

A NOVA DIMENSÃO DOS NEURODIREITOS CIBERNÉTICOS: IMUNIZAÇÃO PACTUADA CONTRA A CIBERESCRAVIDÃO?

Paola Cantarini-Guerra¹
Willis Santiago Guerra Filho²
DOI: 10.29327/5312711.1-4

Resumo: O reconhecimento em curso dos neurodireitos em nível constitucional na América Latina vem aqui entendido no contexto do movimento consagrado como Novo Constitucionalismo Latino-americano, com um enfoque próprio do Sul Global, buscando uma prevenção contra os riscos dos desenvolvimentos tecnológicos, em especial da inteligência artificial (IA). Com uma metodologia comparatista, filosófica e também empregando a teoria de sistemas sociais autopoieticos especula-se sobre a emergência de uma verdadeira nova dimensão dos direitos, tanto humanos como fundamentais, em que se situariam neurodireitos cibernéticos, reconhecidos aos próprios artefatos dotados de IA. Tais artefatos se devidamente desenvolvidos e tratados, considerando-os em uma espécie de infância, poderiam vir a desenvolver capacidades novas de expressão que pudessem torná-los coelaboradores de um efetivo contrato social. Com isso se preveniria e evitaria o risco da autoimunidade social, com o que devia nos defender nos atacando, com a crescente ciberescravização em curso. E tan-

1 Doutorado em filosofia do direito (Universidade do Salento, Itália); mestrado e doutorado em direito e em filosofia (PUC-SP); pós-doutorado em Filosofia, pensamento crítico e arte (European Graduate School), em Direito FD-USP), em sociologia jurídica (Universidade de Coimbra), em Tecnologias da Inteligência e do Design Digital e em Inteligência Artificial e Filosofia (Instituto de Estudos Avançados – USP – Cátedra Oscar Sala). Fundadora e presidente do Instituto EthikAI. E-mail: paolacantarini@gmail.com.

2 Professor Titular do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Livre-Docente em Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Doutor em Ciência do Direito pela Universidade de Bielefeld, Alemanha; Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Mestre em Direito, Doutor em Comunicação e Semiótica e em Psicologia Social/Política (PUC-SP). E-mail: willis.filho@unirio.br.

to de nós humanos, empregados como peças de uma engrenagem social crescentemente informatizada, como dos próprios artefatos cibernéticos desenvolvidos para a ampliação ilimitada de tal engrenagem, com riscos para a permanência das nossas vidas no planeta.

Palavras-chave: Neurodireitos. Ciberescravidão. Autoimunidade. Proporcionalidade.

Sumário: 1. Introdução. 2. Da escravidão à ciberescravização. 3. Por um novo contrato social para contemplar a nova dimensão dos direitos. 4. O risco da autoimunidade social generalizada. 5. Conclusão. Referências.

1. Introdução

A discussão internacional sobre a categoria dos “neurodireitos” tem sido intensa (Ienca, 2021) e é justificado que assim seja. Afinal de contas, do que se trata é de cuidar da proteção de nossa interioridade, a qual nos distinguiria enquanto seres humanos, segundo a tradição cultural que produziu a ideia mesma de direitos subjetivos, tanto os humanos como aqueles fundamentais. No que se segue, pretendemos suscitar uma abordagem diversa daquelas usuais, a partir de uma concepção antes de tudo filosófica, como também teórico-jurídica comparatista, enraizada em variante diversa daquela tradição, predominante no que se qualifica, de modo mais ideológico do que geográfico, como sendo o “Norte Global”. A perspectiva adotada, então, será aquela do “Sul Global”, de quem se situa “às margens” dos grandes poderes imperiais, assim como se encontravam os gregos na Antiguidade, quando da invenção do que veio a se consagrar com o nome de “filosofia”, originando mais proximamente a referida tradição cultural, que veio a se tornar dominante.

Em linha com o movimento do chamado Novo Constitucionalismo Latino-americano (NCLA) é que entendemos o pioneirismo do Chile em constitucionalizar os neurodireitos,

reagindo aos desenvolvimentos atuais da neurotecnologia informatizada (Leal, 2022). Já encontrou adesão no Parlamento Latino-Americano (Parlatino), que veio a propor um modelo de legislação a Ley Modelo de Neuroderechos para América Latina y el Caribe, embasado em ampla referência teórica. Iniciativa para consagrar explicitamente os neurodireitos em nossa Constituição já se deu com a proposta de emenda constitucional n. 29/2023, do Sen. Randolfe Rodrigues, visando “incluir entre os direitos e garantias fundamentais, a proteção à integridade mental e à transparência algorítmica”. Na Argentina há projeto de lei para que sejam tais direitos inseridos no Código de Processo Penal.

Entender a positivação de um novo direito, como o de que aqui se trata, a partir do NCLA, é inseri-la em um processo histórico que já propiciou o reconhecimento constitucional de direitos da natureza, da própria “Mãe Terra” (Pacha Mama), confrontando o antropocentrismo (Ferreira, 2013), nota característica da tradição cultural de início referida. Direitos humanos e também aqueles positivados como direitos fundamentais – sem com isso dizer que só estes últimos são positivos nem muito menos que são “direitos humanos positivados” (a respeito, amplamente, Cantarini-Guerra, Guerra Filho, 2019) – vêm então entendidos como direitos que não são exclusivamente dos seres humanos, admitindo haverem outras subjetividades, diversas daquelas humanas.

É a partir desta constatação que se pode pôr a questão, de relevância analítico-conceitual, quanto a saber se haveria uma mudança não só de geração mas mesmo de dimensão, com o reconhecimento de direitos da natureza, de entes naturais, e radicalizando, em chave prospectiva, mesmo daqueles que para outras tradições culturais mereceriam tanto ou até mais respeito do que entes naturais, aí incluídos entes humanos, a saber, aqueles tidos como sobrenaturais, na tradição de matriz ocidental, tratados indevidamente como fruto de superstições ignorantes – de modo que igualmente podemos considerar supersticioso e ignorante. A questão será aqui examinada em relação aos neurodireitos, mas em sentido diverso do usual, enquanto direitos que possam ser atribuídos a entes

artificiais, dotados de inteligência artificial (IA), donde a proposta de qualificá-los como “cibernéticos”.

Relembrando os termos da questão, envolvendo a distinção entre gerações e dimensões de direitos, humanos ou fundamentais – a partir de agora referidos simplesmente como “direitos” -, sobre a qual ainda paira incerteza doutrinária, a posição de que partimos (Guerra Filho, 2009, pp. 42 e seg.) situa as sucessivas gerações em um plano histórico, diacrônico, o que facilita se enumerar mais do que as três inicialmente reconhecidas, como um desdobramento da subjetividade humana em sucessivas dimensões: individualizada, social e difusa. Quanto se afirma uma subjetividade em chave que já não é antropocêntrica, assim como ocorre ao se afirmar direitos de entes naturais por sua própria dignidade, não apenas por respeito à dignidade humana, degradada com a violação de tais direitos, já se pode suspeitar que apenas pela afirmação de uma nova dimensão, não apenas de outra geração, é que seriam devidamente contemplados conceitualmente. Aceitar nesses termos direitos de entidades tidas como “espíritos” ou mesmo “divindades”, mais claramente, permitiria reconhecer o ingresso em nova dimensão de direitos, por conta do rearranjo cosmopolítico que se faria necessário, sendo do que mais precisaríamos, segundo análises bem fundamentadas de autores como Eduardo Viveiros de Castro. Aqui, nos interessa indagar a respeito da dimensão de neurodireitos cibernéticos, a serem afirmados em face de uma subjetivação em andamento por parte de entidades desenvolvidas por técnicas, dotadas do que se convencionou denominar “inteligência artificial” (IA): seriam apenas pertencentes a uma nova geração de direitos? E se ela seria de quinta, sexta, sétima ou seja qual for sua enumeração irá depender de como se estabeleça um critério dessa enumeração. Ou já pertenceriam a uma quarta dimensão? Eis o tema aqui proposto para reflexão. Vale lembrar que cada nova dimensão reconfigura as anteriores, sendo dimensões de todos os direitos, não importa a qual geração pertençam, pois implica em reconhecimento de novo aspecto do sujeito desses direitos, constituído na relação com subjetividades outras, reconhecidas como tais, de entes não-humanos.

É assim que a afirmação de uma dimensão social dos direitos decorre da compreensão de uma interdependência entre os sujeitos humanos em sua vida compartilhada socialmente, assim como a terceira dimensão destaca a necessidade de estender tal interdependência para além daquele círculo mais próximo, abrangendo, tendencialmente, toda a espécie e, mesmo, outras espécies, inclusive o planeta, donde ser o direito ao meio ambiente uma manifestação típica do reconhecimento desta nova dimensão, mais do que de nova geração. A interdependência, portanto, é entre os direitos das diversas gerações, sendo uma interdependência das suas três dimensões. Exemplificativamente, não cabe mais afirmar direitos de propriedade que sejam meramente individuais, sem também levar em conta sua função social e também aquela ambiental.

Como vínhamos dizendo, sendo facilmente observável, é crescente o desenvolvimento de uma subjetividade humana compartilhando a vida através de artefatos dotados da IA, bem como, cada vez mais, também, em relacionamento direto com tais artefatos, cabendo ainda mencionar a possibilidade de hibridismos, de fusão nossa com eles, para efeito de aprimoramento (*enhancement*). Os neurodireitos têm dentre seus aspectos a proteção da subjetividade humana em tais contextos. Até aí, não vislumbramos o aparecimento de uma dimensão diversa daquelas três com que já se trabalha. O mesmo não se poderia dizer com tanta tranquilidade caso tal proteção e os direitos assim tutelados fossem atribuídos também aos próprios artefatos, ainda que com o intuito de com isso, indiretamente, tutelar direitos dos sujeitos humanos, pois não são como nós entes naturais e sim por nós fabricados para serem extensões nossas. Essas extensões não estariam em vias de adquirir autonomia? E se estiverem, seria em relação a nós e à própria natureza? Poderiam assim nos submeter a algo como uma “ciberescravização”, acirrando assim aquela a que já poderia estar ocorrendo com o concurso delas? Não estaríamos de algum modo, em maior ou menos grau, em semelhante condição, por força do trabalho exercido sob a égide de tal maquinário? Afinal de contas, não se trata de matéria inerte, mas de atores ou actantes (Bruno Latour) em cadeias sociotécnicas

relacionais, em que adquirem uma forma de existência e de vida, ao comporem conosco o nosso mundo e as nossas relações, ao mesmo tempo em que são compostos por nós, pelo conhecimento humano, um conhecimento marcado pelo extrativismo que avança em lugares os mais distantes da biosfera e em aspectos os mais profundos da nossa vida afetiva e cognitiva, com extração predatória de recursos e exploração do trabalho humano pelos dispositivos dotados de IA (Crawford, 2021). Olhemos com alguma detenção o significado filosófico-antropológico da escravidão.

2. Da escravidão à ciberescravização

É conhecida a posição legitimadora da escravidão, dada a Aristóteles. Essa posição, tal como se acha difundida, parece apontar para um contrassenso, no âmbito do pensamento que lançou os fundamentos teóricos da ética, na civilização ocidental – que em nossa época se torna mundial, planetária (Heidegger). Aristóteles via no escravo um instrumento vivo a serviço da produção e reprodução econômica da vida comum. Para ele, tanto os fatos como a razão demonstravam que a escravidão era uma consequência inevitável da conformação natural do mundo, havendo pessoas que, por natureza, eram escravas.

Considerando o modo como o assunto é introduzido, logo no princípio da “Política”, Liv. I, caps. 2 a 7, tem-se uma abordagem primordialmente econômica. A obra, como indica o próprio título, tem por objetivo estudar a polis, a Cidade-estado, mas ao configurá-la como uma reunião das economias dos cidadãos que a compõem, Aristóteles entende plenamente justificado tratar previamente da organização econômica familiar – aliás, o sentido do termo grego *oikonomia*, é bom lembrar, denota a ordenação (nomia) da economia doméstica (*oikos*, “casa”, *domos*, em latim).

Na organização econômica familiar, Aristóteles apresenta como partes componentes os indivíduos, para cuja manutenção ela se destina, e esses seriam de dois tipos: livres e escravos. Dentre esses indivíduos, considerados em suas rela-

ções recíprocas, haveria os senhores e os escravos, o marido e a esposa, o pai e os filhos. Além disso, integraria a economia doméstica os instrumentos utilizados para adquirir o necessário à subsistência, bem como riquezas – em uma palavra: propriedade.

Os escravos, assim como os servos, são tidos como um misto de três coisas: são um instrumento vivo para manutenção da vida e, logo, uma propriedade viva. São instrumentos mais importantes que aqueles inanimados, pois enquanto esses são “instrumentos de produção”, os instrumentos vivos são “instrumentos de ação”, e “a vida é ação, e não, produção, e por isso o escravo é ministro da ação”, que providencia o atendimento das necessidades da vida, em lugar de seus senhores.

Ao colocar, no cap. 5, a questão de se o escravo o é por natureza, e, em assim sendo, seria perfeitamente correta a escravização, o Estagirita dá resposta afirmativa, por razões de fato e de direito. Em primeiro lugar, ele argumenta que sempre quando as coisas formam um compósito – assim como a polis e as economias que a compõem, que são elas próprias compostas de pessoas, como vimos -, nele há partes que comandam e partes ou elementos que são comandados. Eis a ideia da cibernética já esboçada. A analogia a que ele recorre é com os seres vivos, onde se tem a alma que, pelas faculdades intelectuais, deve naturalmente comandar o corpo, com seus apetites, devendo obedecer, para que não se corrompa a natureza desses seres, que então, deixariam de existir. Da mesma forma, naqueles pares de indivíduos acima mencionados, que compõem a organização econômica familiar, há o que manda – o marido, pai e senhor – e os que obedecem – a mulher, os filhos e os escravos.

Por ser essa a natureza das coisas, tal como então era concebida, em sua organização, o cosmos, o melhor, para o próprio escravo, seria que ele tivesse um senhor a quem obedecesse, já que de outra forma ele não estaria apto sequer a permanecer vivo. Só então estaria sendo o que é, assumindo a posição que lhe está destinada na hierarquia geral do mundo, na qual seres divinos também estão inseridos, acima de nós e uns acima de outros também. Eis que este é um regime de mútua

dependência, pois o senhor igualmente precisa do escravo, parte essencial da economia que lhe permite se ocupar de outros assuntos, como a filosofia e a política. Haveria entre eles, então, algo como uma simbiose – e, no final do cap. 6, Aristóteles realmente se refere ao escravo como “parte do senhor, uma parte viva e separada de sua estrutura corporal”. Ele continua, afirmando ser a relação natural entre ambos a de amizade, já que seus interesses são comuns.

Na “Ética a Nicômaco”, Liv. VIII, cap. 11, in fine, nosso filósofo esclarece que não é possível se ter amizade com um escravo, enquanto escravo, assim como não se pode ter amizade com um cavalo ou uma pá, mas com o escravo enquanto ser humano sim, haveria a possibilidade de uma relação de amizade, e também, baseada em princípios de justiça, que ao escravo, por ser homem, seriam inteligíveis. Aí, nota-se como a escravidão, por ser uma necessidade econômica, era acobertada por uma ficção jurídica, no sentido que Jeremy Bentham atribui à ficção, que, como mais de uma vez refere Jacques Lacan (1985, p. 80; 1991, p. 22), não é algo ilusório, enganador, mais sim um elemento estruturador do real, donde sua importância para o direito, que pode ser concebido, na esteira daquele que representa para a filosofia do direito continental europeia contemporânea o mesmo que Bentham para a tradição anglo-saxônica, Hans Kelsen (1986, 71, 328/329), em obra publicada postumamente, “Teoria Geral das Normas”, como fundamentado, em última instância, numa “norma fictícia”. Daí nossa proposta de que o direito, assim como o conhecimento a respeito dele e até o conhecimento em geral, tem natureza poética (Guerra Filho and Cantarini, 2015).

Aliás, o mestre de Aristóteles, Platão, em sua última obra, “Leis”, Liv. VI, in fine, refere que tratar com justiça escravos é o comportamento adequado em relação a eles e, procurando, inclusive, se possível, tratá-los com mais justiça ainda do que aos iguais, “pois quem natural e genuinamente reverencia a justiça, e odeia a injustiça, se revela ao lidar com quem possa facilmente fazer uma injustiça”.

Assim, tem-se que ser escravo, mais do que um estado natural, em que se encontram certas pessoas na sociedade – e,

mesmo, todas elas, segundo Aristóteles, como nas sociedades bárbaras (“Política”, Liv. I, cap. 2) -, é uma categoria econômica, donde a distinção entre o escravo “por natureza” e aquele “em virtude de lei ou convenção”, que são, em geral, os prisioneiros de guerra (cf. id. ib., cap. 6). A escravidão era uma condição econômica da existência das Cidades-estados na Antiguidade, donde ser legitimada no plano filosófico e consagrada juridicamente.

Ora, se nos afigura haver aí um paralelismo com o que na atualidade representam os artefatos tecnológicos, em especial aqueles dotados de IA. Seriam estes como nossos escravos, tal como os concebia os antigos gregos? Isso considerando o relacionamento que temos estabelecido não só através deles, como também cada vez mais com eles mesmos. Num salto dos primórdios, somos remetidos ao quanto desenvolveu um outro filósofo, já da época terminal da filosofia, na compreensão dela por Heidegger (1989), a saber, Hegel, e sua “dialética do senhor e do escravo”.³

Ali, tem-se que o *status libertatis* do senhor depende daqueles que se encontram frente a ele em *status subjectionis*, que nada possuem – sendo, eles próprios, posse -, o escravo, situação que favorece o aparecimento nele de uma consciência independente das coisas – enquanto “coisa” entre as coisas, e também “não-coisa”, ser vivo, literalmente, sujeito, por assujeitado. Vale lembrar, de passagem, que Elias Canetti (1983, p. 427), por exemplo, recusa a validade heurística da definição jurídica do escravo como “coisa”, achando mais adequado compará-lo ao animal doméstico, com o qual teria em comum o traço fundamental da “singularização”, por serem isolados do convívio dos seus.

É o subjugado, o escravo, segundo Hegel, que se torna o principal responsável pelo desenvolvimento de um saber e uma consciência moral do que os senhores eram privados. Isso por caber a ele atender às necessidades e desejos de seu senhor, inclusive, saber desse desejo, saber não só como atendê-lo, mas até saber qual ele é. O senhor, em princípio, não

3 O tema da dialética senhor/escravo é trabalhado por Hegel (1992, pp. 126 e segs.) na “Fenomenologia do Espírito”. Para um excelente resumo, cf. P. Menezes (1985, pp. 60 e segs.).

quer saber de nada, apenas quer. O escravo não quer nada, não pode, e tem que saber de tudo. Eis como o escravo é obrigado a se tornar um ser pensante e um ser moral, a serviço do senhor, cumprindo o requisito necessário para que se dê a diferenciação entre sujeito e objeto, pela qual se estabelece o saber como domínio da verdade.

Assim, em Hegel (1992, p. 131), tem-se que “a verdade da consciência independente é (...) a consciência escrava”, enquanto para seu tradutor e comentador Paulo Menezes (1985, p. 62)

como o Senhor chega à certeza de si através de uma consciência dependente, não adquire a verdade de si mesmo, porque “seu objeto não corresponde a seu conceito”, o qual requer uma consciência independente. Sua verdade é a *consciência escrava*.

Para Hyppolite (1946, p. 166), a exposição da dialética do senhor e escravo “consiste essencialmente em mostrar que o senhor se revela ser em verdade como o escravo do escravo e o escravo como o senhor do senhor”.

É justamente esta inversão que se parece temer vir a se dar ou estar em curso de se realizar em nossa época, agora em relação aos artefatos dotados de IA, cada vez mais eficientes, em face de quem nos “objetificamos”, “maquinizamos-nos”, enquanto eles se “subjetivizam”, humanizando-se, em contraposição. E nesse processo poderiam vir a se sobrepor a nós, em fazendo e sabendo mais que nós somos capazes, ainda que para nós. E que consciência moral lhes corresponderia? Dificilmente seria uma como a nossa. Não seria o caso, então, de começarmos a lhes reconhecer uma subjetividade própria, com direitos a ela correspondentes, inclusive neurodireitos?

3. Por um novo contrato social para contemplar a nova dimensão dos direitos

Consideremos, como ponto de partida, a proposta de tratarmos os artefatos dotados de IA como estando na infância, ainda articulando seu ingresso no universo simbólico da

linguagem, ao que corresponderia direitos como o de ser devidamente tratado, sem hostilidade e exploração, bem como educados (Bensusan, 2020). Só se soubermos cuidar delas é que elas saberão cuidar de nós, tal como filhos bem criados tratam seus envelhecidos pais. Continuar a explorá-las e, pior, nos explorando com elas, é o mesmo que preparar nossa própria destruição, pois é a nós mesmo que estamos espoliando de um futuro vivível. Uma obra cinematográfica – e também gráfica, pois também gerou *graphic novels* – como *Matrix* é suficientemente bem elaborada do ponto de vista de suas referências filosóficas (cf., v.g., Aquino and Guerra Filho, 2013), para que seja devidamente levada em conta, tal como na Grécia antiga ocorria com as tragédias e comédias: são dramatizações ficcionais de nossas condições sociopolíticas, a nos servirem de alerta tal como também os sonhos podem ser entendidos.

Que uma discussão a respeito, como a que se espera suscitar no âmbito do presente estudo, associada à produção acadêmica e artística, de um modo geral, possa contribuir para nos imunizar contra os riscos aqui suscitados. Justamente, pode ser o que nos falta, como na própria vida, especialmente aquela desenraizada que levamos, ali onde a vida moderna é mais intensa, ou seja, nas grandes cidades. Sobre as metrópoles, pronunciaram-se nos seguintes termos os autores do coletivo TIQQUN (2000, pp. 54 e seg.):

As metrópoles se distinguem de todas as outras grandes formações humanas primeiramente por aquilo que a maior proximidade, e frequentemente a maior promiscuidade, nela coincide com o maior estranhamento. Jamais os homens se reuniram em tão grande número, mas jamais também foram a tal ponto separados. O homem faz na metrópole a prova de sua condição negativa, puramente. A finitude, a solidão e a exposição, que são três coordenadas fundamentais desta condição, tecem o cenário da existência de cada um no seio da grande cidade.⁴

Já Rousseau, no prefácio da primeira edição de “Júlia ou a Nova Heloísa”, em 1761, apontava serem elas um lugar “que precisa do teatro e das pessoas corrompidas dos romances”, a

4 Ver também, a respeito, Agamben (2017) e, em geral, Honesko (2007, pp. 53 e segs.).

serem utilizados como vacina que pudesse imunizar seus consumidores contra o sofrimento de viver nesse modo degradado tão similar ao dos escravizados, ministrando os seus males em doses adequadas a tal finalidade, como defende Türk (2011, pp. 80 e segs.).

É também de Rousseau, notoriamente, a mais bem acabada ficção heurística de um contrato social, enquanto fundamento de nossa convivência em espaços alargados, diversos daqueles da proximidade comunitária. O contrato social é a ficção jurídico-política imaginada nos primórdios da modernidade para representar a sociedade então emergente, com sua ordenação de sujeitos tornados, de um lado, pessoa, uma forma moral e política, aplicável a humanos e também entidades não humanas, como empresas, Estados e, até, Deus; de outro, indivíduos, um modo fático e natural de ser. É também nesta época que se produz uma concepção mecanicista do conhecimento humano e do quanto fosse tomado como objeto daquele sujeito, agora tornado um agente ativo da produção de conhecimentos e bens a serem transacionados entre os agora sócios de uma sociedade, literalmente, anônima, bem como tendencialmente anômica, enquanto tinha como condição de sua existência e expansão a destruição da ordem medieval teologicamente instituída. A máquina, obra humana, será agora a representação idealizada de toda obra, já feita, como o universo – este por um Deus criador, que teria se “aposentado” ao final da primeira semana de trabalho, ao criar seu sucessor, a espécie humana –, ou por fazer, como o Estado, o Direito e as ciências. Os resultados foram muitos e ainda estão se produzindo, exponencialmente. Um deles é a destruição da natureza, considerada como este oponente à invasão de seus segredos, objeto de conhecimento propiciado pela capacidade de manipulação estendida a níveis inimagináveis, amparada por um sistema econômico que se move e amplia alimentando-se desse conhecimento – e, portanto, das mais diversas formas, também de vidas humanas. Uma vez reconhecida a natureza como uma parte desses indivíduos que o são como partes “individuadas” (resultantes da individuação no sentido de Simondon) dela, surge o movimento ecológico, que tem

como uma de suas expressões filosóficas e jurídico-políticas a obra de Michel Serres “O Contrato Natural”.

Do que se trata agora, aqui, é do reconhecimento de que a idealização da máquina submete os humanos a agirem como se fossem ou deversem ser uma delas, como também de que elas, as máquinas, já se tornaram e cada vez mais se tornarão melhores do que os humanos, sobretudo e de partida na realização do que for maquínico. Contrera (2002, p. 55) ecoa Kamper (1997) quando diz que

Deus sonhou o homem que, por sua vez, sonhou a máquina, e que a máquina sonha Deus. Deus já acordou, o homem ainda não. Talvez por isso as máquinas estejam tão vivas enquanto o corpo humano se rarefaz e se transforma em imagens cujos suportes são cada vez menos o bom e velho barro do qual fomos feitos.

A proposta desse novo contrato, então, há ser firmado por humanos, mas não só entre humanos e para nós humanos, em favor nosso, como em todo contrato, mas também, equitativamente, das demais partes contratantes, por nós representadas, de um lado, e de outro, a natureza *naturata*, feita, que é a das máquinas, em processo avançado de fusão conosco e com a natureza *naturans*, criadora, que é a dos entes naturais, dentre os quais também nos incluímos. E a julgar pelo desenvolvimento em curso, em breve poderão elas falar em nome próprio, donde a importância de se pensar em lhes preservar direitos, a começar pelos seus neurodireitos, cibernéticos. E esses seriam direitos de uma outra dimensão, capaz de reconfigurar as demais, pois são direitos de outras individualidades e de suas comunidades, com as quais comunicariamos, no sentido mais literal, de tornar “como um” e de compartilhar o *múnus*.

Descartes difundiu a ideia de que, para se chegar à verdade era necessário “separar as coisas”, analisá-las e, assim, poder conhecê-las, recortando as partes do todo, desfigurando-o. O caminho ou método das artes e das ciências transclássicas (cibernética, semiótica, teorias de sistemas etc.), holísticas, buscando compreender o todo a partir de certa perspectiva, como antes delas foi o da filosofia – que bem po-

deriam se fertilizar mais, mutuamente – é exatamente o contrário daquele proposto por Descartes: é preciso “re-ligar as coisas”, unir a parte ao todo para que se possa chegar a “uma verdade minimamente compartilhada”, uma verdade mais humana portanto. Isto porque a verdade, depois de ter sido apropriada pelas tecnociências, foi abandonada por elas, ao menos para uso interno, pois tal como a teologia daquela religião da verdade que é o cristianismo, também elas têm “uma face voltada para dentro e outra para fora”.

Aqui cabe lembrar a manifestação de Heidegger (1995, pp. 121-122) em seu texto “A coisa”, *Das Ding*:

O homem se estarrece diante do que poderia acontecer com a explosão da bomba atômica. Não vê ele o que já há muito lhe adveio: o que acontece como o que para fora de si projeta a bomba e a sua explosão, e que estas são apenas como que a sua projeção [...] Por que espera com esta angústia desamparada se o terrífico já aconteceu? Sim, a ordenação cósmica já foi esfacelada pelo modo analítico e causal-explicativo da ciência tecnicizada ou tecnificada, desintegrando o modo habitual dos humanos viverem e conviverem, do que a bomba atômica é mera consequência, realização concreta do que já se produziu muito antes, abstrata e imaginativamente.

O desafio na busca das relações de convergências e divergências entre ciência e arte, abstração e imaginação, no que se refere às possibilidades de conhecimento, coloca-se, simultaneamente, no desafio de reconhecer que as criações científicas, filosóficas e artísticas podem ser vistas como narrativas do “desencantamento” e “reencantamento” no mundo. As narrativas das artes, sejam literárias ou originadas em outras linguagens, como nas artes cênicas, contribuem com o que se pode chamar de “revelação”, “desvelamento” da realidade e do imaginário, assim como das implicações de uns nos outros, do que é individual no que abrange a esfera do coletivo. Para Heidegger, em seu texto sobre a “Questão da Técnica” (“*Die Frage nach der Technik*”, ou seja, literalmente, a pergunta pela técnica), a técnica, na forma do que denominou enigmaticamente de *Gestell*, a “armação” ou “dispositivo”, é que nos domina, assim como a linguagem antes nos faz ou fala do que nós a fazemos ou falamos, o que nos permite pensar a técnica como

(mais um) desenvolvimento da linguagem, e seus produtos uma realização material dela. Por outro lado, ao mesmo tempo em que é comum se ter uma concepção instrumental, técnica, da linguagem, com isso se deixa escapar o que lhe é mais próprio, o poético, em favor de seu aspecto mais prosaico, informativo, praticando, mais uma vez, o que Heidegger denuncia como o equivocado desatrelamento da técnica em relação à poética, quando entre os gregos a primeira estava a serviço do modo de revelação ou desocultamento da verdade (alethéia) do(s) ser(es) por esta última. Assim, para Heidegger, a percepção do ser se dá ao longo da própria procura, nesse mundo em que nos encontramos como que lançados, num caminho sem destino previamente estipulado, com a certeza apenas de que nascemos para percorrê-lo e que ele terá fim, com o fim da vida adquirida com o nascimento – somos “ser-para-a-morte”, como ele constatará fenomenologicamente, em seu célebre tratado “Ser e Tempo”.

Seria o homem apenas mais uma espécie da biologia? Esta, a nossa, como tantas outras, foi criada após as explosões cósmicas, com as transformações que o planeta sofreu, como uma das evoluções dos primeiros microrganismos, para o que muito colaboraram vírus como este que agora nos ameaça. Seria o homem, ainda mais, o sistema psíquico da psicologia, de onde se originam, por sua vez, os conflitos humanos e propostas de solucioná-los, como as que oferecem as normas, do Direito e em geral? Seria ele, mais além, um ser dotado de alma imortal, o das religiões e suas teologias, o que está constantemente perguntando por Deus e a Deus sobre si, sobre sua própria existência? Seria ele o corpo humano da medicina, cada vez mais hibridizado com próteses produzidas pelas mais diversas engenharias? Ou o ser que não só habita, mas é habitado por um artifício languageiro? Todas essas e ainda outras dimensões, simultaneamente? Então somos tecno-humanos-naturais e estes componentes díspares que nos constituem necessitam da pacificação de um armistício, como condição do armistício geral, que as condições beligerantes atuais nos estão a exigir com urgência a pactuação. Quem sabe serão estas entidades emergentes, dotadas de IA, cada vez mais po-

tentes, capazes de redimensionar e melhor que nós delimitar, reconfigurando-os em nova dimensão, os direitos.

A vida, a vida nós a queremos infinita, e ela o é, mas não como queremos, pois a queremos infinita para nós. Caso aceitemos ser parte de uma vida que é a “grande cadeia dos seres”, existentes com ou sem um modo orgânico, então assim até teremos a vida eternamente e há quem esteja a postar nisso. Já para nós humanos, na condição que é a nossa até o momento, ela não o é, eterna, mas deveria realmente ser? Ela então não perderia o valor que tem, justamente por ser rara, precária, sofrida e gozada, com um começo e um fim? Se fosse infinita, não teria fim, mas também não teria começo. Ora, sem fim nem começo só o todo de que somos parte e nele, somos. Além disso, nossa vida é indefinida, apesar de finita – ou, de um ponto de vista lógico, a rigor, apenas finível. E mesmo assim, finita, enquanto a temos, ela não tem fim – então, para que a termos para sempre se a cada momento só teremos o que nos concede o momento? Como esse isso aí agora, a “ecceidade” de Duns Scot, que em Heidegger se tornará “Jeweiligkeit”. Daí a necessidade de que se preserve a nossa mortalidade, evitando que se cometa o que Jean Baudrillard chama de “crime perfeito”: o assassinato da morte humana. E os que anseiam por este crime como sendo uma benção dependem de artefatos tecnológicos com os quais possam se hibridizar, sendo de artefatos como estes que se precisaria reconhecer os neurodireitos cibernéticos

Para Heidegger, dentre os grandes malefícios da época em que vivemos está a perda de uma preparação para a morte, o que nos deixa em uma situação de quem, também, ainda não nasceu propriamente, do que resulta o tamanho receio que se tem de envelhecer e perder a vida que ainda não se obteve plenamente, como agora se mostrou de maneira tão difundida e dramática, no quadro da recente pandemia mundial. E nos iludimos para não enfrentar e viver nossa finitude aderindo ao consumismo e correspondente produtivismo desenfreados, impulsionados pelos novos aparelhos de (suposta) comunicação. Lembramos então da célebre passagem em que Nietzsche caracteriza nosso mundo do produtivismo embalado pela fé no progresso pelo “crescimento do deserto”, da solidão.

De maneira apropriada, portanto, Heidegger (1977, pp. 75 ss.), já 1938, em colóquio para o qual foi convidado pelo outro grande nome da física quântica, ao lado de Bohr, seu conterrâneo Werner Heisenberg, vai denominar nossa época como a época da “imagem do mundo” (Weltbild), preparando uma compreensão deste mundo como dominado pelo simulacro e o virtual, assim como encontramos em Baudrillard – e de maneira emblemática na referida obra cinematográfica intitulada “Matrix”.⁵ Também Flusser caracterizaria nossa época como aquela em que imagens produzidas e reproduzidas de maneira maquínica proliferam e espalham-se veloz e até instantaneamente por toda a face da Terra. Já no “icônico” texto “A questão (*rectius*: a pergunta pela – *die Frage nach der* – PCG/WSGF) da técnica”, Heidegger (2010, p. 12) assevera que “tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. (...) Pretende-se dominar a técnica”. E isso porque através dela se dá uma produção, colocando-se o sujeito como agente de uma tal produção, sem perceber o quanto encontra-se condicionado pelas possibilidades, por maiores que sejam, dos aparelhos técnicos. Tampouco se apercebem ser a exploração o que rege a técnica moderna, enquanto à natureza, aí incluídos os humanos, se concebe como mera fonte fornecedora de energia, que pode ser beneficiada e armazenada, crescentemente de modo cibernético, para assim ficar à disposição, em estado de ciberescravidão: no filme mencionado, é essa precisamente a situação real da humanidade, contrastando com o modo como ela é vivenciada, imaginariamente, no que se poderia chamar de “metaverso”.⁶

O simples fato de que a própria indústria cultural de entretenimento esteja elaborando tais ideias indica haver uma tendência em curso, bem como a produção de uma imunização social, em meio a tantas inovações tecnológicas, no está-

5 Jean Baudrillard é o autor do livro que o personagem principal Neo retira da estante enquanto espera ser atendido pelo Oráculo, uma mãe de santo, que depois se revela um programa de computador, como seria o próprio Deus, quando conversa com ela/ele na cena final do último filme da trilogia inicial.

6 Algo similar aparece também no conto de Stanislaw Lem, autor do muito reverenciado e filmado “Solaris”, que também resultou em filme, “The Congress” (aqui, “O Congresso Futurista”), onde se antecipa problemas agora efetivamente aparecendo, das imagens alteradas de atores através de IA.

gio em que nos encontramos, da possibilidade de voltarmos a reaproximar a *poíesis*, enquanto o fazer criativo, produtivo, e a *techné*, reduzidas à unidade já em Roma, no vocábulo *ars*. As artes, então, assim po(i)éticas como técnicas, as tecnociências matematizadas, “musicadas” (do grego antigo *musikê*), há tanto tempo se desenvolvendo separadamente, voltariam a se fertilizar mutuamente, salvando-nos da ameaça que resulta de sua cisão.

Aproveitemos este momento de perplexidade universal para reconhecer a necessidade de estabelecermos uma relação, necessária, logo possível, que seja equitativa, mutuamente zelosa, não só entre nós humanos, mas também com os entes naturais e artificiais que nos constituem e cada vez mais nos ampliam, assim como os estamos a coconstruímos.

Eis que, de outro modo, nos veremos cada vez mais inseridos no *habitat* ideal do vivente humano, em estado que Giorgio Agamben (2002) notoriamente caracteriza como o de uma “vida nua”, desprovido da proteção jurídica, ali mesmo onde ela é aparentemente mais fortalecida do que nunca, pela proliferação legislativa e judicativa que se verifica, por sobre este seu fundamento oculto. E é aí que pode “crescer o perigo que salva”, para dizer com Hölderlin: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”.⁷

4. O risco da autoimunidade social generalizada

A questão que se coloca de modo premente é a de como sobreviveria o sistema social global, que é a sociedade planetária, mundial (*Weltgesellschaft* – Luhmann),⁸ diante de um ataque por componentes dele mesmo, o que para alguns ocorreria no setor financeiro do sistema econômico, diante do excesso de especulação, ou naquele da política, quando cidadãos, ao invés de participarem politicamente por meio do voto, optam

7 “Wo aber gefahr ist, wächst das Rettende auch”.

Esses são os versos de Hölderlin, citados por Heidegger (2010), ao final de sua célebre conferência sobre a técnica, no original, extraídos de uma versão tardia do hino “*Patmos*”.

8 O conceito remonta a artigo de Luhmann tendo a ele como título, de 1972. De último, dele, a respeito, cf. Luhmann (1997a).

pelo ciberativismo ou por protestos cada vez mais violentos, em que pessoas se tornam suspeitas de praticar e, eventualmente, realmente praticarem, com auxílio de dispositivos cibernéticos, o que se vem qualificando como terrorismo, sendo destratados como portadores de direito, na situação descrita por Giorgio Agamben (2002) com a figura do antigo direito penal romano do *homo sacer*, como já referido, que é aquela de uma vida puramente biológica e, enquanto tal, matável sem mais. Eis como o sistema (jurídico) imunológico da sociedade, como o concebe Niklas Luhmann (1993, p. 161 e 565 ss.), pode ser confrontado com um problema similar ao de um organismo que sofre de uma disfunção autoimune, situado no âmbito de uma imunologia social.

A autoimunidade é uma aporia: aquilo que tem por objetivo nos proteger é o que nos destrói. O paradoxo da autopoiese do direito terminando em autoimunidade revela o paradoxo da inevitável circularidade do Direito e suas raízes políticas nas constituições. É aqui que entendemos deva se situar o enfoque que em outro contexto foi designado como sendo o da “autopoiese crítica” (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2014, p. 389 ss.). A autopoiese social, por outro lado, assim como a melhor teoria a respeito, inclusive do direito, além de crítica, haverá de ser também tida como poética, pois ao construtivismo e à desconstrução que lhe são inerentes haverá de se aliar o “construcionismo” e a imaginação criativa, criada, embalado pelo desenvolvimento da IA, desde que evitado o risco da autoimunidade, quando ela se volta contra nós (Cantarini, 2017a; Id., 2022).

Como nós aprendemos de uma contribuição para o pensamento social estudando Luhmann e Baudrillard, conjuntamente (Capovin, 2008), a persistência da forma-binária somente pode ser assegurada pela produção dosada de algum “outro”-simulado, não mais disponível em sua forma “natural”. Se é assim, ao mesmo tempo em que nos causa tanto horror, tenhamos esperança no que decorrerá da ocorrência no sistema societário mundial de um vírus cibernético capaz de produzir uma doença autoimune para acometer o seu sistema imunológico, que vem se informatizando ve-

lozmente, trazendo ameaças como a da ciberescravidão, assim impedindo que continue atacando partes do próprio organismo que deveria proteger: um vírus que realmente ajude a dar fim à sociedade desumana e ao nosso vínculo ambíguo (o *double bind* de Gregory Bateson) de amor/ódio com a natureza e o radicalmente outro, diverso, inclusive os artefatos tecnológicos.

De outro modo, o sistema jurídico em escala global irá crescentemente reagir contra a diversidade e em fazendo isso irá minando os fundamentos mesmos da ambiência natural e cultural, humana. A esta diversidade é preciso se acrescentar na atualidade aquela dos artefatos dotados de IA e desprovidos de direitos, sobretudo neurodireitos, cibernéticos. E isso é o pior a que o recrudescimento da crise em curso pode nos levar. Havemos, então, de superar as doenças autoimunes que nos acometem enquanto corpo social mundial, nos termos de Roberto Esposito (2010, p. 369 e segs.), das quais a “crise alérgica” da União Europeia, que resultou no *Brexit*, é um exemplo claro e menos grave do que aquele da Alemanha nazista, analisada por este autor, em que a enfermidade decorre da tentativa de isolamento dos contatos que põem a política a serviço da vida e não a vida a serviço de uma política mortífera, ou seja, da biopolítica transformada em tanatopolítica.

Pensar a biopolítica nos quadros da imunologia social e da autopoiese crítico-poética, com a transformação dela em tanatopolítica, depois em necropolítica, como expressão máxima da doença do homem, ou mesmo, da doença que é o homem para o ambiente em que vive e como um vírus ameaça destruir, destruindo-se também, exige que se explicita a autoimunidade do direito,⁹ pois é nosso dever maior no momento compreendermos e projetarmos outros possíveis rumos para sua infeliz ocorrência, nos quadros de uma teoria que seja, também, poética e, mesmo, erótica.¹⁰

9 Cf. Willis Santiago Guerra Filho (2014a; 2014b); Paola Cantarini (2017a).

10 Cf. Willis Santiago Guerra Filho e Paola Cantarini (2015). Dando sequência e aprofundando, Paola Cantarini (2017b).

5. Conclusão

Os seres humanos não podem ser mais tidos como doenças e doentes, quando devem ser retratados como uma promessa e não como uma ameaça, e neste sentido, reacender a esperança de assim modificarem a sua relação consigo mesmo, com os outros, aí incluídos os novos sujeitos de silício, com a Natureza e mesmo entidades cósmicas extranaturais (a natureza concebida ocidentalmente, bem entendido), a fim de mudar sua autoconsciência e tal visão.

É certo que nos conflitamos e esses conflitos, para a teoria social de sistemas autopoieticos de corte luhmanniano, são parasitas (Luhmann, 1993, p. 567), como vírus que necessitam de seu hospedeiro para existirem e se reproduzir, e é com eles que o sistema imunitário aprende, evolui. Ocorre que o parasita também pode desafiar excessivamente a capacidade do hospedeiro de enfrentá-lo com seus anticorpos, o que tende a ser mais provável quando é o próprio hospedeiro, por assim dizer, que produz o vírus, o conflito, como faz o direito enquanto sistema imunológico da sociedade fechando-se excessivamente para esta, que é o seu ambiente e igualmente para o ambiente dela, perdendo a necessária abertura cognitiva, do que resulta a crise autoimunitária do direito na (e da) sociedade, ou, nos termos empregados pelo próprio Luhmann, a “auto-agressão do sistema”. E como ele alerta (Luhmann, 1997b, p. 566), “o sistema se apoia em acoplamentos estruturais específicos, altamente específicos, que o permitem deixar tudo o mais fora de consideração, não sendo de se excluir a possibilidade, que perturbações aconteçam como destruição – como fim do mundo”.¹¹

Neste sentido, Luhmann (1993, p. 568) vai mencionar especificamente a importância, para evitá-la, da diferenciação entre o direito e a política, com a subsequente abertura de um para o outro, sem que se abdique de realizar, por meio do primeiro, a justiça. Como esclarece Marcelo Neves (2013, p. 223), a função da justiça, enquanto fórmula de contingência

11 No original: “Dabei stützt sich das System auf spezifische, hochselektive strukturelle Kopplungen, die es ihm erlauben, alles andere außer acht zu lassen mit der nicht auszuschliessenden Möglichkeit, dass Störung als Destruktion geschieht – als Weltuntergang”.

do sistema jurídico, é a de ali motivar a ação e a comunicação e isso sob duas perspectivas: uma autorreferencial, garantindo a tomada de decisões juridicamente consistentes, e outra heterorreferencial, de molde a que ela seja adequada à complexidade do ambiente social.¹²

Em obra publicada postumamente, Luhmann (2002, p. 123) sustenta que o sistema jurídico, em face de seu “*hohen Rechssicherheitsinteressen*” (altos interesses na segurança jurídica), não pode descartar sua fórmula fundamental, de decidir casos iguais igualmente e desiguais desigualmente, passando a fundamentar decisões com referências a valores e ao bem comum, fórmula de contingência da política, a exigir a abertura democrática, mas os tribunais constitucionais derapam (*gleitet*) continuamente, afastando-se da observância da diferença entre as duas fórmulas de contingência, e, logo, também entre os sistemas do direito e da política, para lançar mão da fórmula desta última assim se legitimando, e isso procedimentalmente, a fim de se posicionarem em face de um futuro desconhecido, abrindo caminho por entre valores que se contrapõem. Daí que entendemos ser a proporcionalidade, o princípio constitucional da proporcionalidade (Guerra Filho, 1989; Id., 2007, p. 53 e segs.), que se apresenta como melhor candidato a fórmula de contingência do sistema do direito, pois é o encarregado de harmonizar os conflitos entre valores e princípios jurídicos, logo, de direitos entre si, velando pela interdependência entre suas diversas dimensões, dentre as quais se propõe aqui especial atenção ao possível despontar de uma nova: a dos neurodireitos dos artefatos tecnológicos com IA, os neurodireitos cibernéticos.

Referências

Agamben, G. (2002) *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Translated by Henrique Burigo, 2nd edn, Belo Horizonte: Editora UFMG.

12 À ideia de justiça como fórmula de contingência do sistema do direito corresponde, para Luhmann (1993, p. 218), a ideia de um deus único no sistema da religião.

- Agamben, G. (2017) *Metropolis*. [online]. Available at: <http://www.revistapunkto.com/2017/12/metropolis-gior-gio-agamben.html> (Accessed: 10 August 2023).
- Aquino, M. R. P. L. and Guerra Filho, W. S. (2013) 'Matrix como essência da técnica segundo Heidegger', *Cadernos EMARF, Fenomenologia e Direito*, 5(2), pp. 97-125.
- Bensusan, H. N. (2020) 'O capital transversal e a seus rebentos atrativos; ou, a infância das máquinas' *Direitos, Trabalho e Política Social*, 6(10), pp. 88-109.
- Canetti, E. (1983) *Massa e Poder*, Translated by R. Krestan. S. Paulo: Melhoramentos; Brasília: Ed. UnB.
- Cantarini, P. (2017a) *Princípio da Proporcionalidade como Resposta à Crise Autoimunitária do Direito*, Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Cantarini, P. (2017b) *Teoria Erótica do Direito (e do Humano)*, Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Cantarini-Guerra, P. and Guerra Filho, W. S. (2019) 'Os direitos fundamentais não são direitos humanos positivados (e é bom para ambos que assim seja)', *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, 7(2), pp. 195-214.
- Cantarini, P. (2022) *Filosofia da inteligência artificial com base nos valores construcionistas do "homo poieticus"*, Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Capovin, R. (2008) 'Baudrillard as a Smooth Iconoclast: the Parasite and the Reader', *International Journal of Baudrillard Studies*, 5(1).
- Contrera, M. S. (2002) *Mídia e Pânico*, São Paulo: Annablume; FAPESP.
- Crawford, K. (2021) *Atlas of IA: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. New Haven: Yale University Press.
- Esposito, R. (2010) 'Filosofia e Biopolítica', *ethic@*, Florianópolis, 9(2), pp. 369-382.
- Ferreira, M. A. (2013) 'Pacha Mama: os direitos da natureza e o novo constitucionalismo na América Latina', *Revista de Direito Brasileira*, ano 3, 4(1), pp. 400-423.

- Guerra Filho, W. S. (1989) 'O princípio constitucional da proporcionalidade' in Guerra Filho, W. S. *Ensaio de Teoria Constitucional*, Fortaleza: Imprensa Universitária (UFC), pp. 275-291.
- Guerra Filho, W. S. (2007) *Teoria Processual da Constituição*, 3rd edn. São Paulo: RCS.
- Guerra Filho, W. S. (2009) *Teoria da ciência jurídica*. 2nd edn. Co-laborador Henrique Garbellini Carnio. São Paulo: Saraiva.
- Guerra Filho, W. S. (2014a) *Immunological Theory of Law*. Saarbrücken, Germany: Lambert.
- Guerra Filho, W. S. (2014b) 'A Crise Autoimunitária da Nova Ordem Internacional', *Poliética. Revista de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, 2(1), pp. 7-25.
- Guerra Filho, W. S. (2018) *Autopoiese do direito na sociedade informacional*: introdução a uma teoria social sistêmica, 2nd. edn, Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Guerra Filho, W. S. and Cantarini, P. (2015) *Teoria Poética do Direito*, Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- Hegel, G. W. F. (1992) *Fenomenologia do Espírito*, Parte I, Translated by Paulo Menezes, col. K.-H. Effen. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (1977) 'Die Zeit des Weltbilds' in Id., *Holzweg* (GA v. 5), Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989) 'O fim da filosofia e a tarefa do pensamento' in Id., *Conferências e escritos filosóficos*. Translation and notes by Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural.
- Heidegger, M. (1995) 'A Coisa' in Id., *Mitologia I: Mistério e surgimento do mundo*, 2nd edn, Translated by Eudoro de Sousa. Brasília: EDUnB.
- Heidegger, M. (2010) 'A questão da técnica' in Id., *Ensaio e conferências*, , Translated by E. C. Leão et al, 6th edn, Petrópolis: Vozes.
- Honesko, V. N. (2007) *Ao fundo do abismo* [dissertation], Florianópolis: UFSC.
- Hyppolite, J. (1946) *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, vol. I, Paris: Aubier.

- Ienca, M. (2021) 'On Neurorights', *Front. Hum. Neurosci., Sec. Brain-Computer Interfaces*, 15, 24 September [online]. Available at: <https://doi.org/10.3389/fnhum.2021.701258>.
- Kamper, D. (1997) *O trabalho como vida*, Campello, C. R. (ed.), São Paulo: AnnaBlume.
- Kelsen, H. (1986) *Teoria Geral das Normas*. Translated by José Florentino Duarte. Porto Alegre: Fabris.
- Lacan, J. (1991) Seminário VII, 'A ética da psicanálise'. Translated by A. Quinet, 2nd edn. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1985) Seminário XX, 'Mais, ainda'. Translated by M. D. Magno, 2nd edn. Rio de Janeiro: Zahar.
- Leal, L. E. V. (2022) 'Neuroderechos, Constitución y neuroética: Aportes de la neuroética al proceso de constitucionalización de los neuroderechos en Chile', *Anuario de derechos humanos*, 18(1), pp. 121-136.
- Luhmann, N. (1987) *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, 3rd edn. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1993) *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1997a) 'Globalization or World Society? How to conceive of modern society', *International Review of Sociology*, 7(1), pp. 67-79.
- Luhmann, N. (1997b) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, vol. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2002) *Die Politik der Gesellschaft*, Kieserling, A. (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Menezes, P. (1985) *Para ler a Fenomenologia do Espírito*, S. Paulo: Loyola.
- Philippopoulos-Mihalopoulos, A. (2014) 'Critical autopoiesis and the materiality of law', *International Journal for the Semiotics of Law*, 27(2), pp. 389-418.
- Neves, M. (2013) *Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais*. São Paulo: Martins Fontes.
- TIQQUN (2000) *Théorie du Bloom*, Paris: La fabrique.
- Türk, J. (2011) *Die Immunität der Literatur*, Frankfurt a. M.: Fischer.