nós defendia já em recuada data, com vigor, Miguel Reale, e na atualidade, justamente no contexto de discussões sobre o impacto das novas tecnologias da comunicação, o teórico do direito frankfurtiano Thomas Vesting.

Na matemática apartada da realidade que quantifica o movimento e, conseqüentemente, também o tempo, se encontra o elemento revelador do *quantum critic* da nossa “*Krisis*”²⁶¹. Atingido certo estágio do desenvolvimento conceitual da geometria, o cálculo é finalmente abandonado, para se usar estritamente a intuição, com os algoritmos gaussianos livres de derivada, “signos de signos”, reiterados *ad nauseam*, permitindo com isso a quantificação de uma extensão ainda maior da realidade observável. A geometria transmutada em filosofia natural progressivamente quantifica o movimento até níveis infinitesimais, o infinitamente pequeno (mecânica quântica), o infinitamente grande (teoria da relatividade) e infinitamente instantâneo, ou seja, o instante fundamental do movimento, o *quantum critic*, mensurável apenas com o recurso a números imaginários, como a função δ de Dirac.²⁶² No momento em que quantificamos o tempo com estas três disciplinas apartamos o tempo e o ser, pois o ser não se quan-

desenvolvimentos então recentes da física, como foi aquele de Hobbes, em que se busca uma explicação da realidade humana a partir do que se conhece daquela realidade subjacente, física, conquanto em Espinosa não se perca a dimensão metafísica, sendo o que o habilitaria melhor a desenvolver as ciências humanas, tal como defendido, por exemplo, por Frédéric Lordon. Cf., dele, v.g., *A Sociedade dos Afetos: Por um estruturalismo das paixões*, trad. Rodolfo Eduardo Scachetti, Campinas: Papirus, 2015.

261 A expressão “*quantum critic*” foi cunhada a partir daquela outra, com sentido técnico em microfísica, que é o de “*quantum critical point*”. Cf., v. g., P. Coleman e A. J. Schofield, “Quantum criticality”, *Nature*, vol. 433, n. 7023, 2005, p. 226 – 229.

262 Cf. G. G. Granger, *O Irracional*, trad. Álvaro Lorencini, São Paulo: EdUNESP, 2002, p. 138 ss. Tal função tem a propriedade de se anular em toda parte menos num só ponto, grafado como X_0 , donde a função $\delta(X - X_0)$, nula para todo ponto $X \neq X_0$, mas tendendo ao infinito quando $X = 0$ – cf. I. Prigogine, *O fim das certezas*, Tempo, Caos e as Leis da Natureza, trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: EdUNESP, 1996, p. 34 – 35, *passim*.

tífica, ou pelo menos ainda não, o que bem pode vir a ocorrer, para bem ou mal, de preferência quando exista a filosofia do espírito que aqui se postula. Talvez precisamente a próxima quantificação fundamental seja a do ser e da própria filosofia, e com isso a “*Krisis*” seria ultrapassada para o bem - ou para um mal maior ainda. Para bem ou mal, enfim, os esforços já foram iniciados, com disciplinas por assim dizer estatísticas, ou “estatisticizadas”, como a psicometria em psicologia e a jurimetria em direito, ou ainda a genética quântica, com sua aplicação generalizada.

Em nossa existência, o ser está ligado ao tempo, o ser é tempo, ou melhor, tempo é ser: *Sein ist Zeit*, portanto, é o modo mais resumido que se pode expressar o quanto restou escrito do célebre tratado de Heidegger *Sein und Zeit* - quer dizer, que não é exatamente, como defende Olinto Pegoraro, o que se expressaria na fórmula *homo est tempus*, aproximando-se assim o fundador e primeiro presidente da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF) da leitura que Husserl fez da obra, rejeitando-a por sua recaída no antropologismo, embora se possa concordar, com o brasileiro, que o *Dasein* seja tempo, enquanto imaginação transcendental, o que não nos parece equivalente à fórmula mencionada, em latim²⁶³. A forma quantificada em que a filosofia natural transmuta seus objetos de estudo não foi ainda aplicada ao ser, talvez porque seja mesmo inaplicável sem desvinculá-lo do tempo, enquanto ao tempo se aplica incessantemente a quantificação.

Em forma quantificada, as ideias, como os seres vivos, são auto-reprodutoras, autopo(i)éticas: um sistema que estabelece com a instauração de uma série de regras, uma vez que se auto-observa, evolui, seja este sistema biológico, sociológico ou a evolução dos fundamentos lógicos do cálculo começando em Pitágoras e terminando em Newton. Um dos sistemas que estudamos e que evolui comprovadamente são os sistemas zoológicos.

Biologia é a interpretação da natureza viva e zoologia a dos animais vivos. Existe, no entanto, uma distinção entre as tarefas da biologia e da zoologia. A zoologia descreve a vida animal, enquanto a biologia mostra a maneira que fenômenos pertinentes à vida em geral acontecem, como por exemplo, a fotossíntese, sua expressão genética etc. Bom embasamento clássico, filológico, e especificamente em grego antigo ajuda a reconhecer

263 *Imaginação e Tempo em Heidegger*, Rio de Janeiro: Uapê, 2006, p. 62, e sobre a temática, em geral, *Id.*, *Relatividade dos Modelos*. Ensaios Filosóficos, Petrópolis: Vozes, 1979.

alguns elementos básicos da filosofia natural. *Zoé* em grego a vida natural sem sentido, e a *bíos* era como se denominava uma vida como aquela contemplativa do filósofo (*bíos theoretikos*), um modo de vida particular, prerrogativa de nós humanos. A quantificação do Universo, e consequentemente do tempo, o *quantum critic* da distinção entre *bíos* e *zoé* ficaram de fora, ou seja, o ser enquanto *being, selfhood*. São clássicas já as considerações a respeito tecidas por Heidegger, que foram retomadas magistralmente por Giorgio Agamben²⁶⁴. Este fenômeno é parte da nossa “*Krisis*”, por nossa incapacidade em definir o que é precisamente ser (*to be, Sein*)²⁶⁵.

A capacidade do homem de se *thaumatzein*, associada com a tecnologia, produto da quantificação do Universo, passa a ser um filtro entre o observador e o mundo. A terceira figura que surge desta associação, o sistema, preenche todo o cotidiano do homem, menos o ser. O método científico aplicado ao ser encontra grandes dificuldades, pois em sua base se tem a formulação de hipóteses, ou seja, não de perguntas, como: o que é ser? (*τί το ον*). A resposta pergunta o que ela é, ser o ser perguntado, por um perguntador (*Fragender*). Temos que observar o que é o observar, observando-nos observados observando-se. Diante de tais circunstâncias a filosofia natural encontra problemas graves. A interpretação teológica do Universo evita confrontar-se com o ser. Talvez por isso a religião seja um traço fundamental do *Homo sapiens sapiens*, pois seu genótipo dentro do algoritmo genético pressupõe as regras orgânicas para criar tecnologia. O gênero *Homo*, pelo menos desde o *Homo habilis*, pressupõe a tecnologia e isso é como se fora o nosso pecado original, a marca que fundamentalmente nos define. Infelizmente, a tecnologia pressupõe a possibilidade de chegarmos a quantificar o tempo, desencadeando a nossa atual “*Krisis*”. Com a religião, apaziguamos a primeira ‘*Krisis*’, ao atravessarmos uma fase quântica de transição (*quantum fase transition*), evitando a pergunta sobre o que é o ser. Em teologia, Deus existe tornando toda forma de auto-referência posterior condicional a este axioma inicial, um dogma, ou seja, a forma religiosa de uma *doxa*, uma *Urdoxa*, que

264 Especialmente em *Lo abierto*. Lo hombre y el animal, trad. Flavia Costa; Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

265 Cf. Marcos Cesar Danhoni Neves, *O que é isto, a Ciência?* Um olhar fenomenológico, Maringá: EdUEM, 2005.

é também uma *Urglaube*, para dizermos com Husserl, a partir do que consta na seção 104 de “*Ideen I*”.

Há uma tendência a tratar a questão do ser em metafísica que o define apofaticamente como *oute to on genos* (ser não é um gênero), pois a universalidade de ser ultrapassa a generalidade do *genus*. Aristóteles tem uma posição semelhante, ao definir o ser como *transcendens*, vetando toda “metabase (= transição, mudança ↔ transmutação) para outro gênero” (μεταβασε αλλο γενος), o que é amplamente reconhecido como o grande empecilho para a quantificação e correspondente matematização da física.²⁶⁶ Uma outra tendência, que também remonta a Aristóteles, trata o ser como indefinível, ou seja, a forma de definir implica encontrar o *genus* mais próximo e diferença específica entre os demais objetos (*definitio fit per genus proximus et differentiam specificam*), o ser como *transcendens* não pode ser definido por não ter *genus proximus*. Uma outra tendência ainda vai no sentido de tratar o ser como evidência de si mesmo, *indice sui*. Martin Heidegger argumenta na obra *Sein und Zeit* que precisamente estas tendências ou preconceitos são responsáveis pelo fato de que a questão sobre o significado de ser não seja formulada corretamente.

Dentro desta mentalidade preconceituosa, o ser permanece excluído da quantificação a que são sujeitos os objetos, acenos indicativos do próprio ser. O ser que somos quantifica todos os demais, menos a si próprio – pelo menos, com a pretensão de cientificidade. O ser se converte, assim, no incomensurável, em algo que é a definição mais universal e com menos conteúdo, o infinitésimo sem referência com nada que consigo mesmo. Metafisicamente, se instaura o ser como o temos na chamada pós-modernidade. O ser se torna metafisicamente semelhante a uma figura arcaica do direito penal romano, ressuscitada por Giorgio Agamben em sua obra *Homo Sacer* – mais que uma obra, um impressionante conjunto delas, na verdade.

No quase nulo estudo do ser, devido a seu estado de super-definição e, logo, também, de não definição, é como se o ser em metafísica fosse algo não sacrificável por ser sagrado e ao mesmo tempo descartável, ao que

266 Cf. Lucas Angioni, “Aristóteles e o uso da matemática nas ciências da natureza”, in: Michael B. Wrigley e Plínio J. Smith (orgs.), *O filósofo e sua história*. Uma Homenagem a Oswaldo Porchat, Campinas: UNICAMP – Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Coleção CLE, vol. 36, 2003, p. 207.

se deve não fazer referência para não desencadear um erro metodológico, como era, oficialmente, quem fosse declarado *homo sacer*²⁶⁷.

O *homo sacer* era a condição em que se investia aquele condenado por um delito tão terrível e ofensivo, a ponto de deixar de ser lícito sacrificá-lo, a fim de assim reparar o seu dano, pois nem para isto se prestava, ser morto ritualmente – e, no mesmo ato, redimi-lo, ao ofertá-lo em sacrifício, sacrificando-o -, mas quem o matasse não seria apenado, pois não cometeria nenhum ilícito. A indefinição metafísica do ser mesmo que alegoricamente tem suas consequências pelo abandono da questão do ser, de acordo com o célebre diagnóstico de Heidegger, e faz com que o ser seja um reflexo do mundo de hoje, onde temos ao menos um bilhão de seres humanos sem segurança alimentar, terrorismo desenfreado, inclusive de Estado, campos de concentração e destruição do nosso próprio local de existência, o planeta. Uma progressão típica onde o ser não é levado em conta, pois destruímos os meios fundamentais para a sua existência. O ser não é sacrificável, mas qualquer um pode eliminá-lo, impunemente. A politização e as leis do estado moderno são desenhadas para a *zoé*, para o estar vivo, quando o estar vivo e o ser não são a mesma coisa, assim como não o são o mundo (do ser - *Welt*) e o entorno ou meio ambiente (*Umwelt*), natural. Uma coisa, esta última, antecede a outra, mas o ser não existe em um corpo vivo com cérebro morto, tal como prescrito nas legislações atuais, e enquanto não se cumpra o prognóstico de Ray Kurzweil - no seu livro publicado em 1999, “The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence” -,²⁶⁸ até podemos falar em vida artificial, com Manuel DeLanda,²⁶⁹ mas não que se encontre a presença do ser que somos ou que é em nós, nos corpos de silício em que habitam os programas de computador - logo não devemos confundir a existência do corpo ou de corpos com a existência do

267 Cf. Mehdi Belhaj Kacem, *L'esprit du nihilisme. Une ontologie de l'Histoire*, Paris: Fayard, 2009, cap. 3, p. 45 ss., para esta inclusão na ontologia da figura do *homo sacer* tal como elaborada por Agamben, em conexão com o estudo de A. Badiou “O ser e o Evento”.

268 Previsões que, apesar de serem já tão extraordinárias, meia década depois foram excedidas por aquelas do livro sobre a singularidade tecnológica, ideia afim àquela aqui discutida de *quantum critic* – cf. o excepcionalmente alentado e informativo verbete http://en.wikipedia.org/wiki/Technological_singularity.

269 *Artificial Life and the Creative Potential of Evolution*, London: Institute for Contemporary Arts, 1995 (in: [http://www.cddc.vt.edu/host/delanda/Institute for Contemporary Arts](http://www.cddc.vt.edu/host/delanda/Institute%20for%20Contemporary%20Arts)).

ser, como de há muito já esclareceu a analítica existencial heideggeriana e sua vastíssima fortuna crítica.

O que parecia não causar problemas tem suas consequências agora sob o próprio avanço da ciência. As leis que protegem a *zoé* provam do próprio progresso da ciência na forma de leis que proíbem e censuram a genética, com proibições de transgênicos e pesquisas com células-troncos. A “*Krisis*” é tamanha que já não suportamos mais o produto do nosso próprio avanço tecnológico, pois ele ameaça transtornar nossas referências para conosco mesmos. Como sociedade, estamos fracassando de maneira paralela à genética molecular e à dita Civilização ocidental, no que esta se aplica a nós mesmos e ao ser. Precisamente porque o ser simplesmente é, por não nos auto-questionarmos, para termos uma definição adequada do que é ser, é que se torna altamente insegura a continuidade deste ser, que é de maneira única em nós.

Vamos insistir em apenas cuidar de “espiritualizar” os dispositivos cibernéticos, valendo-nos, iterativamente, do quanto vão nos permitindo avançar aqueles de que já dispomos e cada vez mais, dispõem de nós, para recorrer ao diagnóstico heideggeriano? Eis o dilema que aqui se apresenta. O progressivo desmoronamento do mundo religioso, exaustivamente reconstruído pelo filósofo canadense Charles Taylor,²⁷⁰ só expande a nossa “*Krisis*”. Efetivamente, faz-se necessária uma renovação teórica, que nos capacite a superá-la, sendo o que aqui nos mobilizou, ao fazer esses apontamentos iniciais, esperando surtir como efeito a sensibilização do número que se faz necessário para ainda podermos seguir vivendo neste planeta tão maravilhoso quanto ameaçado pelo nosso sucesso em sobreviver como espécie, de maneira inadvertida.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*. Lo hombre y el animal, trad. Flavia Costa; Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

270 Cf. *Uma Era Secular*, trad. Nélío Schneider e Luiza Araújo, São Leopoldo: EdUNISINOS, 2010.

ANGIONI, Lucas. “Aristóteles e o uso da matemática nas ciências da natureza”, *in*: Michael B. Wrigley e Plínio J. Smith (orgs.), *O filósofo e sua história*. Uma Homenagem a Oswaldo Porchat, Campinas: UNICAMP – Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Coleção CLE, vol. 36, 2003.

CANTARINI, Paola. *O Princípio da Proporcionalidade como Resposta à Crise Autoimunitária do Direito*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

COLEMAN, P.; SCHOFIELD, A. J. “Quantum criticality”, *Nature*, vol. 433, n. 7023, 2005.

DeLANDA, Manuel. *Artificial Life and the Creative Potential of Evolution*, London: Institute for Contemporary Arts, 1995 (*in*: [http://www.cddc.vt.edu/host/delanda/Institute for Contemporary Arts](http://www.cddc.vt.edu/host/delanda/Institute%20for%20Contemporary%20Arts)).

GRANGER, G. G. *O Irracional*, trad. Álvaro Lorencini, São Paulo: EdUNESP, 2002.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Immunological theory of Law*, Saarbrucken: Lambert, 2014.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. “Imunologia: Mudança no Paradigma Autopoiético?”. *In*: *Journal of Law and Sustainable Development*, 2(1), 2014, 157–173. Disponível em <https://doi.org/10.37497/sdgs.v2i1.177>.

GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. *Teoria Poética do Direito*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

KACEM, Mehdi Belhaj. *L'esprit du nihilisme*. Une ontologie de l'Histoire, Paris: Fayard, 2009.

LORDON, Frédéric. *A Sociedade dos Afetos: Por um estruturalismo das paixões*, trad. Rodolfo Eduardo Scachetti, Campinas: Papyrus, 2015.

MANCUSO, Vito. *I quattro Maestri*, Milão: Garzanti, 2020. G. G. Granger, *O Irracional*, trad. Álvaro Lorencini, São Paulo: EdUNESP, 2002.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*, trad. Marta Lança, Lisboa: Antígona, 2017.

NEVES, Marcos Cesar Danhoni. *O que é isto, a Ciência?* Um olhar fenomenológico, Maringá: EdUEM, 2005.

PEGORARO, Olinto. *Relatividade dos Modelos*. Ensaios Filosóficos, Petrópolis: Vozes, 1979.

PEGORARO, Olinto. *Imaginação e Tempo em Heidegger*, Rio de Janeiro: Uapê, 2006.

PRIGOGINE, I. *O fim das certezas*, Tempo, Caos e as Leis da Natureza, trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo: EdUNESP, 1996.

STENGERS, Isabelle. *L'invention des sciences modernes*, Paris: Flammarion, 1995.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*, trad. Nélio Schneider e Luiza Araújo, São Leopoldo: EdUNISINOS, 2010.

WIKIPEDIA. "Technological singularity". Disponível em http://en.wikipedia.org/wiki/Technological_singularity.