


Dossiê: Ética e Integridade, Inteligência Artificial, Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) e desinformação nas pesquisas em Humanidades

A técnica e o corpo: reflexões sobre a inteligência artificial generativa na contemporaneidade*

Technique and the body: reflections on generative artificial intelligence in contemporaneity

La técnica y el cuerpo: reflexiones sobre la inteligencia artificial generativa en la contemporaneidad

Glauco Barsalini**

 <https://orcid.org/0000-0001-6217-8224>

Resumo: Este artigo reflete sobre a técnica, as tecnologias, com particular atenção à inteligência artificial generativa (IAGen), e seus impactos sobre a vida na contemporaneidade. O eixo norteador do debate empreendido é a ética, pensada não como procedimento para o uso das tecnologias disponíveis, mas como caminho alternativo ao poder que fundamenta a técnica atual e que, ao mesmo tempo, é sustentado por ela. O posicionamento teórico aqui assumido inscreve-se no campo epistemológico dos estudos sobre a imbricação entre a teologia, o direito e a política, denominado teologia política. O método desempenhado é o bibliográfico, implicando, além da leitura de autores de referência, uma prévia investigação sobre o estado da arte das pesquisas acerca da IAGen no Brasil.

Palavras-chave: Técnica. IAGen. Teologia política.

* Este artigo se liga ao Projeto “Ética em Pesquisa e Integridade Acadêmica em Ciências Humanas, Sociais, Sociais Aplicadas, Linguística, Letras e Artes (CHSSALLA): Atualizando o debate”, Edital Universal, Chamada Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (CNPq/MCTI) n.º 10/2023 (Processo 405815/2023-9). Agradecimentos ao CNPq pelo financiamento da revisão final do texto. Anote-se, ainda, que fração desta redação compõe o texto “*The impossible neutrality: on technique in the Modern Age in the Carl Schmitt and Giorgio Agamben’s works*”, do livro em preparação intitulado *Sovereignty revisited – Ethics, Politics, Theology*, organizado por Rudolf von Sinner e Rebekka A. Klein, com previsão de publicação, em 2027, por editora internacional. A versão em língua portuguesa, intitulada “A neutralidade impossível: sobre a técnica na era moderna em Carl Schmitt e Giorgio Agamben”, também integrará um livro em fase de organização, sob a responsabilidade de Roberto Bueno, resultante do III Colóquio Internacional Carl Schmitt: Weimar e a atualidade da crise.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Membro do Grupo de Pesquisa Religião, Ética e Política, vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); do Grupo de Pesquisa Crítica e Modernidade (CRiM), também vinculado ao CNPq; e do Grupo de Trabalho de Ética em Pesquisa do Fórum de Ciências Humanas, Sociais, Sociais Aplicadas, Linguística, Letras e Artes (FCHSSALLA), no qual representa a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). E-mail: <glaucoarsalini@gmail.com>.

Abstract: This article reflects on technique and technologies, with particular attention to generative artificial intelligence (GenAI), and their impacts on life in contemporaneity. The guiding axis of the debate developed here is ethics, conceived not as a procedure for the use of available technologies, but as an alternative path to the power that underpins contemporary technique and is, at the same time, sustained by it. The theoretical position adopted here is situated within the epistemological field of studies on the interweaving of theology, law, and politics, known as political theology. The method employed is bibliographic and involves, in addition to the reading of key authors, a preliminary investigation into the state of the art of GenAI research in Brazil.

Keywords: Technique. GenAI. Political theology.

Resumen: Este artículo reflexiona sobre la técnica y las tecnologías, con particular atención a la inteligencia artificial generativa (IAG), y sus impactos sobre la vida en la contemporaneidad. El eje rector del debate desarrollado es la ética, concebida no como un procedimiento para el uso de las tecnologías disponibles, sino como un camino alternativo al poder que fundamenta la técnica actual y que, al mismo tiempo, es sostenido por ella. El posicionamiento teórico aquí asumido se inscribe en el campo epistemológico de los estudios sobre la imbricación entre la teología, el derecho y la política, denominado teología política. El método empleado es el bibliográfico e implica, además de la lectura de autores de referencia, una investigación previa sobre el estado del arte de las investigaciones acerca de la IAG en Brasil.

Palabras clave: Técnica. IAG. Teología política.

Introdução

O espetáculo, como organização social presente na paralisia da história e da memória, do abandono da história que se erige sobre a base do tempo histórico, é a *falsa consciência do tempo*.

Guy Debord (2003, p. 127, aforismo 158).

A técnica ocupa, na história da ciência, espaço privilegiado de discussão. No plano da ética, encontram-se formulações concentradas em discernir as melhores formas de proceder na utilização das tecnologias; estudos voltados a medir o impacto das ferramentas tecnológicas nas diferentes sociedades; e investigações sobre os fundamentos da técnica e os efeitos que ela gera nas subjetividades das pessoas e nas formas de vida das coletividades.

Dentre as novas tecnologias, a inteligência artificial generativa (IAGen) tem sido fonte de inúmeros debates, em particular sobre os importantes desafios éticos que ela impõe. Assim, o presente artigo visa a oferecer reflexões acerca da técnica e das tecnologias – especialmente a IAGen – com subsídio em teorias da comunicação, da filosofia, da filosofia da educação, da sociologia e das ciências da religião. O posicionamento teórico aqui assumido inscreve-se no campo epistemológico dos estudos sobre a imbricação entre a teologia, o direito e a política, na perspectiva da filosofia jurídica, denominado teologia política¹. A partir desse referencial, propõe-se uma releitura da relação entre ética e técnica. O método desempenhado é o bibliográfico, implicando,

¹ Conforme esclarecido em outra oportunidade: “No universo filosófico-jurídico, a Teologia Política pode ser definida como uma teoria que procura compreender o fundamento teológico, ou não, dos conceitos políticos e da estrutura do poder político. No arco do iluminismo, situa-se a partir de pensadores como Jean Bodin, Baruch Espinosa, e Thomas Hobbes, como precursora dos debates sobre a necessidade de distanciamento entre poder político e religião. Posteriormente, no âmbito da secularização moderna, realiza-se a partir de Max Weber, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Ernest Kantorowicz, Jacob Taubes e, mais recentemente, Giorgio Agamben, todos eles intérpretes das ligações entre a teologia e o poder soberano na modernidade e na contemporaneidade” (Barsalini, 2020, p. 9). Para maior aprofundamento sobre a Teologia Política e sua presença no Brasil, vale a consulta ao v. 15, n. 1, jan./jun. 2020, da Revista Interações (Belo Horizonte). Nesse número, encontram-se vários textos pertinentes à temática, dentre os quais se destaca, aqui, o artigo “Teologia Política”, de Douglas Ferreira Barros (2020).

além da leitura de autores de referência, em investigação prévia sobre o estado da arte das pesquisas acerca da IAGen no Brasil².

A técnica

Na década de 1960, o professor de literatura inglesa e especialista em comunicações de massa Marshall McLuhan impactou o meio intelectual com seu livro *Os meios de comunicação como extensões do homem*³. Ao anunciar a era eletrônica, McLuhan professou uma visão positiva da evolução tecnológica, compreendendo que, em superação à era mecânica, que inaugurou a modernidade, a eletrônica corresponde a um mundo descentralizado e diversificado, no qual a educação, para além do paradigma da instrução, passa a se referenciar na descoberta, fator decisivo para estimular o conhecimento e ampliar o desenvolvimento humano. McLuhan (1999) concebia que, na era eletrônica, caracteristicamente orgânica, os seres humanos poderiam ser mais inteligentes e autônomos. Ele encerra seu livro com o seguinte trecho:

As pessoas que se agrupam em torno de um fogo ou de uma vela, para aquecerem-se ou iluminarem-se, são menos capazes de desenvolver pensamentos, ou mesmo tarefas, independentes, do que as pessoas que se beneficiam da luz elétrica. Do mesmo modo, os padrões sociais e educacionais latentes na automação são aqueles do auto-emprego e da autonomia artística. O temor pânico ante a automação, encarada como uma ameaça de uniformidade em escala mundial, é uma projeção no futuro do especialismo e da padronização mecânica – que agora pertencem ao passado (McLuhan, 1999, p. 402-403).

Entre as décadas de 1980 e 1990, Pierre Lévy passou a ser um dos porta-vozes da perspectiva afirmativa da relação entre a técnica e o ser humano. Em *As tecnologias da inteligência*, ele refuta a leitura heideggeriana, que liga a técnica à ontologia; a weberiana, que associa o capitalismo à religião; e a marxista, que valoriza a ascendência da economia sobre a metafísica (Lévy, 1997, p. 13). Lévy fala em termos de uma *ecologia cognitiva* e propõe a construção de um modelo democrático associado à técnica, ao qual denomina “tecnodemocracia”.

Lévy (1997, p. 137) define a ecologia cognitiva como “[...] o estudo das dimensões técnicas e coletivas da cognição”, perspectiva segundo a qual não há “[...] nenhuma distinção real bem definida entre o homem e a técnica, nem entre a vida e a ciência, ou entre o símbolo e a operação eficaz ou a poíesis e o arrazoado” (Lévy, 1997, p. 14). Envolvido pelo diagnóstico que faz acerca da relação ser humano/tecnologia, por sua teoria das interfaces – pela qual acredita poder-se superar as dualidades, dissolver-se as substâncias, devolvendo “[...] os seres e as coisas à fluidez do devir” (social, estético e existencial) (Lévy, 1997, p. 183, 184), o autor considera ter encontrado o elo perdido da filosofia moderna. Ele conclui que, contemporaneamente, se deve abandonar a distinção entre subjetividade e objetividade:

Por um desvio inesperado, a ecologia cognitiva nos faz reencontrar “o fim da metafísica” anunciado por Heidegger. Entretanto, desta vez, a metafísica (ou seja, o fortalecimento de um sujeito livre e voluntário frente a um universo objetivo, reduzido à inércia e aos mecanismos causais) não se apaga em proveito da transcendência de um ser guiando nossos destinos de longe. A ecologia cognitiva substitui as oposições radicais da metafísica por um mundo matizado, misturado, no qual efeitos de subjetividade emergem de processos locais e transitórios (Lévy, 1997, p. 168).

Embora Lévy (1997) reconheça a associação entre a filosofia política, a ciência e a técnica, na medida em que “[...] não somente a técnica é uma questão política, mas é ainda, e como um

² Agradecimentos aos Professores Jefferson Mainardes, Breno Martins Campos e Caio Henrique Lopes Ramiro pela indicação de parte da bibliografia aqui utilizada.

³ Livro originalmente publicado em 1964 pela *McGraw-Hill Book Company*.

todo, uma micropolítica em atos” (Lévy, 1997, p. 9-10), ele passa ao largo de uma reflexão sobre a relação intrínseca entre o poder soberano e a técnica e sobre as implicações dessa relação para a vida humana. Seu desvio de rota, da atenção sobre a ligação entre a soberania e a técnica, conduziu-o a não perceber a impossibilidade da superação da dualidade no mundo contemporâneo, levou-o à ilusão da superação da metafísica na era da conexão, na era da cidade mundo.

Lévy está certo de que a conexão entre o ser humano e as tecnologias intelectuais contemporâneas pode ser livre, efetivamente democrática, e de que ela não afetará o autogoverno das pessoas, ao afirmar: “Por mais que elas sejam consubstanciadas à inteligência dos homens, as tecnologias intelectuais não substituem o pensamento vivo”. Para o autor, o gigantesco estoque de informações contidas na máquina “[...] não constitui ainda uma memória” (Lévy, 1997, p. 131), dado que “[...] a operação da memória não pode ser concebida sem as aparições e supressões que a desagregam, que a moldam de seu interior” (Lévy, 1997, p. 131). As tecnologias intelectuais não possuem a “subjetividade da memória”. Somente o ser vivo pode destruir, transformar e reinterpretar “[...] as imagens e as palavras daquilo que se torna, através desta atividade, o passado” (Lévy, 1997, p. 131-132). É justamente essa “[...] subjetividade da memória, seu ponto essencial e vital” que “[...] consiste precisamente em rejeitar a pista ou o armazenamento no passado a fim de inaugurar um novo tempo” (Lévy, 1997, p. 132). O autor prossegue:

Ainda é necessária, portanto, uma memória humana singular para esquecer os dados dos bancos, as simulações, os discursos entrelaçados dos hipertextos e o balé multicolorido que o sol frio dos micro-processadores irradia sobre as telas. Para inventar a cultura do amanhã, será preciso que nos apropriemos das interfaces digitais. Depois disso, será preciso esquecê-las (Lévy, 1997, p. 132).

Ao assumir que somos o que somos em razão da cultura que criamos, Lévy (1997) equipara a existência humana à (co)existência pessoa/tecnologia intelectual atual, sociedade/tecnologia intelectual atual. Seu projeto tecnodemocrático implica justamente essa (co)existência orgânica entre a humanidade e o dispositivo técnico, de modo que ser humano é ser tecnologia e que ser sociedade é ser tecnologia. Contudo, talvez sem se dar conta disso, sua tese ainda separa, metafisicamente, a humanidade da tecnologia, ao pensar a relação entre ambas na chave da ética. Na linha de McLuhan, Lévy (1997) também concebe a tecnologia como extensão do ser humano. O contrário não lhe passa pela cabeça... Em suas palavras:

A técnica em geral não é boa, nem má, nem neutra, nem necessária, nem invencível. É uma dimensão, recortada pela mente, de um devir coletivo heterogêneo e complexo na cidade do mundo. Quanto mais reconhecermos isto, mais nos aproximaremos do advento de uma tecnodemocracia (Lévy, 1997, p. 194).

E reafirma que

[...] a técnica é apenas uma dimensão, recortada pela mente, do conjunto do jogo coletivo, aquela na qual desenham-se as conexões físicas do mundo humano com o universo. A partir do momento em que reificamos este ponto de vista em força autônoma podemos atribuir a ele, magicamente, uma vida própria, uma responsabilidade sobre as dificuldades que assolam hoje a humanidade. Mas quaisquer que sejam os horrores cometidos pelas armas avançadas, ou na ocasião de desastres ecológicos, da destruição de meios de vida tradicionais, ou do estabelecimento de ambientes inumanos, é a coletividade humana que é responsável por tais agressões contra si mesma e contra outras formas de vida, não uma entidade exterior e separável que poderíamos culpar por todos os males, como uma espécie de bode expiatório conceitual (Lévy, 1997, p. 194-195).

O terreno epistemológico em que Lévy (1997) se situa dá provas de sua hegemonia nos meios acadêmicos e científicos atuais. O primeiro quartel do século XXI encerra-se com a acelerada instauração de uma nova cultura nos meios profissionais, acadêmicos, científicos e educacionais: a

cultura do uso da IAGen. Uma análise acurada do estado da arte acerca do tema⁴ permite constatar que, no conflito entre visões entusiastas, de um lado, e resistentes, de outro, quanto aos efeitos que a IAGen gera e gerará sobre o conhecimento e sobre a produção intelectual e operacional dos seres humanos, ganha força a convicção de que um conjunto normativo de condutas adequadas, se bem produzido e aplicado, será o bastante para que se possa realizar um uso apropriado dessa tecnologia. Nesse sentido, há uma série de textos e documentos cujo escopo consiste em oferecer diretrizes e subsídios para a ética na pesquisa com o suporte da IAGen⁵.

A IAGen

No século XXI, a economia deu um novo e importante passo no processo de produção de bens materiais e não materiais. O advento da IAGen permite a reunião, o processamento e a sistematização de enorme quantidade de informações em poucos segundos, além de solucionar, em níveis satisfatórios, problemas que se impõem ou que são levantados por seus usuários. Elaborada, em sentido estrito, para solucionar questões, a IAGen oferece respostas que, no entanto, não são necessariamente precisas, e das combinações de dados que promove se geram também informações falsas⁶. E não se enganem os entusiastas da nova tecnologia: isso não é mero resultado de um defeito de “fabricação” nem um desvio eventual de curso, mas, ao contrário, é estrutural. O falso resultado a que pode chegar a IAGen não é simplesmente consequência do fato de ser programada para necessariamente responder às perguntas a ela feitas, mesmo que não tenha encontrado a resposta correta; decorre, todavia, do fato de ser um meio espetacular, um dispositivo formulado para servir a uma sociedade que se nega a realizar filosofia, mas que “filosofa a realidade”, na qual “a vida concreta de todos” se “degradou em universo especulativo”, e uma ferramenta do “[...] mau sonho da sociedade moderna acorrentada, que ao cabo não exprime senão o seu desejo de dormir” (Debord, 2003, p. 20).

E porque é instrumento do espetáculo, “[...] auto-retrato do poder no momento da sua gestão totalitária das condições de existência” (Debord, 2003, p. 21), justamente por não ser dotada da possibilidade de estabelecer sinapses, não possuir inconsciente e tampouco sentimentos, apresenta alta capacidade de mapear as preferências de seus usuários, mesmo de seus usuários involuntários – aqueles que, para poderem acessar qualquer serviço privado ou público (do que, em muitos casos, não podem se furtar), são obrigados a terem uma senha e a aceitarem os termos das políticas de privacidade empresariais/institucionais. Afinal, se o “[...] espetáculo não é necessariamente um produto do desenvolvimento técnico do ponto de vista do desenvolvimento

⁴ Vale consultar a revisão bibliográfica realizada por Jefferson Mainardes e Manoel Ayusso Martins, intitulada “Bibliografia comentada sobre Inteligência Artificial” (Mainardes; Martins, 2025).

⁵ Constata-se que já há uma quantidade importante de estudos e materiais que, assumindo a inevitabilidade da inteligência artificial no universo produtivo – em suas mais variadas dimensões – e na vida comum das sociedades contemporâneas, conclui pela necessidade e pela possibilidade de desenvolverem-se usos éticos dessa ferramenta. A título de exemplo, podem-se citar as seguintes publicações nacionais: “Proposta de Plano Brasileiro de Inteligência Artificial 2024-2028: IA para o bem de todos” (Brasil, 2024); “Diretrizes para o uso de inteligência artificial nas instituições de ensino superior do Brasil”, produzida pela Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais do Ensino Superior – ANDIFES (2025); “Diretrizes para o uso ético e responsável da inteligência artificial generativa: um guia prático para pesquisadores”, de Rafael Cardoso Sampaio, Marcelo Sabbatini, Ricardo Limongi (2024).

⁶ Sampaio, Sabbatini e Limongi (2024, p. 14) sublinham que “[...] a IA Generativa tem como característica a capacidade de ‘transformar textos em forma de narrativa, extraíndo-os de fontes possivelmente confiáveis, usando fatos possivelmente verídicos, aplicando teorias possivelmente verdadeiras e visualizando os através das lentes de uma possível análise crítica’ (Cope, Kalantzis, 2023, p. 843, tradução nossa). Como a citação direta trata de preservar com a repetição do termo “possível”, um texto generativo é, sobretudo, resultado de um cálculo probabilístico. Assim, em maior ou menor medida, atende a uma realidade socialmente estabelecida, mas não necessariamente representa uma verdade empírica”.

natural” (Debord, 2003, p. 21), mas, adversamente, “[...] uma formulação que escolhe o seu próprio conteúdo técnico” (Debord, 2003, p. 21), a IAGen, como mídia mais contemporânea, “[...] que aparentemente invade a sociedade como simples instrumentação”, está, na verdade, muito “longe da neutralidade” (Debord, 2003, p. 22). É, pelo contrário, enquanto “meio de comunicação de massa”, a “manifestação superficial mais esmagadora” desta sociedade; é, propriamente, “[...] a instrumentação mais conveniente ao seu automovimento total” (Debord, 2003, p. 22).

Em estudo sobre a IAGen, Nadja Hermann (2025, p. 4) escreve:

Vivemos um momento de profundas mudanças, sendo forçoso reconhecer que a IA tem um papel significativo nessas transformações à medida que altera a forma como fazemos as coisas e as interações sociais. Isso igualmente ocorreu em outros períodos históricos com a invenção da imprensa, do telégrafo, do telefone e muitos outros artefatos tecnológicos. No entanto, há um aspecto novo trazido pela IA, pelo fato de ela expressar o *topos* do desenvolvimento científico e tecnológico, a inflexão fáustica de uma técnica que se agiganta e que, longe de ser apenas um instrumento que facilita a vida humana, situa-se num horizonte que interfere no modo de fazer experiência, gerando uma reviravolta pela qual passa a dispor do ser humano (Galimberti, 2006). A tecnologia produz impacto no próprio modo de ser de todos os que a utilizam, sendo ilusória a pretensão de que a controlaríamos; ao contrário, ela nos subjetiva, direciona e captura nossas próprias escolhas.⁷

A alta capacidade de subjetivação e de direcionamento dos comportamentos das pessoas é constitutiva da engenharia mesma da IAGen⁸, na medida em que o acesso a qualquer aparato tecnológico que dela faz uso promove a instantânea indicação, pelos algoritmos, dos “[...] conteúdos que retroalimentam o sistema, devolvendo ao sujeito uma objetificação de si mesmo”, ao capturarem “determinado traço”, “determinada característica ou preferência”, transformando-as em dados e devolvendo-as “[...] ao usuário como um eu fragmentado [...]”, que, erroneamente, passa a acreditar “[...] estar fazendo escolhas livres [...]” (Hermann, 2025, p. 9). Desse modo:

O próprio eu transforma-se num padrão de dados, “uma construção infinitamente flexível” (Carr, 2020, n.p.), numa incessante subjetivação. O sujeito é capturado pelos algoritmos a partir de um simples “click”, e na sequência desencadeia-se a indução do comportamento, numa tentativa sistemática de governar, dirigir. O ambiente torna-se restritivo em relação ao confronto, ao esforço de escolha, não havendo ponderação. Com a permanência apenas do estímulo que reafirma o eu e sua respectiva visão de mundo, ao indivíduo resta uma subjetivação narcísica incansável. Trata-se de uma dinâmica perversa [...], porque os algoritmos comandados pela IA podem reforçar preconceitos, distorcer a realidade e estimular comportamentos altamente indesejáveis, alienando o sujeito de responsabilização (Hermann, 2025, p. 9-10).

⁷ Se, no plano da ética no ensino e na pesquisa, a imbricação entre a/o estudante, a/o docente e a/o cientista com a tecnologia é ponto de discussão, na lógica operativa das instituições de ensino e pesquisa, privadas e públicas, ela já é, todavia, premissa que assume o caráter de dogma. A política contemporânea do ensino e da ciência já assimilou, por completo, os rumos assumidos pela economia de mercado, na qual não se encontra uma fresta sequer para qualquer forma de separação entre o ser humano e a tecnologia.

⁸ Em texto intitulado “A liberdade na era digital”, Rafael Capurro cita Terry Winograd e Fernando Flores que, no livro *Understanding Computers and Cognition. A New Foundation for Design*, afirmam: “Todas as novas tecnologias se desenvolvem no âmbito do que está por trás de uma compreensão tácita da natureza humana e do trabalho humano. O uso dessa tecnologia, por sua vez, leva a transformações fundamentais no que fazemos e, em último termo, no que significa ser humano. Encontramo-nos com as perguntas profundas do projeto (*design*) quando reconhecemos que *projetando instrumentos estamos projetando formas de vida*” (Winograd; Flores, 1986 *apud* Capurro, 2017, p. 51). E o autor segue: “É claro, então, que uma pergunta tão fundamental para o *entre-preneur* sobre a natureza da criatividade e da inovação tem a ver com uma tomada de consciência explícita do que está tacitamente por trás dessa compreensão do que somos e fazemos, de tal forma que o projeto de um novo objeto pode dar lugar a uma nova forma de ser-no-mundo e, com isso, a uma transformação mais ou menos fundamental de tradições morais e culturais vigentes” (Capurro, 2017, p. 52).

Alienado, nesse ambiente, da experiência da diversidade e da alteridade, na medida em que “[...] o que é oferecido pela ação dos algoritmos é sempre o mesmo” (Hermann, 2025, p. 10), o sujeito passa a reproduzir um estado de “mesmidade”, uma “[...] versão do si próprio que se opõe ao outro, fortalecendo uma subjetividade que tende a excluir a alteridade”, dinâmica de caráter egocêntrico que, por princípio, distorce a “[...] formação da autoconsciência [...]” (Hermann, 2025, p. 10).

Pertinente, aqui, a lembrança que Hermann (2025, p. 10) faz de Jürgen Habermas:

Ou não será verdade que nós só nos tornamos conscientes de nós mesmos nos olhares que um outro lança sobre nós? Nos olhares de um “tu”, de uma segunda pessoa que fala comigo na primeira pessoa, eu me torno consciente de mim mesmo, não somente como um sujeito capaz de vivenciar coisas em geral, mas também e, ao mesmo tempo, como um eu individual. Os olhares subjetivadores do outro possuem uma força individualizadora (Habermas, 2005, p. 19 *apud* Hermann, 2025, p. 10).

No estudo que desempenha sobre a temática, Rafael Capurro reflete que, na era do ciber mundo, o mundo físico passa a ser visto pela lente do universo digital. Ele sublinha:

O que é um *smartphone*? À primeira vista é um maravilhoso aparelho que nos permite ter internet no bolso. No entanto, pensemos mais detidamente, por exemplo, no fenômeno *phubbing*, um neologismo composto de telefone (*phone*) e depreciar (*snub*) que poderíamos traduzir por *teledesprezo*. Quem não se sente incomodado quando, em uma mesa compartilhada, alguém, um ou vários, começa a utilizar seu smartphone ignorando ou depreciando a presença física dos demais? Isso não é apenas um problema de etiqueta social ou, como se poderia pensar, um costume caduco da época burguesa, mas do fenômeno do cruzamento do existir humano em dois mundos, o físico e o digital, e, com isso, de formas de mútuo respeito no jogo social assim como de formas de dependência em um instrumento de comunicação que se torna, no contexto físico, cara a cara, um instrumento de *incomunicação* (Capurro, 2017, p. 57-58).

Alerta para o fato de que o que está em jogo aqui não é, obviamente, o bom ou mau uso dos aparelhos, mas a própria forma de viver da humanidade, pois:

Pensar eticamente sobre essa mudança de jogo é pensar no significado de tal transformação, quer dizer, perguntar em que medida se muda a forma de nosso ser-no-mundo com referência aos códigos morais, econômicos, políticos e técnicos que nos regiam até agora. E ao fazê-lo temos também que nos perguntar quem somos ou quem é este “nós” que muda ou não no novo regime espaço-temporal aberto por um simples aparelho eletrônico (Capurro, 2017, p. 58).

Na investigação sobre a liberdade e a responsabilidade na era digital, Capurro (2017, p. 58) se pergunta “[...] a quem se refere e a quem não se refere esse ‘nós’”, “quem o legitima” e “quais são seus interesses”, resposta que se encontra em seu próprio texto:

Um *smartphone* nos dá pessoalmente muita liberdade de comunicação e intercâmbio de informações com um ou muitos, independentemente de nosso lugar físico e do lugar físico dos outros. No entanto, por outro lado, transforma-se facilmente em um instrumento de controle físico e digital, tanto pessoalmente quanto politicamente, como mostra, de modo extremo, a observação digital massiva e global da National Security Agency (NSA) dos Estados Unidos, assim como de outras organizações estatais ou privadas em outros países tanto democráticos quanto não democráticos (Capurro, 2017, p. 59).

Na sequência, o autor afirma que esse controle estatal representa um “[...] perigo sério para o negócio das grandes companhias digitais como AOL, Apple, Facebook, Google, LinkedIn, Microsoft, Twitter e Yahoo [...]” (Capurro, 2017, p. 59), a ponto de mobilizar tais empresas a endereçarem “[...] uma carta aberta ao presidente Barack Obama e a outros membros do congresso

[...]”, expressando “[...] sua preocupação com as atividades do governo que, a seu parecer, em vez de proteger os cidadãos, agrediam sua liberdade” (Capurro, 2017, p. 59), o que, para o autor, ao menos no momento em que escreveu seu texto, demonstra a preocupação, por parte de tais companhias, de perderem a “[...] confiança de seus usuários e com isso do fundamento de seu negócio” (Capurro, 2017, p. 59).

A história tem mostrado, todavia, que a verdadeira questão de fundo das *Big Techs* é menos comercial do que política. Seu *status* financeiro e a posição estratégica que hoje ocupam na produção e no gerenciamento dos dados imprescindíveis à geração de praticamente toda a riqueza mundial e à realização efetiva da soberania dos Estados colocam-nas no topo da pirâmide do poder político, no ápice das decisões do poder soberano. Disso dão mostras cabais as eleições presidenciais dos Estados Unidos da América (EUA) em 2024, bem como seus desdobramentos. À vitoriosa aliança da campanha de Donald Trump com as *Big Techs* sucedem, em 2026, os escândalos do caso Epstein, com a divulgação de documentos que revelam violência e pedofilia contra adolescentes realizadas no passado por diversas pessoas famosas e autoridades, dentre elas o próprio Trump, Bill Gates, Elon Musk, e o ex-Príncipe Andrew.⁹

Os efeitos disso se demonstrarão no tempo, mas o fato não deve ser interpretado estritamente como caso policial ou judicial. Embora coloque à luz o contexto da disputa de poder entre as gigantes tecnológicas (detentoras originárias de grande parte das informações confidenciais do caso) e os Estados – com maior evidência, aqui, os EUA –, para além de tal disputa, o caso Epstein revela o poder sistêmico totalizante da maquinaria de controle informacional mundial. Nesse sistema, nem mesmo os governantes estatais, os capitalistas e os próprios gestores e/ou proprietários das *Big Techs* estão livres de ser expostos à opinião pública. Completa-se o ciclo da sociedade de controle deleuzeana (Deleuze, 1992), na qual a máxima agambeniana de que a exclusão inclusiva alcança, contemporaneamente, todos os seres humanos se faz cada vez mais presente.

Portanto, a tese de que a tecnologia é fundamentalmente instrumento a serviço da humanidade e de que basta que esta faça um uso ético daquela não dá conta da complexidade do problema. É preciso compreender, para além do âmbito das epistemologias nas quais ela é formulada, a mais intrínseca relação da técnica com o poder soberano, sua natureza concreta, em que técnica e decisão soberana se confundem entre si, tornando-se uma só coisa, a saber, *oikonomia*.

Teologia técnica

A filosofia, enquanto poder do pensamento separado, e pensamento do poder separado, nunca pode por si própria superar a teologia. O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas onde os homens tinham colocado os seus próprios poderes desligados de si: ela ligou-os somente a uma base terrestre. Assim, é a mais terrestre das vidas que se toma opaca e irrespirável. Ela já não reenvia para o céu, mas alberga em si a sua recusa absoluta, o seu falacioso paraíso. O espetáculo é a realização técnica do exílio dos poderes humanos num além; a cisão acabada no interior do homem.

Guy Debord (2003, p. 20, aforismo 20).

⁹ Ver Wolf e Williams (2026).

A técnica como religião

Em *O conceito do político*, Carl Schmitt (1992) defende que a técnica não é isenta da política, na medida em que, justamente por seu caráter radicalmente neutro, constitui-se como instrumento da política. Se, “[...] em comparação com as questões teológicas, metafísicas, morais e mesmo econômicas, sobre as quais se pode lutar eternamente, os problemas técnicos possuem algo de agradavelmente objetivo” (Schmitt, 1992, p. 115), “[...] a neutralidade da técnica é algo de diferente da neutralidade de todas as outras esferas até agora”, pois a “[...] técnica é sempre somente instrumento e arma” e, “[...] porque ela serve a qualquer um, ela não é neutra” (Schmitt, 1992, p. 116). Nem mesmo ela, portanto, escapa da política efetiva, da “política concreta”, o que quer dizer que será mesmo e justamente por sua estrutura de neutralidade que a técnica se torna, na modernidade, o receptáculo da política, o que faz dela, em um outro plano, no plano que de fato vale no mundo da política, o lugar de decisão.

Todavia, nessa sociedade das massas, a tecnicidade – que não pode ser confundida com a técnica, mas que compreende o efeito da técnica, o caráter que ele assume em tal sociedade – edifica-se como religião, como negação do espírito da política. De acordo com Schmitt (1992), no liberalismo, a tecnicidade, a saber, a ideia de progresso técnico, assume a dimensão de “certeza”, de “verdade”, apresentando-se como religião. Constrói-se, aqui, um senso comum a partir do qual uma “[...] religiosidade mágica passa para uma tecnicidade igualmente mágica. É assim que o século XX se mostra em seu início, como a época, não apenas da técnica, mas também de uma crença religiosa na técnica” (Schmitt, 1992, p. 110).

Se a revolução digital que marca o século XXI inova, por um lado, em aspectos centrais do modo de produção dos bens, dentre eles o conhecimento, ela não significa, por outro lado, a superação do paradigma da técnica como algo mágico, como religião. Ao contrário, ela o aprofunda por meio dos dispositivos que gera, os quais se apresentam como solução para parte substancial dos desafios e problemas que se impõem à humanidade. A modernidade deu conta de estruturar e estabelecer a crença no progresso técnico; a contemporaneidade, por sua vez, tem conferido a essa fé o caráter de totalidade. Aqui, o conhecimento científico, assim como toda e qualquer forma de cultura, é radicalmente subsumido à técnica. Se Deus foi morto pela modernidade, a contemporaneidade o ressuscitou, apenas e tão somente para subsumi-lo à técnica.

Technologia sacra

Em *O uso dos corpos*, Giorgio Agamben (2017) demonstra que a natureza concreta da técnica implica sua fusão com a decisão soberana. Ambas se confundem entre si, tornando-se uma só coisa: a *oikonomia*.

Conforme Agamben (2017), a dupla natureza da causa instrumental que implica a técnica, concebida na Idade Média a partir de Tomás de Aquino e, desde então, aplicada ao sacramento (pela *opus operatum*), tornou-se, no mundo secularizado, paradigma de todo o aparato tecnológico. Na Idade Média, como na modernidade, não se atribui à técnica qualquer responsabilidade moral, como se, isenta, estivesse absolutamente separada do poder de decisão. Lá como cá, no entanto, enredando os sujeitos na economia de Deus ou na economia humana, ela é justamente o lugar da decisão soberana.

Em Tomás de Aquino, o instrumento tem dupla função: “[...] uma instrumental, segundo a qual ele não age em virtude própria, mas em virtude do agente principal” – função causada pela causa primeira –, “[...] e outra própria, que lhe compete segundo a própria forma” – função

correspondente à causa segunda (Aquino¹⁰ *apud* Agamben, 2017, p. 94). E a “[...] causa segunda instrumental [...] não participa da ação da causa principal a não ser enquanto, em virtude de algo que lhe pertence como próprio [*per aliquid sibi proprium*], age em modo dispositivo [*dispositive operatur*, age como um dispositivo] para a realização do efeito do agente principal” (Aquino¹¹ *apud* Agamben, 2017, p. 94).

E Agamben (2017, p. 95) segue:

Dispositivo é a tradução latina do termo grego *oikonomia*, que indica o modo como, pela própria articulação trinitária, Deus governa o mundo para a salvação dos homens. De acordo com essa perspectiva, que implica um imediato significado teológico, uma operação dispositiva (ou, sem forçar, poderíamos dizer um dispositivo) é uma operação que, seguindo a própria lei interna, realiza um plano que parece transcendê-la, mas lhe é na realidade imanente, assim como na economia da salvação Cristo opera *dispositive* – ou seja, segundo uma “economia” – a redenção dos homens. Tomás o esclarece sem meios-termos: “A paixão de Cristo, que tem a ver com a natureza humana, é efetivamente causa de nossa redenção, mas não como se fosse um agente principal, ou por autoridade, e sim como um instrumento” [...]. Cristo, que age nos sacramentos como causa principal, é, enquanto encarnou em corpo humano, causa instrumental, não principal da redenção. Existe um paradigma teológico da instrumentalidade, e a economia trinitária e a doutrina dos sacramentos são seus lugares mais importantes.

Na fórmula tomista, portanto, a decisão e seu destino, o espírito e a técnica estão consubstanciados em um mesmo *corpus*. A *oikonomia* de Cristo se realiza na técnica, ao mesmo tempo em que realiza a técnica. Seguindo as pegadas de Ivan Illich, acerca da leitura que faz sobre a doutrina da causa instrumental, Agamben (2017, p. 96) conclui que “[...] a descoberta da causa instrumental é a primeira tentativa de dar uma figura conceitual à tecnologia”, em que o “[...] espaço da técnica abre-se [...] como a dimensão de uma medialidade e uma disponibilidade propriamente ilimitadas, porque mesmo mantendo-se vinculado à própria ação, o instrumento tornou-se autônomo em relação a ela e pôde referir-se a qualquer finalidade extrínseca” (Agamben, 2017, p. 96).

O esquema elaborado pelo teólogo medieval, no qual a técnica ganha autonomia a partir de sua ligação trinitária com o divino, transfere-se, enquanto gênese do poder soberano, para a modernidade e, porque ainda se vive sob as bases do Estado moderno e da economia moderna, para a contemporaneidade. Agamben (2017, p. 96) sublinha:

De fato, é possível que exista, no instrumento técnico, algo diferente da simples “servibilidade”, mas este “diferente” não coincide, conforme pensava Heidegger, com o novo e decisivo desvelamento-velamento epocal do ser, e sim com a transformação do uso dos corpos e dos objetos, cujo paradigma originário deve ser buscado naquele “instrumento animado” que é o escravo – a saber, o homem que, ao usar seu corpo, é na realidade usado por outros.

Tomás de Aquino recupera o sentido aristotélico de “instrumento animado”, do ser humano cuja ação é efeito do comando de outro, para pensar a “eficácia dispositiva” garantida pela dupla natureza da causa instrumental que envolve o sacerdócio (*instrumenta Deo*), na medida em que o sacramento é dividido em duas obras: a “obra operante (*opus operans*, a ação do agente instrumental, em particular do celebrante)” e a “obra operada (*opus operatum*, o efeito sacramental em si mesmo, que sempre se realiza, independentemente da condição do celebrante)”. Acerca dessa

¹⁰ De *Suma teológica*, parte III, q. 62, sol. 2.

¹¹ De *Suma teológica*, parte I, q. 45, art. 4.

“[...] *technologia sacra*, em cujo centro estão a ação especialíssima da causa instrumental e a inexorável eficácia do *opus operatum*” (Agamben, 2017, p. 98), Agamben (2017, p. 98) escreve:

Nesse sentido, eles são uma espécie de profecia do maquinismo, que só ocorrerá cinco séculos depois. Assim como a máquina, ao materializar o sonho do instrumento animado, funciona sozinha e quem a manobra, na realidade, nada mais faz do que obedecer às possibilidades de comando prescritas pela própria máquina, também o sacramento produz seu efeito *ex opere operato*, e o celebrante – de quem Tomás diz que, “enquanto é movido pelo agente principal, não é somente causa, mas de algum modo também efeito” (q. 62, art. 1) – nada mais faz do que executar, mais ou menos mecanicamente, a vontade do agente principal. A analogia pode ser continuada: se o advento da máquina, conforme já havia sinalizado Marx, teve como consequência a degradação do trabalho do artesão, que, ao perder sua habilidade tradicional, se transforma em instrumento da máquina, isso corresponde pontualmente à doutrina do *opus operatum*, que, ao transformar o celebrante em instrumento animado, o separa de fato do empenho pessoal e da responsabilidade moral, que já não são necessários para a eficácia da práxis sacramental e ficam confinados em sua interioridade.

Conforme Agamben (2017), portanto, a dupla natureza da causa instrumental concebida por Tomás de Aquino corresponde ao próprio fundamento da relação entre a técnica e o ser humano na modernidade (e na contemporaneidade): é nesse *instrumenta Deo* “secularizado”, nessa dupla natureza da causa instrumental que envolve técnica e humanidade, que se realizam a decisão do poder soberano estatal e a economia, desde o advento da indústria e o surgimento do Estado-Nação.

O paradigma do escravo ganha, aqui, novos contornos, na chave do uso dos corpos no mundo secularizado. Ao corpo outrora usado como mera ferramenta por seu senhor corresponde, agora, um corpo nu, capturável, disposto à *oikonomia* do poder soberano, em outras palavras, à técnica (jurídica, educacional, sanitária, política, econômica etc.) – governo sobre a vida ou, melhor, sobre a sobrevida. Nas palavras de Agamben (2017, p. 102):

[...] o escravo constitui, na história da antropogênese, um limiar duplo: nela, a vida animal transpassa para a humana, assim como o vivo (homem) transpassa para o inorgânico (instrumento) e vice-versa. A invenção da escravidão como instituto jurídico permitiu a captura do ser vivo e do uso do corpo nos sistemas produtivos, bloqueando temporariamente o desenvolvimento do instrumento tecnológico; sua abolição na modernidade libertou a possibilidade da técnica, ou seja, do instrumento vivo. Ao mesmo tempo, enquanto sua relação com a natureza não é mais mediada por outro homem, mas por um dispositivo, o homem afastou-se do animal e do orgânico para se aproximar do instrumento e do inorgânico até quase identificar-se com ele (o homem-máquina). Por isso – enquanto havia perdido, com o uso dos corpos, a relação imediata com a própria animalidade –, o homem moderno não pôde apropriar-se realmente da libertação com relação ao trabalho que as máquinas deveriam ter-lhe proporcionado. E, se a hipótese de um nexos constitutivo entre escravidão e técnica for correta, não causa espanto que a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos tenha produzido uma nova e inaudita forma de escravidão.

Assumindo a hipótese agambeniana sobre a escravidão contemporânea, há de pensar-se acerca da relação ética/técnica-tecnologia. Nesse sentido, vale perguntar: não se equivocam as pessoas verdadeiramente comprometidas com a ética – inclusive e, em especial, com a ética na ciência – que, na melhor das intenções, empenham fração importante de suas energias no estudo e no estabelecimento de procedimentos éticos para o uso das tecnologias disponíveis? Não seria antes preciso questionar-se: a serviço de quem, ou melhor, de quê, tais pessoas estão ao fazerem isso?

Saídas de emergência

No livro intitulado *A comunidade que vem*, Giorgio Agamben (2013, p. 78) escreve: “Pois o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal”.

Um percurso mais detido na obra do pensador esclarece que o poder soberano não se reconhece exclusivamente no Estado, mas também na economia¹² e na técnica¹³, o que permite conceber o anúncio de uma nova ética identificada com a luta da humanidade contra o Estado, contra a economia e contra a técnica.

Na chave da negatividade, a proposta ética é a desativação dos dispositivos do poder soberano, sua despotenciação, lugar em que se pode encontrar a potência humana. O desafio, aqui, é o da possibilidade de novas formas de se viver. Essa potência não se encontra no fazer, na operatividade que sustenta o atual estado das coisas, mas justamente no não fazer. A partir de tal inoperosidade, a humanidade abre espaço para a novidade, em que a política não se confunda com o Estado, a economia não se reconheça mais na exploração do ser humano pelo ser humano e a técnica não seja mais aparato de dominação.

Embora pareça tão distante, tão utópico, esse fato novo da política que vem não é menos absurdo de se pensar do que o absurdo de constatar-se, dia a dia, a aceleração da marcha destrutiva que o desgastado modelo de poder forjado pela modernidade e atualizado pela contemporaneidade tem imposto, de modo inexorável, a toda a humanidade e ao planeta que ela habita.

Considerações finais

Procurei demonstrar, ao longo deste texto, que, na imbricação soberania/técnica, o solo em que pisamos não é, propriamente, o do concerto livre e autônomo entre nós, seres humanos, e as tecnologias da inteligência, pelo qual as decisões pessoais ou coletivas podem conduzir-nos a um ou a outro caminho. Fosse assim, talvez bastasse, para a felicidade humana, uma educação ecológica com o uso racional e equilibrado da tecnologia. Particularmente, eu gostaria de poder, simplesmente, associar-me a essa ideia. No entanto, sinto informar aos entusiastas do liberalismo e das tecnologias: o desafio é muito maior. O caminho ético que se coloca no horizonte é o da desmontagem de uma forma própria de poder político e econômico que assujeita radicalmente a humanidade, pelo que, quem sabe, a técnica seja liberada para fins de não opressão. Como vivemos em tempos extremos, importa anotar: não proponho, aqui, qualquer tipo de libertarismo. Isso fica com os destemperados de nossa era.

Referências

AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, G. **O reino e a glória**. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, G. **O uso dos corpos** [homo Sacer, IV, 2]. São Paulo: Boitempo, 2017.

¹² Vide *O reino e a glória* (Agamben, 2011).

¹³ Vide *O uso dos corpos* (Agamben, 2017).

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS DIRIGENTES DAS INSTITUIÇÕES FEDERAIS DO ENSINO SUPERIOR. **Diretrizes para o uso de inteligência artificial nas instituições de ensino superior do Brasil**. [S. l.]: ANDIFES, 2025. Disponível em: <https://edoc.ufam.edu.br/bitstream/123456789/11159/1/DIRETRIZES%2018%20NOV%20-%20Revisada.pdf>. Acesso: 3 mar. 2026.

BARROS, D. F. Teologia Política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política. **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 12-41, jan./jun. 2020. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2020v15n1p12-41>

BARSALINI, G. Editorial: A teologia política no Brasil. **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 8-11, jan./jun. 2020. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2020v15n1p8-11>

BRASIL. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação. Centro de Gestão e Estudos Estratégicos. **IA para o bem de todos: Plano Brasileiro de Inteligência Artificial**. Brasília: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação; Centro de Gestão e Estudos Estratégicos, 2025. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1CsEqi6W_As9JmLrDlIrKKtkj0PTEIw/view. Acesso: 5 mar. 2026.

CAPURRO, R. A liberdade na era digital. In: GOMEZ, M. N. G.; CIANCONI, R. de B. (org.). **Ética da informação: perspectivas e desafios**. Niterói: PPGCI/UFF, 2017. p. 45-66.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo (1931-1994)**. Tradução: Terraviva. Paráfrase em português do Brasil: Railton Sousa Guedes. [S. l.]: Coletivo Periferia, 2003. *E-book*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf>. Acesso: 12 fev. 2026.

DELEUZE, G. **Conversações (1972-1990)**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

HERMANN, N. Ética e inteligência artificial: o que inquieta? **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 46, e296750, p. 1-15, 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/ES.296750>

LÉVY, P. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

MAINARDES, J.; MARTINS, M. A. Bibliografia comentada sobre Inteligência Artificial. In: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO (ed.). **Ética e pesquisa em Educação: subsídios**. Volume 4. Rio de Janeiro: ANPEd, 2025. p. 248-276. Disponível em: https://anped.org.br/wp-content/uploads/2025/08/Etica-e-Pesquisa-em-Educacao_v.4_final.pdf. Acesso: 1 mar. 2026.

MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensões do homem (understanding media)**. São Paulo: Cultrix, 1999.

SAMPAIO, R. C.; SABBATINI, M. S.; LIMONGI, R. L. **Diretrizes para o uso ético e responsável da inteligência artificial generativa: um guia prático para pesquisadores**. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação - Intercom, 2024. Disponível em: <https://www.feq.unicamp.br/wp-content/uploads/2025/09/livro-diretrizes-ia-1.pdf>. Acesso: 1 mar. 2026.

SCHMITT, C. **O conceito do político**. Petrópolis: Vozes, 1992.

WOLF, Z. B.; WILLIAMS, M. Novos arquivos do caso Epstein citam Trump, Gates, Musk e príncipe Andrew - Arquivos divulgados pelo Departamento de Justiça dos EUA mostra interações de diversas figuras públicas com o criminoso sexual condenado. **CNN**, [s. l.], 3 fev. 2026. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/novos-arquivos-do-caso-epstein-citam-trump-gates-musk-e-principe-andrew/>. Acesso: 16 mar. 2026.

Recebido em 19/03/2026

Versão corrigida recebida em 20/06/2026

Aceito em 21/06/2026

Publicado online 30/06/2026