

# Católica Talks

2

## Direito e Tecnologia



# Inteligência Artificial e Humanismo – *Prolegomena*

PEDRO GARCIA MARQUES\*

O que se segue traduz em forma escrita a *talk* realizada no dia 6 de julho de 2020, integrada na série *Católica Talks 2019-2020*, do *Católica Research Centre for the Future of Law*, sob o tema “Direito e Tecnologia”.

Em causa está um primeiro pequeno passo na feitura de um projeto individual de publicação de monografia, subordinada ao título, ainda provisório, *De natura personae et machinae – ou a Inteligência Artificial e a possibilidade de imputação jurídica individual destituída de reconhecimento moral*.

A apresentação foi seguida de comentário do Professor Doutor GONÇALO ALMEIDA RIBEIRO de texto bem mais longo do que aquele que se apresenta em baixo, incompatível que se tornava com uma curta apresentação. Agradeço-lhe, penhoradamente, ter aceitado o desafio. Gesto, entre tantos outros, de uma amizade de que me sinto todos os dias tributário e grato. Bem-hajas.

Porque de amizade se fazem os dias nesta casa, agradeço ainda de forma sentida o generoso convite da Professora Doutora ELSA VAZ DE SEQUEIRA, cocoordenadora do nosso centro de investigação, o apoio de sempre do Dr. TITO RENDAS e a liderança notável do Professor Doutor HENRIQUE SOUSA ANTUNES que, em boa hora, criou e dinamizou o grupo de investigação interdisciplinar *Direito e Inteligência Artificial*. Sem a sua iniciativa, não teria tido o atrevimento de me aventurar neste campo. Mas, sobretudo, sem a sua iniciativa, não teria a academia portuguesa beneficiado de uma das iniciativas mais inovadoras e fundamentais da sua história recente.

A apresentação mantém o registo oral e direto, falho, por isso, em rigor linguístico e em adequadas referências bibliográficas, apenas compatíveis com um texto pensado, de raiz, para reprodução escrita.

Comecemos, pois.

---

\* Professor Auxiliar da Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa.

1. O objeto imediato da nossa atenção centra-se em máquinas, programas informáticos e utilizações dotadas de *inteligência artificial*, com particular incidência para aqueles em que o grau de autonomia é determinado por uma capacidade de decisão independente e dotado de capacidade de aprendizagem, a um nível de *deep learning*.

Aqui ganhará importância particular a consideração de veículos autónomos de nível 4 e 5, armas autónomas e de ferramentas preditivas de nível de risco de reincidência, em particular quando dotadas de autonomia na determinação de natureza e medida concreta da pena.

Quanto a estas últimas, mencionamos, na qualidade de precursores daquele grau de autonomia, programas como o *COMPAS*, o *LSI-R*, o *VRAG*, o *UCCI* e o *ORAS*. Todos acrónimos de instrumentos informáticos de antecipação de risco de reincidência de um condenado em processo penal. Correspondendo a exemplos de aplicações informáticas de “predição” de *recidivism risk*, dependentes de *actuarial-meaning statistically derived-information*.

Oferecidos hoje como ferramentas de apoio à decisão judicial, não se trata ainda de programas a quem se atribui a capacidade de decisão autónoma. Trata-se, no entanto, de um grau de autonomia de que não fazem uso por lhes não ser atribuído, pois que a capacidade, essa, poderá já estar ao seu alcance.

No estado atual, no entanto, em causa está, em qualquer desses instrumentos de *predição* a pretensão de previsibilidade de comportamento futuro e, sempre, de modo inevitável, a aceitação de um juízo de probabilidade, como critério e fundamento da limitação da liberdade física do condenado.

A autonomia, a possibilidade de imputação e os termos desta em qualquer das máquinas, programas e utilizações serão, então, problematizados em razão da particular incapacidade de reflexão judicativa moral do objeto decisor – *i.e.*, do artefacto dotado de *inteligência artificial*.

E a pergunta impor-se-á, debruçando-se ela sobre a possibilidade de imputação jurídica individual destituída de reconhecimento moral.

Em causa está, por ora, um esforço apenas inicial na sua formulação e na tentativa de resposta. Não mais. Deixaremos para *outras calendas* uma nova investida, indicada acima na forma, ainda que não no fôlego e no calendário, que à questão e à procura de uma resposta regresse com maior ambição.

2. Começo pela crítica a uma abordagem – praticamente exclusiva – na consideração da *inteligência artificial* e dos seus artefactos: a do narrador onisciente, que olha de fora, ficciona uma perspectiva desinteressada e não interferente.

Em causa está o persistente elogio das capacidades das máquinas e das suas capacidades e o esgotar dos méritos da dita naquilo que pode oferecer, em eficácia, na realização de uma particular utilidade.

Atente-se no impacto dessa abordagem de narrador onisciente na utilização de armas autónomas. A constante menção do que estas oferecem em utilidade não esconde, antes coloca a nu, uma particular forma de indignidade. Não está propriamente em causa a indignidade de morte por uma máquina, mas a indignidade de uma abordagem que se fixa na eficácia: mais eficaz na escolha do alvo, mais rápido no efeito letal. E a indignidade que a isso confina a relevância discursiva de um problema que, a isso reduzido, deixa de o ser – de *o* ser relevante e de *o* ser problema. E a que preço. Aquele da expulsão da equação do que *os* tornava relevante e problema: da *humanidade* que se arranca do coração da pergunta e que transforma vítimas em alvos (apenas), pessoas em (meros) corpos.

E veja-se o impacto desta constatação nos programas de predição de reincidência: não interessa a pessoa, basta a eficácia do juízo de probabilidade. Se é eficaz no juízo estatístico de probabilidade de reincidência – o que quer que isso seja, seja como for que isso se meça – é isso epistemicamente suficiente.

E assim se abandona o princípio da *pessoalidade* das penas. Afirma-se a *autossuficiência* epistémica fundada em e reduzida a um mero juízo de probabilidade. E aceita-se, como inevitável, a desconsideração do princípio *in dubio pro reo*. Do mesmo passo que se abandona uma conceção indeterminista da ação humana. Aceite que, evidentemente, se torna a suficiência de um determinismo estatisticamente plausível e acriticamente aceite.

Associado à conhecida perpetuação e promoção do modelo de realidade social assente nos preconceitos e assimetrias que a caracterizam, sintetizado no conhecido risco de *bias*, imprime o termo o legado de um quadro epistémico caótico que, à ilimitada pretensão de eficácia, faz corresponder, na proporção exatamente inversa, o esquecimento de qualquer dimensão de humanismo.

Desse ponto de vista e em forma de relato, defendo eu, perde-se a específica perspectiva do humano e do que, por via dela, se pode compreender em sentido associado a cada história e à ação que, apenas dessa outra perspectiva, se pode em cada história individual entrever.

Notarei que é na própria ciência que essa outra perspectiva desponta e a aproxima do que na filosofia e na literatura já nos tem sido há muito proposto (e ignorado).

Lançar-me-ei, por isso, na procura de uma nova perspectiva e no esforço que ela impõe de reconsideração do espaço e do tempo. E do que ela autoriza no desvelar de uma *vida qualificada* no preciso sentido que AGAMBEN nos propõe.

Pelo meio, notarei, nesta sede ainda de forma muito breve e embrionária, as consequências precisas que resultam das insuficiências da *inteligência artificial*.

O caminho será heterodoxo. Começamos pela literatura, de entre ela religiosa e teológica.

Voltamos, então, à perspectiva do *narrador*. Aquela que nos é invariavelmente apresentada quando em causa está a *inteligência artificial* e, assim, as máquinas, *gadgets* e *gizmos* que tudo sabem fazer, mas que, sobretudo, quem as descreve, sabe exatamente o que sabem e não sabem fazer. Essa perspectiva, dizíamos, é a do narrador omnisciente.

Em causa está um olhar de fora, que olha sobre uma realidade à sua frente, de uma realidade sempre externa.

Aquela com TOLENTINO MENDONÇA, a propósito da períclope lucana *Lc 7,36-50* que acompanharemos, de ora em diante, de perto:

“Numa primeira abordagem a este episódio lucano, ressalta o papel do narrador, omnisciente, colocado numa posição de transcendência em relação ao universo do relato: é ele que descreve o exterior e o interior das personagens, o espaço preciso que ocupam, geográfico e moral, as suas acções e os seus pensamentos.”<sup>1</sup>

O narrador, neste passo, tudo parece conhecer e tudo parece dar-nos a conhecer. Conhece mesmo o mundo interior do anfitrião, o fariseu Simão. Sabe e dá-nos a conhecer o que Simão pensa, mas não diz, quando uma mulher irrompe por sua casa e banha com lágrimas os pés do seu convidado, Jesus: «Este, se fosse profeta, saberia quem e de que género

---

<sup>1</sup> MENDONÇA (2015), p. 31.

é a mulher que lhe toca, porque é uma pecadora» (*Lc. 7,39*). De uma perspectiva se trata, mas de uma perspectiva que não é a perspectiva humana.

Mas o que é isso de um olhar humano, de uma perspectiva que leve implicada a sua marca, exige, de novo e de modo pleonástico, um olhar a partir de dentro? De um olhar que nada promete em alcance e esclarecimento, mas que, por via dele, desafia e transforma a perspectiva do *narrador*?

Regressados ao ponto de partida, com o Autor citado, fica a pergunta “de quem é o olhar que vê aquilo que o leitor vê?”. Colocada a questão, “vamos encontrando respostas diferentes”<sup>2</sup>.

### 3. *De quem é o olhar que nos dá a ver aquilo que cada um vê?*

Numa primeira análise, com TOLENTINO MENDONÇA e sustentados no passo de *Lc 7,36-50*, a primeira resposta parece ser: o do narrador. E parece ser a resposta certa, dada “a amplidão de conhecimento que ele manifesta”<sup>3</sup>. Na verdade, com o Autor citado, “o ver e o saber do narrador são mais completos que o do narratário”<sup>4</sup>. Na perícopie lucana que suscita a afirmação do Autor, mas também, atrevemo-nos, no contexto que aqui nos traz, “o olhar que temos da situação assemelha-se a um voo completo sobre a realidade, onde nada nos pode escapar”<sup>5</sup>.

E, no entanto, como veremos, o olhar do narrador não é o de um “casual e descomprometido espectador”<sup>6</sup>. Antes, como chave possível para um ponto de saída que nos devolve o ponto de vista daquele que busca, “começa-se por mostrar o que ‘se pode ver’ para, só depois, revelar ‘o sujeito que vê’”<sup>7</sup>.

E começa o olhar humano. A específica experiência que o caracteriza e, na marca da sua presença, o distingue.

Assim naquele passo lucano e especificamente no v. 39:

Inicia-se esse olhar especificamente humano no preciso momento em que Simão é interpelado.

“Vês esta mulher?”

Temos o emprego de um verbo ligado à visão.

<sup>2</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>3</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>4</sup> Idem, p. 32.

<sup>5</sup> Idem, p. 31.

<sup>6</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>7</sup> Idem, p. 32.

Na elicitação dos sentidos que faltam no sujeito de *inteligência artificial* – notado como óbice à sua compreensão técnica –, mais que esse óbice técnico, denota essa muito outra falta. A de perspectiva. A do olhar do sujeito.

Se voltarmos ao passo lucano, Simão, o fariseu, vale aqui no lugar de qualquer um. De novo, em citação quase integral, à volta do mesmo episódio, TOLENTINO MENDONÇA:

“O ‘sujeito que vê’ é Simão e nós leitores não fazemos outra coisa que seguir o itinerário do seu olhar. Mas não um olhar qualquer.”<sup>8</sup>

E nota “a passagem do relato externo para o relato interno que este versículo, com o monólogo íntimo da personagem, introduz, atesta”, como se adianta acima, “que o olhar em causa não o é de um casual e descomprometido espectador, mas”, como chave de leitura fundamental, “o olhar que expressa uma posição afectiva, ideológica e moral”<sup>9</sup>.

“Vês esta mulher?” E assim, de novo, Simão, num “regresso ao que ele viu para que veja outra coisa”<sup>10</sup>. Um regresso “a quem pensa que vê e a fazer-lhe ver, naquilo que ele pensa que vê, o que ele não vê”<sup>11</sup>.

E naquela linguagem de sentidos, a experiência especificamente humana. E nela, a das emoções.

Pelo que, no fim, fica a possibilidade *experiência* – humana, por definição, apenas acessível a humanos e à sua capacidade de *com-preensão* no aberto.

Funda-se ela na linguagem dos sentidos.

4. E nessa linguagem de sentidos – dos cinco sentidos –, o paladar:

a. Assim PROUST, em passo nosso noutra sede a que regressamos agora<sup>12</sup>, na sua conhecida descrição da degustação de uma madalena:

“Et tout d’un coup le souvenir m’est apparu. Ce goût c’était celui du petit morceau de madeleine [...] Et dès que j’eus reconnu le goût du morceau de madeleine trempé dans le tilleul que me donnait ma tante [...], aussitôt la vieille maison grise sur la rue, où était sa chambre,

<sup>8</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>10</sup> Idem, p. 33.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>12</sup> MARQUES (2016), pp. 579 e ss.

vint comme un décor de théâtre [...] et tout Combray et ses environs, tout cela qui prend forme et solidité, est sorti, ville et jardins, de ma tasse de thé.”<sup>13</sup>

Narrando a ativação da recordação, a partir da ativação do palato, relata o Autor o modo como, por via dela, se vê recuar até ao momento da infância.

Já, por outro lado, a observação visual, nota, nada estimulara em recordação: “La vue de la petite madeleine ne m’avait rien rappelé avant que je n’y eusse goûté.”<sup>14</sup>

De tomada de consciência se trata aí e do que na *consciência* está implicado na convocação de *memória*, remota na sua origem e constitutiva na sua fonte de identidade, assim como na convocação de uma história de vida, por via do desencadear de uma emoção, e assim na precisa medida em que confere sentido ao sentimento gerado pela ativação do gosto ou do cheiro. Magistralmente, PROUST:

“Mais, quand d’un passé ancien rien ne subsiste, après la mort des êtres, après la destruction des choses, seules, plus frêles mais plus vivaces, plus immatérielles, plus persistantes, plus fidèles, l’odeur et la saveur restent encore longtemps, comme des âmes, à se rappeler, à attendre, à espérer, sur la ruine de tout le reste, à porter sans fléchir, sur leur gouttelette presque impalpable, l’édifice immense du souvenir.”<sup>15</sup>

O sujeito que vê, *vê num* verbo ligado ao paladar.

b. Mas também a audição:

Na boca de Viola, o encanto pela música que lhe é dada a escutar por Orsino, seu amado que olha e *não vê* quem *ele/a* é:

“It gives a very echo to the seat  
Where Love is throned.”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> MARCEL PROUST (1998), p. 47.

<sup>14</sup> Idem, *ibidem*, p. 46.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>16</sup> SHAKESPEARE, *Twelfth Night*, II, 4.

E, aí, pela mão de SHAKESPEARE, em *Twelfth Night*, ouve com a alma de que fala PROUST.

c. E a visão:

Aquele preciso olhar em que MOZART confia para acordar o sentido e a atenção de Idomeneo:

“Volgi intorno lo sguardo, oh sire, e vedi”<sup>17</sup>

Olha à tua volta, olha para o teu povo e vê.  
E o ver com o olhar que também não é o da mera visão.

d. E o olfato:

E o encerramento em si mesma de Lady Macbeth e a memória dos ausentes, em particular de Duncan e do trágico destino que lhe impôs *per propria manu*. Assim, de novo voltando ao que, noutra contexto e de outro modo, havíamos referido<sup>18</sup>:

“Here’s the smell of the  
blood still: all the perfumes of Arabia will not  
sweeten this little hand. [...]”<sup>19</sup>.

E o cheiro como modo – que todos, de imediato, reconhecem – de retratar o horror e a culpa.

Apesar da loucura que parece tomar o seu espírito, a causa da sua aflição está, no entanto, bem presente e é conhecida da personagem. A lucidez essa, que se insinua na forma de um persistente odor que não a deixa e não a liberta da obrigatória expiação, não mais assomará em Macbeth, em forma de tomada de consciência que essa expiação aceite em consideração. A loucura da protagonista de SHAKESPEARE faz as vezes do Fausto de GOETHE que, amedrontado, se fecha em casa. A culpa, em *Fausto*, esgueira-se por baixo da porta e entra em casa. Como PLATÃO, em *Hípias Maior*, impõe-se como o amigo que nos visita, quando estamos sozinhos. A loucura de Macbeth impede a lucidez.

<sup>17</sup> MOZART, *Idomeneo*, VI, 23.

<sup>18</sup> MARQUES (2016), pp. 504 e ss.

<sup>19</sup> SHAKESPEARE, *Macbeth*, V, 1.

Mas a loucura vale também no sentido oposto. Como momento de lucidez. De epifania. Em que a tomada de consciência, qual primeiro momento em que o protagonista, lúcido, cai em si, requesta um momento de alienação da realidade. A lucidez apenas se torna possível por via da loucura. Sem que aí se encontre qualquer paradoxo.

Assim, como exemplo disso, naqueloutra cena revelada, pela pena de JORGE AMADO, no pensamento do jagunço Damião quando se apresta a liquidar mais uma vítima e que o leva, pela primeira vez, a falhar o tiro.

Esse momento nos interessa. Um de que qualquer um é capaz, em qualquer estado de consciência: mesmo um analfabeto, até aí irrefletido, Damião. Até aí assassino a soldo, um jagunço – e, assim, aparentemente cristalizado na sua definidora e identitária brutalidade. E assim, no relato de JORGE AMADO, já referido por nós anteriormente e a que voltamos agora, de modo não totalmente coincidente<sup>20</sup>:

Atormentado pelas perguntas que ouvira a Sinhô Badaró dirigidas a outro jagunço “tu acha bom matar gente? Tu não sente nada? Nada por dentro?”

E agora na tocaia, quando se preparava para matar Firmo, uma ideia irrompera, num primeiro momento, enquanto mera conjectura – “E, de súbito, a ideia aterradora cortou a sua cabeça: e se dona Teresa estivesse prenhe, um filho na barriga? [...] Ia nascer sem pai, o pai teria ficado sob a pontaria do negro Damião...”

“E se estremece todo, seu enorme corpo de gigante.”

“Está vendo o rosto de dona Teresa [...] antes era o luar, alvo de leite, se derramando sobre a terra. Virou dona Teresa, de rosto branco e aflito, de rosto aberto numa surpresa trágica: estava esperando o marido para o amor; ele chegava morto, uma bala no peito. Do chão ela olhava para o negro Damião. Está pedindo que ele não mate Firmo, pelo amor de Deus ele não mate... No chão de luar o negro vê perfeitamente visto o rosto de Teresa”

“[...] a mata se sacode em riso” e “a risada vem do chão, vem da mata, da estrada, do céu, de toda a parte, todos estão dizendo que ele tem medo, que ele é um medroso, um cagão [...] a mata inteira ri dele, a mata toda grita aquelas palavras, a mata toda aperta seu coração, dança na sua cabeça”

“e se não matasse Firmo?”<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> MARQUES (2016), pp. 505 e ss.

<sup>21</sup> AMADO (1942).

E, de novo, naquela linguagem de sentidos, a experiência especificamente humana. E nela, a das emoções.

Por isso, ali, uma arma autônoma nunca falharia o tiro. Isso pode ser afirmado sem qualquer sombra de dúvida. E nisso está a indignidade.

Aquela precisa indignidade a que nos referimos acima e a que voltaremos.

5. A possibilidade mesma, em PROUST, de uma experiência de sentido, na aparência vulgar – o degustar de uma madalena –, iluminar uma vida inteira, permitindo *ver* o que a torrencial recordação permite e, levado na surpresa dessa torrente, *ver-se a si próprio*, porventura, alimenta a resposta de ARENDT à observação de BAMB (médico do exército alemão, nas suas memórias e que, nestas, insistentemente procura distanciar-se, enquanto oficial da *Wehrmacht*, dos *eles*, aqueles pertencentes às S.S.):

– Para quê resistir quando estamos condenados ao anonimato?

– Porque nesses momentos, os raros que resistem, *tornam este mundo digno de habitação humana*.

Atentemos neste ponto com mais vagar.

A ele voltamos, de novo, partindo do que, noutra lugar, já notáramos<sup>22</sup>.

Qualquer pessoa anônima, diz BAMB, que tenha ousado sofrer a morte em vez de ter tolerado silenciosamente o crime, “teria sacrificado a sua vida em vão”<sup>23</sup>.

Enquanto a eficácia fosse o fundamento – aquele de BAMB – nada mais, assim nos parece, seria de ver no *ato condenado ao anonimato* que o desespero lembrado por WILFRED OWEN, durante a I Guerra Mundial, na sua conhecida abertura ao seu *Anthem for Doomed Youth*, “*what passing bells for those who die as cattle? [...]*”<sup>24</sup>.

Sem publicidade, resistência ou infortúnio de um soldado *ver-se-iam* assimilados a mero desperdício – já agora nas palavras de outro poeta contemporâneo daquele “*Waste of Muscle / Waste of Brain / Waste of Patience / Waste of Pain [...]*Waste of Glory / Waste of God/ War! [...]”<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup>

<sup>23</sup> BAMB, *op. cit.*, *apud* ARENDT (1963), p. 232.

<sup>24</sup> OWEN (1983), p. 99.

<sup>25</sup> STUDDERT-KENNEDY (“*Woodbine Willie*”) (2006), p. 33.

Porém, tomada a perspectiva do sujeito, o olhar de quem *vê* com a alma, por via dos seus sentidos, ganha significado pleno o que diz ARENDT: naqueles momentos raros em que, como foi referido, toda a outra gente se deixa arrastar sem pensar pelo que toda a gente faz e crê<sup>26</sup>, “os que pensam são retirados da invisibilidade (*drawn out from hiding*)”<sup>27</sup>. O facto de se recusarem a aderir “coloca-os em evidência (*is conspicuous*)”<sup>28</sup>.

E essa recusa de adesão, nesses momentos raros, “torna-se, *por isso*, uma forma de ação”<sup>29</sup>.

Pelo que quando diz, “politicamente falando”, sob condições de terror “a maior parte submeter-se-á (*will comply*), *mas algumas pessoas não o farão (will not)*”<sup>30</sup> e “‘poderia ter ocorrido’ na maior parte dos lugares, *mas não aconteceu em todo o lado*”<sup>31</sup>. Pelo que, acrescenta, “falando humanamente, não mais é exigido e não pode razoavelmente ser exigido para que este planeta se mantenha um lugar digno para habitação humana (*fit for human habitation*)”<sup>32</sup>. Apenas isso – não mais se pode exigir – sintetiza, no mundo, a condição para “habitação humana”.

Em momentos assim – precisamente nesses momentos –, diz, “o pensamento deixa de ser uma questão marginal em matérias de política”<sup>33</sup>, pois esse facto, essa recusa em aderir, põe-nos em evidência e torna-se, como referido, em “forma de ação”<sup>34</sup>.

Forma de *ação* na precisa medida em que se mostra carregada do que melhor a caracteriza em afirmação de individualidade, cumprindo-se no mesmo campo em que a linguagem desafia o agente na sua identidade e o confronta com *quem* ele é.

Enfim, a recusa em aderir coloca-os em evidência, por, nesses momentos, *se traduzir* numa forma de *ação*. E esse é o significado *político* do ato de recusa.

Por isso, a linguagem de sentidos, interpelante de emoções projeta-se, em desafio de significado, bem para lá do espaço de solipsística *re-compreensão* do sujeito, e desafia-o no campo preciso da sua responsabilidade

---

<sup>26</sup> ARENDT (1971a), p. 188.

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>29</sup> Idem. Itálico nosso.

<sup>30</sup> ARENDT (1963), p. 233.

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>32</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>33</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>34</sup> Idem. Itálico nosso.

perante os outros. Deixa de ser uma experiência de mera introspeção que se esgota numa dimensão de ipseística epifania. Antes, autorrevelatória que possa ser, é o espaço de exigência perante os outros que assoma, na forma de vozes – de outros – que atormentam.

Assim em *Ricardo III*:

“What do I fear? Myself? There’s none else by.  
Richard loves Richard; that is, I am I.  
Is there a murderer here? No-yes, I am. Then fly. What, from myself? [...] ]  
I am a villain; yet I lie, I am not.  
Fool, of thyself speak well. Fool, do not flatter.  
My conscience hath a thousand several tongues,  
And every tongue brings in a several tale, [...]”<sup>35</sup>

Pelo que, se falamos da linguagem dos sentidos e da experiência especificamente humana e nela, da das emoções, ressalta sobretudo, a inusitada ausência delas, quando delas e apenas delas se esperava ter notícia. E o valor dessa ausência.

Assim, *contra* Damião, que da emoção faz nascer a metamorfose interior, Cláudio, ao saber da morte de Messalina, nas palavras de TÁCITO:

“Cláudio ainda se encontrava no banquete quando lhe disseram que Messalina estava morta, sem que lhe dissessem se fora por própria mão, se por mão alheia. Nem ele perguntou, mas pediu o cálice e terminou o repasto como habitual. Nos dias que se seguiram, não mostrou sinais de ódio ou de alegria, de ira ou de tristeza, numa palavra, de nenhum afeto humano (*ne secutis quidem diebus odii gaudii, irae tristitiae, ullius denique humani adfectus signa dedit*), fosse quando olhava para os acusadores triunfantes [de Messalina] ou para os seus filhos em pranto (*non cum filios maerentis*). O Senado ajudou ao seu [de Cláudio] esquecimento (*iuvitque oblivionem eius senatus*) ao decretar que o nome e as efígies dela fossem removidos de todos os lugares, públicos e privados. A Narciso foi votada a atribuição das insígnias de questor, uma insignificância (*levissimum fastidii*) para o orgulho de quem superou, no auge do seu poder, Pallas e Calisto.”<sup>36</sup>

<sup>35</sup> SHAKESPEARE, *Richard III*, V, 3.

<sup>36</sup> TÁCITO (*circa* 117 d. C.), XI, 38.

*Sguarda in torno, sire, e vede* e o necessário para que o interpelado se torne surdo a esse clamor: a obrigatória obliteração da memória. Como aquela *de praxe*, em TÁCITO, da memória da malograda Messalina.

Apagam-se as imagens, revê-se a história.

E nesse momento, feitores da história e seus atores, inventados à vontade do poder e de quem, porque o exerce, pode apagar o passado e forçar o presente a inventar o futuro, serão uns e outros, nem mais nem menos, que máquinas, medidos em função exclusiva da sua utilidade ao serviço do poder. Sem máquinas, entendidas enquanto engenhos e complicações, se inventara já então a *inteligência artificial*. *Artificial* porque despida de humanidade, colocada na forma de um molde apenas fisiologicamente humano. *Máquinas humanas*, apenas distintas das suas similares mecânicas e digitais em capacidade – sempre menor. Mas como essas, antes como agora, umas e outras *alike*, capazes de tudo.

6. Em causa está, por isso, a procura de uma *vida qualificada*. Resgatando-a onde e como seja possível entrevê-la no tempo e no modo de que é feito a experiência especificamente humana.

Mas como, precisamente?

O retorno à *inteligência artificial* e ao que ela permite em capacidade autoriza-nos esse regresso, precisamente, pela via da consideração dos *lugares inversos*.

Onde haja vida, biológica ou qualificada – nos sentidos de *Zoon* ou *Bios* propostos por AGAMBEN –, que se fale de morte.

Onde se fale de morte, que se pergunte pelo sentido daquilo que na tradição – em todas as tradições – se reserva a Deus: o *dar* a morte.

E aqui jogam as armas autónomas e a morte ditada por máquinas. Por armas autónomas, mas também por veículos autónomos. Também estas armas, nesse instante em que, decisões ditadas por programas desenhados de acordo com o *matrix* ditado em dilemas do *trolley*, autorizam a máquina a infligir a morte.

Não nos interessa, por ora, os detalhes do modo técnico que a inteligência artificial torna isso possível. E assim porque, se o esforço que nos traz por ora entretidos é o de pensar, não necessita ele de mais explicação técnica. Antes, a intuição basta para afirmar que a explicação dos detalhes algorítmicos envolvidos no modo como a máquina *dá* a morte, não nos dirá, menos ainda iluminará, sobre o significado envolvido em

cada morte por ela *dada*. Ou melhor, *não dada*, antes, mais propriamente, como dito acima, infligida.

Aqui, mais do que em qualquer outro domínio, reverbera verdadeiro, mesmo para aquele que nada saiba de filosofia, a afirmação de HEIDEGGER de que “a ciência não pensa (*Wissenschaft denkt nicht*)”.

Fixemos, por isso, o olhar no lugar inverso e no modo humano de ressentir o impacto da sua presença – da morte. Sempre particular. Sempre *desta/e*. Sempre do vazio que se instala quando se evola para sempre uma presença.

O retrato crente, que o é também do espírito humano e da sua história, empresta à morte a imagem. E da imagem da morte resgata a exigência de uma presença. Empresta, na verdade, a um nível de representação estético, a possibilidade mesma de uma presença que perdura *apesar de*.

Pois, se nada mais fosse...

Como explicar a reação de Myshkin que, na verdade, é a do próprio DOSTOIÉVSKI perante o Cristo sacrificado de HOLBEIN, em *O Idiota*?

Como explicar para além da inutilidade do sacrifício, a imagem final de Bobby Sands em agonia, representado por MICHAEL FASSBENDER, no filme *Fome (Hunger)*, de STEVE MCQUEEN?

Ou como algo mais que o sacrifício, a expressão pura de terror daqueles suplicantes, prestes a ser condenados, no *3 de Maio de 1808*, de FRANCISCO GOYA?

Toquemos nas imagens de HOLBEIN e de GOYA e na de FASSBENDER, no papel de Bobby Sands, pela câmara de MCQUEEN.

E neles os corpos.

Com AVITAL RONELL, sustentada na observação atenta de abordagem de DOSTOIÉVSKI à obra *O Corpo de Jesus Sacrificado no Túmulo*, de HOLBEIN, pelo olhar das personagens Myshkin, Rogozhin e Lebedev, no já mencionado romance *O Idiota*, nota que “para manter o corpo sacrificável (*to keep the body sacrificable*) DOSTOIÉVSKI teve de o proteger do esvaziamento de sentido (*emptying of sense*) induzido pela evacuação do sagrado (*evacuation of the sacred*), afastando o esgotamento de propósito (*depletion of purpose*) congruente com as degradações da pobreza, da fome, da deportação, da tortura, da privação, fealdade (*ugliness*), horror”<sup>37</sup>.

Mas perante o corpo nu, destruído e sem vida do Cristo de HOLBEIN, vale a afirmação de NANCY, citado pela Autora, no sentido de que “assim

<sup>37</sup> RONELL (2002), p. 189.

são os corpos sacrificáveis, sacrificados para nada”, de modo que, poderá não haver qualquer verdade a atribuir a este corpo, que não seja “aquela [verdade] que testemunha o nada do seu sacrifício (*that which speaks to the nothingness of its sacrifice*)”<sup>38</sup>.

No entanto (e contra, se bem nos parece NANCY), propõe RONELL que no corpo de Myshkin se afirma a possibilidade real daquela afirmação – de um corpo sacrificável. Fá-lo por via consideração da enfermidade de que Myshkin padece.

Aí, numa “expressão de singularidade insuportável (*an expression of unbearable singularity*), a doença continua a gerar sentido (*continues to produce sense*)”. E o facto de que “o seu corpo retém e persiste em fazer sentido”, afirma nele o “resíduo de sacrificabilidade”. A ponto de permitir afirmar que a doença de Mischkin “ainda o vincula ao sagrado” e de que o seu corpo “serve, provavelmente, como o último a ser capaz de ser sacrificado (*still capable of being sacrificed*)”<sup>39</sup>.

De modo que, ainda com RONELL, a representação do corpo de Cristo “sem a ascensão ou iconicidade de uma pretendida transcendência (*without the lift or iconicity of intended transcendence*)” determina que, a partir de agora, “corpos despojados de simbolismo em sentido descendente (*trickle-down symbolism*) terão de ser inflados (*inflated*), prosteticamente amplificados, melhorados por via de esteroides, ‘construídos’ e polidos, bionicamente assegurados, drogados e ‘medicados’, clonados, re-feitos (*remade*)”. *Tecnocorpos (tecnobodies)* ou *réplicas (replicants)* – todas expressões de RONELL – serão feitos para substituir “o corpo perdido [dotado] do traço divino (*the lost body of the divine trait*) – aquele corpo que podia ainda ser sacrificado”.

Pela que a visão de DOSTOIÉVSKI, de novo no regresso a *O Idiota*, do apocalipse, ora rebatizado na fórmula sintética de “domínio tecnológico (*technological dominion*)” se vê agora transcorrida, pela voz de Lebedev, na invocação do crescimento das linhas de caminho de ferro e na distribuição de novos conectores assegurada por tecnologias ainda mais novas. Todos, numa palavra final da Autora, servindo “como instigadores do insacrificável (*instigators of the unsacrificable*)”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> JEAN-LUC NANCY, “La douleur existe, elle est injustifiable”, in *Revue d’Éthique et de Théologie Morale* 95 (Décembre 1995), pp. 91-95, *apud* RONELL (2002), p. 189.

<sup>39</sup> RONELL, *cit.*, p. 188.

<sup>40</sup> *Idem, ibidem.*

7. Assim, como momento de “denúncia” mais detida, cabe agora tocar na consideração do que, nesses engenhos de *inteligência artificial*, está envolvido em termos de *reconhecimento*. Ou antes de falta dele.

Do que se trata é do instrumento ou ferramenta útil/necessária, no contexto da estrita realidade em que ganham “vida”: o do labor/trabalho.

Atentarei, então, se bem que, nesta sede, de forma breve e incompleta, nas limitações que, precisamente a esse nível de reconhecimento, estão envolvidas nessa forma limitada e insuficiente de reconhecimento moral.

Na consideração de máquinas dotadas de *inteligência artificial* temos um recuo: aquele da sua consideração no estrito campo do *trabalho*. E deste enquanto *instrumento* de satisfação de necessidades, esgotando-se num processo lógico marcado pela utilidade. Produto, por isso, de uma *fabricação* que tudo reduz a instrumento à disposição.

A pergunta que fica, no final, é se, perdida outra dimensão que vá além do *trabalho*, do *instrumento* e da *fabricação*, a máquina autônoma – dotada de *inteligência artificial* –, no domínio de fabricação em que se vê gerada e dentro de cujos limites se vê entendida, traduz e reduz todos a *instrumentos* de que a máquina pode dispor e de que dispõe no seu ato autônomo de decisão.

Assim nas armas autônomas e nos carros autônomos, nas decisões próprias dos dilemas de *trolley*. Assim ainda nos programas de predição de reincidência, em decisões de condenação e determinação de pena por cálculo de probabilidade de reincidência.

Detenhamo-nos, então, na consideração que está em causa na consideração do *trabalho/labor*, do *instrumento/ferramenta* e da *fabricação*, na compreensão do *mundus* e da *polis*.

No seio de realidade do *trabalho/labor*, do *instrumento* ou *ferramenta* e do *produto*, a máquina dotada de *inteligência artificial* não se apresenta, apenas, enquanto mero objeto apto à satisfação de necessidades. Antes, na sua relação com o sujeito que dele faz uso, além da estrita dimensão de utilidade, uma outra experiência se perspetiva que se projeta para além da possibilidade da consideração daquela máquina como mero *produto* do *trabalho/labor* humano e *instrumento* para a satisfação imediata de necessidades, motivadas por um sentimento de carência.

Se procurarmos o apoio de HEGEL, aqui num dos seus escritos de juventude de Jena, em particular no seu *Realphilosophie*, de 1805/1806,

e ajudados pela interpretação que dela é feita por HONNETH<sup>41</sup>, mediado numa consciência de um “sentimento de *uma* carência”<sup>42</sup>, o facto do trabalho/labor produz objetos que, por meio do uso de instrumentos, se torna “obra (*Werk*)”. Ou seja, neste sentido, presente aos olhos do sujeito, a “obra (*Werk*)”, como produto da sua atuação, torna acessível à inteligência a “consciência da sua atividade (*die Bewubtsein ihres Tuns*)”<sup>43</sup>. É, pois, essa tomada de consciência, enquanto forma de autoconsciência, momento simultâneo de tomada de consciência da realidade. Sendo que, o “conteúdo como tal” da realidade é “constituído por via disso”<sup>44</sup>; da “obra (*Werk*)”.

E isto, porque, na voz de HONNETH, “no decurso do seu trabalho, o espírito subjetivo toma conhecimento de si próprio, apenas como uma “coisa’ atuante (*als ein tätiges ‘Ding’*) – ou seja, como um ser que ganha a sua capacidade para a ação, apenas quando se adapta à causalidade natural”<sup>45</sup>. Daqui decorrendo que “essa experiência esta longe de ser suficiente para o desenvolvimento de uma consciência de si mesmo como uma pessoa jurídica”<sup>46</sup>.

Contudo, a autocompreensão exigida na consideração do sujeito como pessoa jurídica impõe que, pelo menos, este “aprenda a compreender-se a si mesmo como um ente intersubjetivo (*als intersubjektives Wesen*), existindo ao lado de pessoas com pretensões concorrentes (*konkurrierenden Ansprüchen*)”<sup>47</sup>. Impondo-se, por isso, quando se assuma o encargo de se compreender a constituição da consciência individual do Direito, que é a própria relação prática do espírito subjetivo com o mundo que tem de ser projetada para uma outra dimensão.

Bastando-se o trabalho a si mesmo nesta dimensão – individual, isolada –, em causa está um momento de autoconsciência que fica ainda aquém do que se exige como elemento determinante para a compreensão de pessoa de direito. O sujeito, aqui, é apenas dado a si próprio reificado no objeto da sua atuação.

Em causa, no Direito, está já, no entanto, a necessidade da inter-relação e da autoconsciência construída nesse contexto inter-relacional.

---

<sup>41</sup> HONNETH (1992), pp. 54 e ss., em particular, pp. 58 ss.

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>43</sup> HEGEL (1805-1806), p. 196.

<sup>44</sup> HEGEL, *ibidem*.

<sup>45</sup> HONNETH (1992), p. 61.

<sup>46</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*.

Se, no labor/trabalho, o ego é sempre dado a si próprio no objeto que reifica o sujeito da atuação, como produto do seu desejo/vontade/ímpeto, falha aqui o encontro com “o desejo que lhe é estendido pelo outro”<sup>48</sup>, falhando, do mesmo passo, a possibilidade de se experimentar a si próprio como a mesma subjetividade vital desejosa e desejanste que é o outro<sup>49</sup>. Em causa estando a “reciprocidade do conhecimento de si próprio no outro (*in der Reziprozität eines Sich-im-anderen-Wissens*)”<sup>50</sup>. E que se desenvolve como uma relação de amor genuíno na medida em que possa tornar-se conhecimento intersubjetivamente partilhado por parte de ambos<sup>51</sup>.

Funda-se aqui a *confiança* que o outro é para mim<sup>52</sup>. E desta ideia de relação de conhecimento de si próprio no outro, deriva HEGEL, pela primeira vez, o conceito de *reconhecimento*<sup>53</sup> – em nota de margem, como refere HONNETH, “nas relações de amor o ‘eu natural não cultivado’ é reconhecido”<sup>54</sup>.

E é verdade que, no contexto da relação fundada nos termos do amor, quando eu “não reconheço o meu parceiro na interação como sendo um certo tipo de pessoa, então não posso também, na reação dele, ver-me reconhecido como esse tipo de pessoa, pois a ele foram negadas por mim todas as características e capacidades, que eu espero ver pelo outro plenamente afirmadas em mim”<sup>55</sup>.

Ora, é num momento ainda anterior e não necessitado de um compromisso que depende em absoluto de um exercício absoluto e ineliminável de liberdade – que é, por definição, o amor – que HEGEL identifica esse *reconhecimento*. Enquanto possibilidade, sim, mas, sobretudo, enquanto compromisso, como momento fundacional do direito e de uma pretensão exigível que, nesse momento, qualifica, do mesmo modo os sujeitos da relação. Qualificando-os, e assim à ideia mesma de *pessoa de direito*, em dignidade.

Fazendo-o na linguagem de sentidos, marca da experiência precisamente humana, que o é das emoções, engenhos e artefactos, *bots* e *gizmos*, falham

<sup>48</sup> Idem, p. 62.

<sup>49</sup> Idem, p. 63.

<sup>50</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>51</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>52</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>53</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>54</sup> Idem, pp. 63 e 64, citando HEGEL, *op. cit.*, p. 202, nota 1.

<sup>55</sup> Idem, pp. 64 e 65.

nesse preciso campo essencial. E assim falhará sempre uma pretendida reificação do sujeito – de cada um de nós – em *inteligência artificial*. Aí, em todas as formas e complicações, a máquina autónoma não é senão um *avatar* que, nem na capacidade de computação, se assemelha ao humano – tão maior o é naquela do que em qualquer espécime deste.

E onde tudo falha em reconhecimento, porque no domínio da fabricação / do trabalho nos encontramos, não apenas instrumento se torna a máquina, mas a instrumentos todos reduz, porque de todos a máquina pode dispor e dispõe no seu ato autónomo de decisão.

E nela, *nas suas* – mecânicas – *mãos*, não seremos mais que ela – máquina. Na verdade, *nas suas mãos*, seremos menos. Nem objetos, que a utilidade empreste um *modicum* de “valor”, seremos. Menos seremos, porque *nessas mãos* corpos não passaremos. Corpos apenas.

Ora, a isso reduzidos, não somos.

Mas o que é ora dito, em forma conclusiva que se apresenta, propõe-se ainda a demonstração. Assim faremos... mas não agora. Antes sim, noutro modo e noutra forma.

## Bibliografia

- AMADO, Jorge, *Terras do Sem-Fim*, 2.<sup>a</sup> edição (do original de 1942), Edição Livros do Brasil, Lisboa, s.d.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann in Jerusalem – A report on the Banality of Evil*, Penguin Classics, Nova Iorque, reedição do original de 1963, 2006.
- ARENDT, Hannah, [1971a], “Thinking and moral considerations”, in HANNAH ARENDT, *Responsibility and Judgment*, edição e introdução de JEROME KOHN, Schocken Books, 2005, reimpressão do original de 1971, pp. 159 a 189.
- HEGEL, Wilhelm Friedrich, “Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-1806)” in ROLF-PETER HORSTMANN (ed.), *Jenauer Systementwürfe*, III, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1987.
- HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
- MARQUES, Pedro Maia Garcia, *Da Culpa Individual no Direito Penal – Contributo para a Procura de uma Adequada Justificação Material Ético-Individual do Juízo de Culpa Jurídico-Penal*, dissertação de mestrado, inédito, Lisboa, 2004.
- MARQUES, Pedro Maia Garcia, *O Juízo Crítico da Culpa*, dissertação de doutoramento, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Direito, Escola de Lisboa, Lisboa, maio de 2016.
- MENDONÇA, José Tolentino, *A Construção de Jesus – A Surpresa de um Retrato*, Paulinas Editora, Prior Velho, 2015.

- OWEN, Wilfred, “Anthem for Doomed Youth”, in JON STALLWORTHY, *The Complete Poems and Fragments of Wilfred Owen, Volume I – The Poems*, Chatto & Windus, Hogarth Press and Oxford University Press, Oxford, 1983.
- PROUST, Marcel, *À la Recherche du Temps Perdu, I – Du côté de chez Swann*, Collection Folio Classique, Gallimard, edição estabelecida sob a direção de JEAN-IVES TADIÉ, prefácio de ANTOINE COMPAGNON, 1998 (primeira versão publicada sob este título em novembro de 1913 pela editora Grasset. Reeditado pela editora Gallimard em 1919 com algumas correções e alterações, sob a direção de JEAN-IVES TADIÉ, para a edição da “Bibliothèque des Pleiades”, da responsabilidade da editora mencionada. Texto citado corresponde a esta última edição que, no formato Folio Classiques, é publicado em primeira edição em 1988. Prefácio e *dossier* constantes da edição citada de 1989).
- RONELL, Avital, *Stupidity*, University of Illinois Press, Chicago, 2002.
- STUDDERT-KENNEDY, George (“Woodbine Willie”), “Waste”, in *The Unutterable Beauty – The collected poems of G. A. Studdert-Kennedy (Woodbine Willie)*, Digory Press, Three Rivers, 2006.
- TACITUS, *Annales*, Livros I a XI, Edição bilingue latim e francês, Editado e traduzido por PIERRE WUILLEUMIER, Societé d’Édition “Les Belles Lettres”, 2.<sup>a</sup> edição, original *circa* ano 117 d. C., 1978.