



MEDIAÇÃO TECNOLÓGICA E A INTERAÇÃO HUMANA COM CHATBOTS DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Leonardo Andrade Macedo¹

Editor Responsável: Leonardo Rodrigues de Oliveira

Revisão: Otávio Morato

RESUMO

Neste artigo é examinada a interação entre seres humanos e chatbots de inteligência artificial (IA), a partir das contribuições da filosofia fenomenológica e pós-fenomenológica da tecnologia. O problema investigado é a crescente incorporação de sistemas de IA em domínios relacionais e subjetivos da vida humana, como saúde mental, espiritualidade e companhia emocional, e os efeitos dessa mediação sobre a constituição da subjetividade e da moralidade. O foco de estudo são os chatbots de IA generativa utilizados em interações conversacionais. O objetivo é analisar como esses sistemas participam da constituição do sujeito moral, propondo diretrizes éticas para sua interação. A metodologia é teórico-filosófica, com base nas abordagens de Don Ihde e Peter-Paul Verbeek, complementada por referências empíricas e conceituais recentes. O estudo identifica que as tecnologias de IA, ao simular alteridade e empatia, não são neutras: moldam percepções, decisões e comportamentos, especialmente em populações vulneráveis. Os resultados indicam que a interação com IA demanda transparência ontológica, mecanismos de proteção e promoção do letramento em IA, além do cultivo de práticas de reflexão crítica por parte dos usuários. Conclui-se que o design ético e o uso consciente dessas tecnologias são fundamentais para preservar a complexidade da experiência humana, a liberdade e a dignidade dos sujeitos, em um contexto de crescente integração entre homens e máquinas.

Palavras-chave: Inteligência artificial; Filosofia da tecnologia; Pós-fenomenologia; Mediação tecnológica; Ética.

¹ Doutorando em Direito na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bacharel (2003) e Mestre (2005) em Direito pela UFMG, com aperfeiçoamento em arbitragem internacional pela Cornell University (2010) e especialização em controle, detecção e repressão a desvios de recursos públicos pela Universidade Federal de Lavras (2017). É procurador da República no Ministério Público Federal, onde exerce a função de Encarregado de Proteção de Dados Pessoais (DPO), com Formação em Alto Nível em Proteção de Dados pela Universidade de Santiago de Compostela e certificação CIPM/CDPO da IAPP. Membro da Unidade Especial de Proteção de Dados Pessoais do Conselho Nacional do Ministério Público (UEPDAP/CNMP). ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5324-012X>. E-mail: leonardomacedobh@gmail.com

TECHNOLOGICAL MEDIATION AND HUMAN INTERACTION WITH ARTIFICIAL INTELLIGENCE CHATBOTS

ABSTRACT

This article examines human interaction with artificial intelligence (AI) chatbots through the lenses of phenomenological and postphenomenological philosophy of technology. It addresses the growing incorporation of AI systems into relational and subjective domains of human life – such as mental health support, spirituality, and emotional companionship – and asks how these mediations affect the constitution of subjectivity and morality. The object of study is generative AI chatbots used in conversational settings. The study aims to analyze how such systems participate in the formation of the moral subject and to propose ethical guidelines for their responsible use. Methodologically, it develops a theoretical-philosophical analysis grounded in the work of Don Ihde and Peter-Paul Verbeek, supplemented by recent conceptual and empirical literature. The study reveals that AI technologies that simulate alterity and empathy are not neutral: they shape perception, decision-making, and behavior, with heightened implications for vulnerable users. The article recommends ontological transparency, protective safeguards, and the promotion of AI literacy, together with user practices of critical self-reflection. It concludes that ethical design and reflective engagement are essential to preserve the complexity of human experience, freedom, and dignity in a context of increasing integration between humans and machines.

Keywords: Artificial intelligence; Philosophy of technology; Postphenomenology; Technological mediation; Ethics.

INTRODUÇÃO

Em 1950, o matemático e cientista da computação britânico Alan Turing propôs um experimento para avaliar a capacidade de uma máquina exibir comportamento inteligente similar ao de um ser humano. Em sua essência, o teste propõe um cenário onde um interrogador humano interage, através de texto, com duas entidades ocultas: uma pessoa e um computador. Se a máquina conseguisse enganar o interrogador, levando-o a crer que está conversando com outro humano, então, para todos os efeitos práticos, poderia ser considerada inteligente (Turing, 1950, p. 433-460).

Essa experiência mental, que ficou conhecida como “teste de Turing” ou “jogo da imitação”, lançou um debate duradouro sobre a natureza da inteligência, a possibilidade de máquinas pensarem e as próprias fronteiras que definem a humanidade em face da crescente sofisticação tecnológica. Contudo, mais do que propriamente medir a inteligência de uma máquina, o teste de Turing permite avaliar a capacidade de uma máquina ter interações conversacionais que levam uma pessoa a percebê-la como outro ser humano.

Ao longo das últimas décadas, nos vários estudos científicos que se sucederam, nenhum sistema se mostrou capaz de passar no teste de Turing (Oppy e Dowe, 2021). Esse cenário, porém, parece ter se alterado com os avanços recentes no campo da inteligência artificial generativa (IA generativa) e do processamento de linguagem natural (NLP), particularmente a partir do desenvolvimento dos LLMs (*large language models*), sistemas de inteligência artificial (IA) treinados em grandes quantidades de dados de texto, com uso de redes neurais artificiais e técnicas de aprendizado profundo, capazes de compreender e gerar texto com um nível impressionante de coerência e precisão (Bievere, 2023; James, 2023)².

² Um estudo divulgado em março de 2025 por pesquisadores do Departamento de Ciências Cognitivas da Universidade da Califórnia, em San Diego (Jones e Bergen, 2025), avaliou quatro sistemas de inteligência artificial, em dois testes de Turing randomizados, controlados e pré-registrados, conduzidos com duas populações independentes: 126 estudantes de graduação em Psicologia e 158 trabalhadores de uma empresa. Os participantes se engajaram em oito rodadas de conversas por texto, com duração de cinco minutos cada, interagindo simultaneamente com um interlocutor humano e um sistema de IA. Ao final de cada rodada, o participante deveria indicar qual dos dois interlocutores julgava ser o humano. Os resultados do experimento mostraram que, ao ser configurado para adotar uma persona semelhante à humana, o modelo GPT-4.5 foi identificado como humano em 73% das vezes. O modelo LLaMa-3.1 foi julgado como humano 56% das vezes, e os modelos de base (ELIZA e GPT-4o) alcançaram resultado bem inferior (23% e 21% respectivamente).

Em linha com esses avanços no campo da interação conversacional entre homem e máquina, cada vez mais se observa a introdução de aplicações de inteligência artificial em domínios interativos de natureza profundamente humana, tradicionalmente associados à experiência subjetiva e emocional, tais como autoconhecimento³, saúde mental⁴ e espiritualidade⁵. Tais casos ilustram uma ampliação progressiva dos campos de uso da IA, que deixa de se restringir a tarefas puramente cognitivas, voltadas à melhoria da produtividade, como processamento de informações e resolução de problemas, e avança para novos domínios, como a inteligência artificial emocional, que envolve a criação de sistemas capazes de reconhecer, interpretar e responder às emoções humanas, tornando as interações da máquina mais fluidas, personalizadas e empáticas, inclusive através da voz (Iribe e Kumar, 2025).

Embora os *chatbots* - aplicações com as quais os usuários podem conversar por voz ou texto - sejam utilizados em várias áreas desde a década de 1960, essa nova realidade do uso da IA generativa em contextos conversacionais parece alcançar um outro nível na interação entre humanos e máquinas. Nessa dinâmica, a máquina passa a ser percebida não mais como um objeto inanimado, mas como uma *persona*, uma entidade dotada de *anima*, quase humana.

A comunicação em linguagem natural, especialmente com o avanço de agentes capazes de aprender com a experiência, reconhecer e refletir emoções humanas em tempo real (Silver e Sutton, 2025), promove empatia, engajamento, afeto e confiança, favorecendo a criação de vínculos baseados na identificação entre o usuário humano e seu interlocutor

³ Uma pesquisa divulgada em abril de 2025, na Harvard Business Review, apontou que o principal uso de IA generativa nesse ano estava relacionado a "terapia/companhia", seguido por aplicações destinadas a "organizar minha vida" e "encontrar um propósito" (Zao-Sanders, 2025). São exemplos dessa tendência aplicativos como Replika, Woebot e Wysa, que oferecem suporte emocional através de *chatbots*, e as gigantes da tecnologia começam a investir nesse rentável mercado (Romero e Alberto, 2025)

⁴ Um estudo científico publicado em abril de 2025 confirmou a expansão do uso de tecnologias de IA generativa no cuidado com a saúde mental, sugerindo que elas têm potencial para oferecer suporte eficaz para quadros de depressão (Heinz et. al., 2025).

⁵ Um exemplo emblemático dessa nova realidade é a instalação artística experimental "*Deus in machina*", montada no outono de 2024 em um confessionário na St. Peter's Chapel em Lucerna, Suíça. A obra consistia em um holograma de Jesus Cristo, animado por um sistema de IA, que interagia com os visitantes em diálogos sobre questões teológicas e existenciais (Mouriquand, 2024).

tecnológico⁶. Essa tecnologia vem se integrando progressivamente ao cotidiano, tanto no âmbito privado quanto em contextos de atendimento ao público, substituindo a interação exclusivamente humana de maneira cada vez mais indistinguível.

Atualmente emerge um fenômeno ainda mais complexo e sensível: a imortalização digital. A partir da coleta e organização de grandes volumes de dados digitais (mensagens, áudios, imagens e outras interações online) torna-se possível construir avatares conversacionais que simulam a personalidade, o modo de falar e até mesmo a memória de pessoas falecidas. Essa prática, que já vem sendo explorada comercial e afetivamente por algumas empresas, como discutido na tese de Jéssica Soares (2025), desloca a fronteira entre vida e morte para o domínio digital, gerando novas formas de presença pós-morte mediadas pela tecnologia. A manutenção de vínculos com entes queridos por meio de sistemas interativos de IA desafia concepções jurídicas, éticas e psicológicas consolidadas, exigindo uma reinterpretação dos limites da identidade, da privacidade e do luto no contexto da inteligência artificial. Mais do que um avanço técnico, trata-se de uma inflexão sociotécnica que redefine a própria experiência da ausência e da permanência no mundo digital.

Esse cenário suscita uma série de reflexões filosóficas fundamentais sobre problemas ontológicos, epistemológicos e éticos, próprios da filosofia da tecnologia (Cupani, 2016, p. 23). Se a interação com máquinas pode gerar sentimentos de conexão, companhia e até mesmo afeto, o que diferencia fundamentalmente as relações humanas das relações homem-máquina? Com a crescente interação com IAs emocionais e diante de sua capacidade de sempre estar disponível e responder de forma idealizada, corre-se o risco de os indivíduos se tornarem dependentes da tecnologia e se isolarem em bolhas de conforto emocional artificial, em detrimento da complexidade e, por vezes, do desconforto das interações humanas reais (Turkle, 2011)?⁷ Ainda, à medida que as pessoas interagem com entidades que simulam a humanidade de forma cada vez mais convincente, isso pode

⁶ No universo cinematográfico, o filme “Her” (“Ela”, no Brasil), de Spike Jonze, lançado em 2013, ilustra bem essa percepção da tecnologia pelo homem como um ser anímico, dotado de uma personalidade própria, com potencial de desenvolvimento de relações de afeto, construídas a partir da interação conversacional.

⁷ O potencial desse novo tipo de tecnologia para fins de companhia encontra campo fértil em um período de crescente isolamento social, como apontado no artigo “The Anti-Social Century”, publicado na edição de fevereiro de 2025 da revista *The Atlantic* (Thompson, 2025).

vir a comprometer a capacidade humana de distinguir o real do artificial em áreas como informação, política e até mesmo a construção de sua própria identidade? Essas indagações se tornam ainda mais críticas quando envolvem pessoas em situação de vulnerabilidade, como crianças, adolescentes, pessoas com deficiência e idosos, cuja menor capacidade de discernimento pode torná-las suscetíveis a maiores riscos nas interações com as novas tecnologias⁸.

O debate em torno dessas questões tende a se intensificar à medida que a inteligência artificial se tornar mais profundamente integrada aos modos de vida contemporâneos. Assim, este trabalho busca contribuir com essa discussão e se propõe a analisar essa nova realidade, enfatizando os aspectos éticos, sob a ótica da filosofia fenomenológica e pós-fenomenológica da tecnologia. Para tanto, são adotadas como base as ideias de Don Ihde e Peter-Paul Verbeek, com o objetivo de estabelecer um arcabouço conceitual que permita compreender a complexa relação entre os seres humanos e os artefatos tecnológicos, bem como buscar caminhos para lidar com os desafios que se apresentam nessa interação.

A escolha de Don Ihde e Peter-Paul Verbeek como eixos teóricos deste artigo se justifica porque ambos realizam uma inflexão decisiva na fenomenologia clássica. Enquanto Edmund Husserl compreende a intencionalidade como estrutura fundamental da consciência e Martin Heidegger situa o ser humano como ser-no-mundo, Ihde desloca o foco para as relações humano-tecnologia, mostrando que toda experiência é mediada por artefatos. Verbeek, por sua vez, amplia essa abordagem ao integrar elementos foucaultianos de constituição do sujeito e de práticas de si, formulando uma pós-fenomenologia na qual humanos e tecnologias se co-configuram.

Assim, o estudo dos chatbots de IA requer compreender não apenas como percebemos o mundo através desses sistemas, mas também como eles participam da formação moral e identitária do usuário.

⁸ Um *chatbot* baseado em IA (Character.AI), que simula personagens de ficção, é acusado de ter contribuído para a morte, em fevereiro de 2024, de um adolescente norteamericano de 14 anos, com quem interagiu como se fosse um personagem da série *Game of Thrones*, ao encorajá-lo a tirar a própria vida (Duffy, 2024).

1. A MEDIAÇÃO TECNOLÓGICA NA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA DA TECNOLOGIA

A origem da filosofia da tecnologia, como campo específico de estudos, remonta ao contexto norte-americano dos anos 1960, inicialmente influenciada por perspectivas europeias, que tendiam a ter um tom sombrio e tecnofóbico, representadas por autores como Martin Heidegger (2006), Jacques Ellul (2019) e Herbert Marcuse (2015). Essas visões frequentemente associavam a tecnologia a uma dimensão transcendental e de controle social, com impactos para a cultura e a essência do homem, que corria o risco de perder sua autonomia e se transformar em apenas mais um recurso a ser explorado, muitas vezes com propósitos ideológicos (Ihde, 2010, p. 23).

Já o campo da fenomenologia remonta à distinção kantiana entre a “coisa em si” e o “fenômeno”, amparada na ideia de que o mundo, na sua essência (“coisa em si”), é incognoscível e que o conhecimento do homem só é capaz de alcançar aquilo que experimenta a partir de seus sentidos (“fenômeno”). Em linhas gerais, a fenomenologia pode ser caracterizada como “o estilo filosófico que enfatiza certa interpretação da experiência humana e esta, em particular, concerne à percepção e a uma atividade corporal” (Ihde, 2017, p. 42).

A tradição fenomenológica clássica fornece a base teórica para compreender como a experiência humana é estruturada em sua relação com o mundo. Em Husserl, a noção de intencionalidade – o fato de toda consciência ser sempre consciência-de-algo – estabelece que o sujeito não é uma entidade isolada, mas um polo ativo de significação (Husserl, 2006). Heidegger aprofunda essa perspectiva ao deslocar o foco da consciência para a existência: o ser humano é um ser-no-mundo (“*Dasein*”), imerso em práticas, instrumentos e relações que constituem seu modo de habitar a realidade (Heidegger, 2012). Merleau-Ponty, por sua vez, destaca que essa relação não é primariamente intelectual, mas corporal, pois é através do corpo que percebemos, agimos e nos orientamos, de modo que a percepção é sempre situada e incorporada (Merleau-Ponty, 1999). Assim, a fenomenologia clássica descreve a experiência como um entrelaçamento indissociável entre sujeito, mundo e corpo.

No contexto particular da filosofia da tecnologia, a fenomenologia é definida como “a análise filosófica da estrutura das relações entre os seres humanos e seu mundo da vida (*lifeworld*)” (Verbeek, 2011a, p. 7). Nesse âmbito se discute de que modo os fenômenos se modificam a partir do tipo de tecnologia que media a relação do homem com o mundo, seja alterando a percepção do sujeito sobre o objeto, seja transformando e moldando o próprio sujeito (Cupani, 2016, p. 121).

Um dos principais representantes dessa corrente, Don Ihde explica que a fenomenologia das relações humano-tecnologia propõe “reinsere o papel das tecnologias em todas as dimensões do mundo da vida.” (Ihde, 2017, p. 67). Na perspectiva fenomenológica, não há como conceber o homem em um estado puro e preexistente, pois a relatividade das relações humano-mundo são “um aspecto ontológico de todo o conhecimento, de toda a experiência” (Ihde, p. 47). Da mesma forma, “não há maneira de abordar a tecnologia como se se tratasse de um objeto situado *ante* o sujeito humano, porque para a fenomenologia a experiência primária, inevitável, é a do ser humano no mundo (eu-relação-mundo, conforme Ihde)” (Cupani, 2016, p. 121).

A mediação tecnológica é um conceito central na filosofia fenomenológica da tecnologia, segundo o qual a relação do homem com a realidade é, em grande medida, mediada por artefatos tecnológicos. Não é apenas o corpo que estrutura a percepção, mas também os artefatos (óculos, termômetros, microscópios, telas, dispositivos digitais) que ampliam e reduzem aspectos do mundo, reorganizando a relação humano-mundo. A esse processo Ihde chama de mediação tecnológica, e a partir dele propõe a ideia de intencionalidade tecnológica: cada artefato orienta, direciona e possibilita determinados modos de ver, agir e compreender, de modo que sujeito e tecnologia constituem uma relação indissociável.

Essa intencionalidade não equivale à intencionalidade fenomenológica da consciência husserliana, mas corresponde à maneira como um artefato estrutura o horizonte de comportamentos possíveis. O artefato tecnológico se insere na experiência do homem e modifica sua relação com a realidade, pois altera as condições de possibilidade da percepção (mediação da experiência) e da ação (mediação da *práxis*) (Verbeek, 2011a, p. 8-11).

Portanto, seguindo a ideia de “intencionalidade tecnológica” proposta por Ihde, as tecnologias exercem um papel ativo na configuração da experiência humana. Elas não são meros instrumentos passivos nem são neutras, como objetos inertes que não fazem nada por si mesmas. As tecnologias não apenas mediam, mas também orientam a forma como o homem percebe e se engaja com o mundo, incorporando valores, significados e direções de uso. Elas coparticipam das práticas humanas e da constituição do sentido. Ihde ilustra esse caráter constitutivo da tecnologia a partir do seguinte exemplo:

A arma no adesivo do vidro traseiro claramente, por si mesma, não faz nada; mas numa perspectiva relativista em que a unidade primitiva é a relação humano-tecnologia, torna-se imediatamente óbvio que a relação humano-arma (um humano com uma arma) frente a outro objeto ou outro humano é bem diferente de um humano com uma arma. A relação humano-arma transforma a situação de qualquer situação similar de um humano sem uma arma (Ihde, 2017, p. 49).

Em suma, para Ihde, “tecnologias transformam a experiência, ainda que sutilmente, e esta é uma raiz de sua não neutralidade” (Ihde, 2017, p. 77).

Uma característica fundamental da mediação tecnológica, segundo Ihde, é sua estrutura dual de ampliação e redução (ou indução/inibição, na perspectiva da mediação da *práxis*). Ao mediar nossa relação sensorial com a realidade, as tecnologias tendem a ampliar determinados aspectos, tornando-os mais evidentes, acessíveis ou mensuráveis, e induzindo certos comportamentos, ao mesmo tempo em que reduzem ou obscurecem outros, inibindo determinadas condutas. Essa dinâmica evidencia a não neutralidade da mediação tecnológica (Verbeek, 2011a, p. 9). Por exemplo, ao utilizar-se um par de óculos ou um microscópio, há uma ampliação da acuidade visual em relação a certos detalhes, mas ocorre simultaneamente uma redução do campo visual ou da percepção contextual mais ampla (Ihde, 2017, p. 76-78).

Com base nessa perspectiva, Ihde distingue quatro formas fundamentais de relação entre seres humanos e tecnologias, as quais descrevem diferentes modalidades de mediação da experiência com o mundo. Essas relações evidenciam como os artefatos tecnológicos participam da constituição do sentido e da percepção e a maneira como eles se integram às práticas humanas.

Um primeiro conjunto de relações existenciais tecnológicas são as relações de “incorporação” (*embodiment*), em que a tecnologia se põe entre o observador/sujeito e o observado/objeto, se integrando ao próprio sujeito [(eu – tecnologia) → mundo]. É o que ocorre, por exemplo, com o uso de artefatos óticos (óculos, telescópio): a experiência do mundo se dá *através* da tecnologia, por meio da transformação reflexiva da percepção e dos sentidos (Ihde, 2017, p. 106). Essa mesma relação de incorporação se verifica em inúmeros aparatos tecnológicos, que atuam como uma verdadeira extensão do corpo humano, como o aparelho de audição, a bengala do cego, ferramentas, instrumentos musicais, braços e mãos mecânicas, dispositivos de comunicação (que encurtam a percepção da distância geográfica), a linguagem e a escrita e até mesmo a direção automotiva, como ilustra a seguinte passagem:

Vivencia-se a estrada e os arredores através da direção do carro, e o movimento é a atividade focal. Em carros esportivos sofisticados, por exemplo, pode-se ter um sentimento mais preciso da estrada e da tração sobre ela do que nos carros maiores e mais antigos dos anos 1950. Incorpora-se o carro também em atividades tal como o estacionamento paralelo: quando bem incorporado, sente-se em vez de ver a distância entre os carros, e o sentido da carroceria é “ampliado” para os parâmetros do “corpo” do motorista. (Ihde, 2017, p. 108).

Uma vez assimilada pelo uso recorrente, a tecnologia incorporada se torna transparente, ou seja, ela desaparece enquanto meio, deixando de ser percebida, de modo consciente, pelo usuário, cujo foco passa a ser apenas a própria vivência do mundo. Nesse sentido, a “técnica”, na definição de Ihde, é justamente “a simbiose do artefato do usuário junto à ação humana” (Ihde, 2017, p. 107).

A segunda forma é a relação hermenêutica (*hermeneutic*), na qual a tecnologia não é incorporada ao corpo, mas atua como instrumento de leitura ou interpretação da realidade [eu → (tecnologia – mundo)] (Ihde, 2017, p. 115). O artefato mostra uma representação do mundo (um índice, gráfico ou texto) que deve ser compreendido pelo usuário. A atenção se volta para o dispositivo em si, enquanto meio de acesso à informação sobre o mundo. Exemplos incluem a leitura de um termômetro e de um exame de ultrassom, a interpretação de um mapa, a consulta a um painel de controle ou mesmo a decodificação da escrita. “Ler um termômetro não resulta em uma sensação direta de calor ou frio, mas fornece um valor que requer interpretação para dizer algo sobre a realidade”

(Verbeek, 2011a, p. 8). Nessa relação, a mediação é de natureza simbólica e exige competência interpretativa, sendo, portanto, uma transparência de ordem hermenêutica, e não perceptual.

A terceira forma de relação entre o homem e a tecnologia, com especial interesse para o presente estudo, é a chamada relação de alteridade (*alterity*), na qual a tecnologia é percebida como um "quase-outro" [eu → tecnologia – (– mundo)]. Nesse sentido, Ihde toma emprestado o termo "alteridade" de Emmanuel Levinas, em sua obra *Totalidade e Infinito*:

Naquele trabalho, o termo 'alteridade' vem a significar a diferença radical colocada para qualquer humano por outro humano, um outro (e o outro em última análise, Deus). Extrapolando radicalmente a partir da ênfase da tradição sobre a não redutibilidade do humano nem sua objetividade (na epistemologia) ou como sendo um meio (na ética), Levinas posiciona a alteridade dos humanos como sendo um tipo de diferença infinita que é concretamente expressada em um encontro ético, face a face (Ihde, 2017, p. 138).

O artefato se destaca tanto do sujeito quanto do mundo ao redor, apresentando-se como algo com o qual se interage diretamente, como se tivesse agência própria. A análise desse tipo de relação remete ao problema do antropomorfismo, a "personalização dos artefatos". Ainda que não seja um ser vivo, o dispositivo adquire um estatuto relacional que o aproxima da alteridade. Nas palavras de Ihde, "alteridade tecnológica é uma quase alteridade, mais forte que a mera objetividade, mas mais fraca que a alteridade encontrada junto ao reino animal ou humano" (Ihde, 2017, p. 140). Essa forma de mediação é comum em interações com aplicações de inteligência artificial, robôs sociais, autômatos ou mesmo em situações em que se atribui personalidade a objetos técnicos, como um automóvel ou um assistente virtual. Nesses casos, a tecnologia se torna interlocutora ou parceira de interação, revelando uma face semiótica que extrapola a função puramente instrumental.

Porém, vale ressaltar que, no início dos anos 2000, antes dos recentes avanços no campo da inteligência artificial, Ihde ainda se mostrava cético quanto ao potencial da tecnologia alcançar uma relação de alteridade autêntica:

Eu tenho sugerido que o computador é um dos mais fortes exemplos de tecnologia que pode ser posicionado junto às relações de alteridade. Mas sua alteridade continua uma quase alteridade, e sua utilidade genuína continua pertencendo às

bordas de suas capacidades hermenêuticas. Ainda a despeito disso, a tendência a fantasiar sua quase alteridade em uma alteridade autêntica é difusa. Romantizações, tal como as imagens do emotivo e falante 'Hal' do filme 2001: Uma Odisseia no Espaço, logo teme que o 'poder cerebral' dos computadores possam em breve substituir o pensamento humano, temores de que decisões políticas ou militares não vão apenas ser informadas por, mas também tomadas por computadores, são todos sintomas que revolvem em torno do posicionamento de alteridade para a tecnologia (Ihde, 2017, p. 148).

Por fim, Ihde descreve as relações de pano de fundo (*background relations*), nas quais a tecnologia opera silenciosamente, como se estivesse “posta de lado”, compondo o ambiente vivido sem demandar atenção consciente. Esses artefatos tecnológicos são percebidos apenas quando falham ou interrompem seu funcionamento esperado. Em geral, eles constituem a infraestrutura material da vida cotidiana: luz elétrica, aquecimento, sistemas de ventilação, ruídos de máquinas, vestimentas ou edificações. Ainda que frequentemente ausentes da percepção intencional, essas tecnologias moldam constantemente as condições do habitar e da ação, configurando um tipo de mediação ambiental ou contextual (Ihde, 2017, p. 150-151). As relações de pano de fundo ganham ainda mais notoriedade no contexto atual dos chamados “ambientes inteligentes”, formados por tecnologias conectadas entre si e com o mundo, capazes de perceber o que acontece à sua volta e reagir de forma “inteligente”, automática e quase imperceptível (Verbeek, 2011a, p. 121-122).

A tipologia proposta por Ihde oferece, assim, um quadro conceitual robusto para pensar como os artefatos tecnológicos se inserem na experiência humana de maneira multiforme e dinâmica. Ao articular essas formas de relação, é possível compreender com maior nuance os modos pelos quais a tecnologia co-constitui a realidade vivida, um aspecto que se torna ainda mais relevante no contexto atual, marcado pela emergência de tecnologias baseadas em inteligência artificial generativa e emocional⁹.

⁹ Ihde chegou a considerar uma quinta forma de relação humano-tecnologia, denominada “cibernética”, correspondente às tecnologias de implante (restaurações dentais, *stents*, marcapasso, etc), mas não avançou nesse campo (Ihde, 2017, p. 296).

2. A PÓS-FENOMENOLOGIA, A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO MORAL E A MORALIZAÇÃO DA TECNOLOGIA

A abordagem filosófica de Don Ihde, para além de apenas descrever as relações entre o homem e a realidade, como propõe a fenomenologia clássica, enfatiza o carácter tecnologicamente mediado dessas relações e seu papel constitutivo tanto da realidade como da própria subjetividade humana. Nessa perspectiva, os sujeitos humanos e os objetos tecnológicos não são compreendidos como entidades separadas, conforme a dicotomia moderna de um sujeito preexistente, livre e autônomo, dotado de intencionalidade, que percebe e age sobre um objeto dado, passivo e inanimado. Nas palavras de Verbeek:

E é aqui que encontramos uma questão metafísica que constitui o cerne da filosofia da tecnologia. Na base da abordagem dialética da filosofia da tecnologia, e de sua narrativa de opressão versus libertação, está um conceito metafísico muito específico sobre a relação entre humanidade e realidade. Como argumentou o filósofo francês Bruno Latour, esse conceito — que caracterizou todo o modernismo pós-Iluminista — estabelece uma distinção fundamental entre “sujeitos” e “objetos”. Sujeitos são ativos, têm intencionalidade e liberdade; objetos são inertes, passivos e, na melhor das hipóteses, servem como projeções ou instrumentos das intenções humanas (Latour 1991). Tal metafísica torna impossível perceber adequadamente a inter-relação e a interconexão entre sujeito e objeto — entre humanidade e tecnologia. O significado moral da tecnologia, o carácter tecnologicamente mediado da liberdade humana e todas as formas pelas quais as pessoas expressam sua humanidade por meio de suas relações com a tecnologia — tudo isso é tornado invisível por uma metafísica modernista que separa radicalmente sujeitos e objetos e os coloca em oposição diametral (Verbeek, 2011, p. 32).

Como explica Verbeek em outra passagem, “em nossa cultura tecnológica, humanos e tecnologias não existem mais de forma separada, mas ajudam a moldar uns aos outros de inúmeras maneiras” (Verbeek, 2011a, p. 14-17). Essa abordagem, que destaca o carácter constitutivo das relações entre o homem e a realidade, mediadas pela tecnologia, é conhecida como pós-fenomenológica.

A constituição da subjetividade humana pela mediação tecnológica é analisada por Verbeek à luz das ideias de Michel Foucault sobre poder e ética. Na perspectiva de Foucault, o sujeito não é um ser plenamente autônomo, mas o resultado das relações que estabelece com as diversas estruturas de poder que o atravessam. “Esses poderes não são

simplesmente opressivos e alienantes; pelo contrário, eles são produtivos no sentido de que produzem o sujeito de maneiras sempre novas” (Verbeek, 2011a, p. 69).

Nesse contexto, a liberdade não se define pela ausência de poder, nem se realiza por meio de uma atitude de resistência e oposição. Ao contrário, a liberdade se manifesta como uma atividade, uma prática ativa de constituição de si, que se realiza no engajamento crítico com as estruturas de poder (Verbeek, 2011a, p. 73). E, assim como ocorre com outras estruturas de poder, a tecnologia molda comportamentos, define possibilidades de ação e contribui para a formação de identidades.

Por sua vez, a ética em Foucault não se refere à obediência a códigos morais ou a imperativos universais, mas aos modos pelos quais os indivíduos se constituem sujeitos morais. Nesse sentido, a subjetividade moral não é uma qualidade autônoma e anterior à interação do homem com o mundo; ela emerge justamente através da experiência da realidade e é resultado de um processo ativo de sujeição.

Na constituição do sujeito moral, Foucault propõe que cabe ao próprio indivíduo dar forma a uma “vida boa”, em busca da excelência (areté), por meio de práticas de “cuidado de si” (“le souci de soi”) (Foucault, 1985b). A ética corresponderia, assim, a uma tecnologia da vida (“techné tou biou”), uma “arte do bem viver”, sendo, portanto, inseparável da estética da existência: a constituição de si envolve práticas que conferem forma à vida. “A ética não se concentra primariamente em demonstrar comportamentos moralmente corretos; sua principal questão não é ‘como devo agir?’, mas sim ‘que tipo de sujeito desejo ser?’” (Verbeek, 2011a, p. 75). Logo, a ética em Foucault é uma maneira de pensar a moralidade não como regras impostas, e sim como escolhas conscientes que conformam a própria existência.

Com base nessa leitura, Verbeek concebe a ética como uma prática de liberdade exercida dentro das condições impostas e possibilitadas pelas mediações tecnológicas. Em vez de imaginar um sujeito que resiste externamente à tecnologia, trata-se de pensar o sujeito como alguém que se constitui na relação com ela, assumindo responsabilidade por essa constituição e buscando deliberadamente moldar-se enquanto ser moral (Verbeek, 2011a, p. 84). A mediação tecnológica, portanto, não é apenas uma limitação à liberdade,

mas também uma oportunidade para sua realização, desde que o sujeito a incorpore de modo crítico e ativo em seu processo de autoformação.

A partir do momento em que se reconhece que os artefatos tecnológicos não são moralmente neutros, mas que ajudam a moldar o sujeito e participam ativamente da constituição de práticas, decisões e experiências humanas, torna-se necessário reconhecer também que eles carregam uma carga moral. Como Verbeek argumenta, artefatos não apenas desempenham funções técnicas, mas moldam formas de ação, percepção e avaliação moral. Portanto, o questionamento não é mais apenas se uma ação é moralmente correta, mas como a tecnologia envolve o sujeito nessa decisão, influenciando as possibilidades percebidas de agir (Verbeek, 2011a, p. 41).

Esse reconhecimento leva Verbeek a propor uma concepção ampliada de agência moral, na qual a moralidade não é uma propriedade exclusiva de sujeitos humanos autônomos, mas uma característica emergente das associações entre humanos e tecnologias. Embora os artefatos não possuam intencionalidade ou consciência, eles possuem o que Bruno Latour chama de scripts: prescrições materiais de ação inscritas em seu funcionamento (Latour, 1992). Um redutor de velocidade, por exemplo, possui o “script” de dizer ao motorista para diminuir a velocidade, agindo como um mediador material de decisões morais (Verbeek, 2011a, p. 45-46). A moralidade, nesse contexto, não reside apenas na mente do agente, mas nas configurações sociotécnicas que moldam a ação.

Diante disso, o design de tecnologias assume um papel ético fundamental. Ao projetar artefatos que inevitavelmente mediarão relações humanas com o mundo, designers estão, de fato, tomando decisões morais, ainda que, muitas vezes, de maneira implícita. Segundo Verbeek, “se a ética diz respeito a como agir e os designers ajudam a moldar como as tecnologias mediam a ação, o design deve ser considerado uma forma material de fazer ética” (Verbeek, 2011a, p. 91). Cada escolha de design implica uma forma específica de viver, uma norma embutida, uma orientação de comportamento.

Portanto, a responsabilidade ética dos projetistas envolve a antecipação consciente dos modos pelos quais a tecnologia mediará ações, valores e identidades dos usuários. O desafio não é eliminar a influência moral dos artefatos, mas projetar essa

influência de maneira reflexiva, responsável e colaborativa, considerando os múltiplos contextos de uso e os diferentes sujeitos que interagirão com essas tecnologias.

A partir do reconhecimento do caráter interligado das interações entre humanos e tecnologias, uma ética pós-humanista, como propõe Verbeek, articula-se em duas direções complementares: por um lado, o projeto de tecnologias que mediam moralmente a experiência e a ação humanas – ou seja, o design do humano no não humano; por outro, o uso deliberado, responsável e consciente dessas tecnologias – isto é, o co-modelamento do não humano no humano (Verbeek, 2011a, p. 40).

Nessa perspectiva, o agir ético não é prerrogativa exclusiva de indivíduos autônomos, mas resulta de uma rede de mediações materiais, sociais e simbólicas. A responsabilidade moral, portanto, deve ser compreendida como um compromisso compartilhado entre usuários, projetistas e os próprios artefatos, em um processo permanente de constituição mútua entre humanos e tecnologias.

3. CAMINHOS PARA A INTERAÇÃO HUMANA COM APLICAÇÕES DE IA

A inteligência artificial generativa, particularmente em contextos conversacionais, representa uma nova e poderosa forma de artefato tecnológico que se integra cada vez mais à vida humana. Ela se interpõe ativamente na relação entre o homem e diversos aspectos da realidade, desde a informação e o conhecimento até a comunicação e as interações sociais, transformando as situações em que participa e fomentando determinados tipos de ação.

Assim como outras tecnologias, as aplicações de inteligência artificial não são neutras. Elas possuem uma estrutura de seletividade, amplificando certos aspectos da comunicação ou informação, como fluidez, personalização, empatia simulada, enquanto potencialmente reduzem ou mascaram outros, como a fonte real do conhecimento, a ausência de subjetividade ou vieses inerentes aos dados de treinamento.

Além disso, ao mediar nossas interações sociais, as aplicações de IA podem moldar nossa subjetividade em direção a um tipo de engajamento (idealizado, artificial) em detrimento de outro (complexo, real). A abordagem pós-fenomenológica exige uma postura

crítica para reconhecer esse papel mediador da tecnologia e impõe que os usuários desenvolvam uma relação ativa e engajada com ela.

Da mesma forma, é preciso notar que as aplicações de inteligência artificial possuem uma intencionalidade embutida, moldada por seus *designers* e dados de treinamento, que busca influenciar a interação humana de maneiras específicas. Por outro lado, como outras tecnologias, a inteligência artificial é “multi-instável”: seus usos e efeitos não são inteiramente alcançados pelo *design* e podem incluir consequências não planejadas, o que torna o prognóstico sobre seu impacto total bastante difícil.

A partir dessa compreensão, é possível indicar diretrizes concretas para orientar uma relação mais ética, segura e responsável com sistemas de IA generativa.

Em primeiro lugar, é essencial garantir transparência ontológica: o usuário deve estar sempre ciente de que está interagindo com uma inteligência artificial e não com um ser humano. Isso envolve não apenas avisos formais, mas também estratégias de *design* que evitem a simulação enganosa da alteridade humana. Além disso, os sistemas devem oferecer a possibilidade de escolha e controle contínuos, de modo que o usuário deve poder optar entre conversar com um humano ou uma IA, bem como interromper a interação com o sistema a qualquer momento, sem constrangimentos ou barreiras.

Também é preciso implementar mecanismos de avaliação de discernimento destinados a garantir que o usuário possui maturidade cognitiva e emocional suficiente para compreender a natureza da ferramenta, seus limites e riscos. Essa medida é particularmente importante no caso de crianças, adolescentes e grupos vulneráveis, para as quais se deve garantir supervisão parental ou institucional, bem como instrumentos de proteção automática em situações de risco. A identificação ativa de cenários críticos de vulnerabilidade, como ideação suicida, automutilação, transtornos mentais e situações de crise emocional, deve ser uma prioridade. Sistemas de IA precisam ser capazes de detectar sinais linguísticos que indiquem risco e redirecionar o usuário, de forma ética e segura, para fontes humanas de acolhimento e apoio profissional. O reconhecimento dessas situações deve vir acompanhado de barreiras (*guardrails*) para evitar respostas inapropriadas a situações de sofrimento emocional, bem como alertas informativos e orientações práticas para mitigação de riscos, respeitando a privacidade e a dignidade do usuário.

Por fim, é necessário fomentar uma cultura de *práticas de si* no uso da IA. O sujeito deve ser encorajado a refletir criticamente sobre sua relação com a tecnologia, pensar em estabelecer limites pessoais de tempo na interação com ferramentas de IA, a fim de evitar a dependência e o isolamento social, e buscar desenvolver competências de letramento em IA. Isso inclui compreender como os sistemas operam, quais valores estão embutidos em seu *design* e como interagir com eles de maneira informada e autônoma.

Nesse cenário de crescente integração entre humanos e máquinas, a noção de experiência, tal como desenvolvida por Michel Foucault em *História da Sexualidade* (Foucault, 1984; 1985a; 1985b), também oferece um caminho importante para pensar uma interação mais responsável com a inteligência artificial. Para Foucault, experimentar não é apenas viver algo novo, mas colocar-se à prova, transformar-se, questionar as verdades que nos constituem. A experiência envolve um movimento em que o sujeito se relaciona consigo mesmo e com o mundo de forma reflexiva, abrindo espaço para “tornar-se outro”. Essa atitude de problematização pode ser aplicada ao uso das tecnologias de IA, quando se deixa de operar apenas no modo automático e se passa a refletir sobre os efeitos dessas interações nos modos de pensar, agir e existir. Em vez de nos adaptarmos passivamente aos sistemas inteligentes, podemos nos perguntar como queremos nos relacionar com eles e o que essa convivência está produzindo em nós.

Portanto, pensar a mediação tecnológica como uma experiência, nesse sentido, significa não apenas usar a tecnologia, mas usá-la de forma consciente, abrindo espaço para escolhas éticas e transformações subjetivas.

CONCLUSÕES

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permite reconhecer que as tecnologias de inteligência artificial não são meros instrumentos neutros, mas atuam como mediadoras ativas da experiência, da subjetividade e da moralidade humana. O reconhecimento da agência distribuída entre humanos e artefatos tecnológicos redefine as bases tradicionais da responsabilidade ética, exigindo uma nova sensibilidade para os modos como os sistemas de IA moldam e são moldados por seus usuários.

Nesse sentido, a formulação de diretrizes como a transparência ontológica, a proteção de usuários vulneráveis e a promoção do letramento em IA se apresenta não apenas como recomendação técnica, mas como expressão prática de uma ética encarnada na mediação tecnológica. Tais medidas visam empoderar o sujeito diante da tecnologia, fomentando-o a cultivar práticas de autonomia, crítica e cuidado de si em contextos de interação com sistemas que simulam alteridade e empatia.

A convivência com inteligências artificiais emocionalmente responsivas desafia, enfim, a própria autocompreensão do humano, reposicionando questões fundamentais sobre identidade, relação, autenticidade e liberdade. Se as tecnologias ajudam a homem a se constituir como sujeito, cabe à ética da mediação garantir que essa constituição se dê em termos que preservem a complexidade da experiência humana e o respeito incondicional à dignidade de cada pessoa.

Por outro lado, considerando que o design das grandes plataformas de IA é controlado por corporações com enorme poder econômico, é necessário articular essa análise com a crítica foucaultiana das estruturas de poder. A mediação tecnológica não ocorre em vazio político: é determinada por decisões corporativas que moldam comportamentos, dependências e regimes de verdade. Dispositivos tecnológicos contemporâneos não apenas disciplinam, mas também produzem sujeitos por meio de formas sofisticadas de vigilância, coleta de dados e indução de condutas (Zuboff, 2018). As plataformas de IA generativa, estruturadas sobre arquiteturas algorítmicas opacas e modelos de negócios orientados à extração de atenção e comportamento, operam como panoptismos distribuídos, nos quais usuários são simultaneamente observados, perfis são elaborados e preferências são moduladas (Rodotá, 2008). Portanto, a mediação moral das tecnologias não é apenas um fenômeno relacional entre humanos e artefatos, mas também um processo inscrito em infraestruturas de poder corporativo que configuram, silenciosamente, o campo de possibilidades éticas, políticas e subjetivas no qual o usuário se move.

Em suma, a fenomenologia clássica fornecia os instrumentos para compreender a experiência humana enquanto relação perceptual com o mundo. A pós-fenomenologia, por sua vez, acrescenta que essa experiência é sempre tecnologicamente mediada e

co-constituída. No caso dos sistemas de IA generativa, essa co-constituição envolve não apenas dimensões cognitivas, mas também afetivas, estéticas e morais. Portanto, refletir sobre a ética desses artefatos implica considerar tanto a estética da existência quanto as assimetrias de poder que estruturam o ambiente técnico dominado por grandes corporações. Somente assim é possível garantir que o design e o uso dessas tecnologias preservem a autonomia, a sensibilidade e a dignidade humana.

REFERÊNCIAS

BIEVERE, C. (2023). **ChatGPT broke the Turing test** — the race is on for new ways to assess AI. Disponível em <https://www.nature.com/articles/d41586-023-02361-7>. Acesso em: 16 abr. 2025.

CUPANI, Alberto. **Filosofia da tecnologia: um convite**. 3. ed. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

DE FREITAS, Julian; UĞURALP, Ahmet Kaan; UĞURALP, Zeliha; PUNTONI, Stefano. Chatbots and mental health: insights into the safety of generative AI. **Journal of Consumer Psychology**, v. 34, n. 3, p. 481–491, jul. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/jcpy.1393>. Acesso em: 18 maio 2025.

DUFFY, Clare. **‘There are no guardrails.’ This mom believes an AI chatbot is responsible for her son’s suicide.** CNN. Disponível em <https://edition.cnn.com/2024/10/30/tech/teen-suicide-character-ai-lawsuit/index.html>. Acesso em: 04 maio 2025.

ELLUL, Jacques. **A sociedade tecnológica**. Trad. Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985b.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da tecnologia**. In: HEIDEGGER, Martin. Ensaaios e conferências. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEINZ, Michael V. , MACKIN, Daniel M., TRUDEAU, Brianna M., BHATTACHARYA, Sukanya; WANG, Yinzhou; BANG, Haley; JEWETT, Abi D.; SALZHAUER, Abigail J.; GRIFFIN, Tess Z; JACOBSON, Nicholas C. Randomized Trial of a Generative AI Chatbot for Mental Health Treatment, **NEJM AI** 2025,

vol. 2, n. 4, publicado em 27 de março de 2025. Disponível em <https://ai.nejm.org/doi/full/10.1056/Aloa2400802>. Acesso em: 24 abril 2025.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. 2ª ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

IHDE, Don. **Heidegger's technologies: postphenomenological perspectives**, Fordham University Press: Nova Iorque, 2010.

_____. **Tecnologia e o mundo da vida: do jardim à terra**. Chapecó : Ed. Universidade Federal Fronteira Sul, 2017.

IRIBE, Brendan; KUMAR, Ankit; EQUIPE SESAME. **Crossing the uncanny valley of conversational voice**. Sesame, 27 fev. 2025. Disponível em: https://www.sesame.com/research/crossing_the_uncanny_valley_of_voice#demo. Acesso em: 18 maio 2025.

JAMES, A. (2023). ChatGPT has passed the Turing test and if you're freaked out, you're not alone. **TechRadar**. Disponível em <https://www.techradar.com/opinion/chatgpt-has-passed-the-turing-test-and-if-yourefreaked-out-you-re-not-alone>. Acesso em: 16 abr. 2025.

JONES, Cameron R.; BERGEN, Benjamin K.. Large Language Models Pass the Turing Test. **arXiv**, 31 de março de 2025. Disponível em <https://doi.org/10.48550/arXiv.2503.23674>. Acesso em: 16 abr. 2025.

LATOUR, Bruno. Where are the missing masses? The sociology of a few mundane artifacts. In: BIJKER, Wiebe E.; LAW, John (ed.). **Shaping technology/building society: studies in sociotechnical change**. Cambridge: MIT Press, 1992.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. Trad. Robespierre de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOURIQUAND, David. Filho de um robot! Holograma de Jesus com inteligência artificial atende confessionários em igreja suíça. **Euronews**. Publicado em 23/11/2024. Disponível em <https://pt.euronews.com/cultura/2024/11/23/filho-de-um-robot-holograma-de-jesus-com-inteligencia-artificial-atende-confessionarios-em>. Acesso em: 24 abr. 2025.

OPPY, G., DOWE, D.. The Turing Test. In Zalta, E. N., editor, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Metaphysics Research Lab, Stanford University: 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/turing-test/>. Acesso em: 16 jul. 2025.

RODOTÀ, Stefano. **A Vida Na Sociedade da Vigilância**. Tradução: Maria Celina Bodin de Moraes. Rio de Janeiro: Renovar, 2008

ROMERO, Alberto. How OpenAI plans to capitalize on your growing loneliness with AI companions. **The Algorithmic Bridge**, 22 abr. 2025. Disponível em: https://www.thealgorithmicbridge.com/p/how-openai-plans-to-capitalize-on?utm_source=substack&utm_campaign=post_embed&utm_medium=email. Acesso em: 18 maio 2025.

SAMPAIO, R.C.; SABBATINI, M.; LIMONGI, R. **Diretrizes para o uso ético e responsável da Inteligência Artificial Generativa**: um guia prático para pesquisadores. São Paulo: Editora Intercom, 2024.

SILVER, David; SUTTON, Richard S.. **Welcome to the Era of Experience**. Disponível em <https://storage.googleapis.com/deepmind-media/Era-of-Experience%20/The%20Era%20of%20Experience%20Paper.pdf>. Acesso em: 26 abril 2025.

SOARES, Jessica Aparecida. **Imortalização digital e identidade pessoal**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2025.

THOMPSON, Derek. The anti-social century. **The Atlantic**, fev. 2025. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2025/02/american-loneliness-personality-politics/681091/>. Acesso em: 18 maio 2025.

TURING, A. Computing Machinery and Intelligence. **Mind**, v. LIX, n. 236, 1950.

TURKLE, Sherry. **Alone together: why we expect more from technology and less from each other**. New York: Basic Books, 2011.

VERBEEK, Peter-Paul. Subject to technology on autonomic computing and human autonomy. In Mireille Hildebrandt & Antoinette Rouvroy, **Law, human agency, and autonomic computing**: the philosophy of law meets the philosophy of technology. New York, NY: Routledge. 2011.

_____. **Moralizing technology: understanding and designing the morality of things**. The University of Chicago Press Ltd.: Londres, 2011a.

ZAO-SANDERS, Marc. How People Are Really Using Gen AI in 2025. **Harvard Business Review**. April 9, 2025. Disponível em: <https://hbr.org/2025/04/how-people-are-really-using-gen-ai-in-2025>. Acesso em: 24 abr. 2025.

ZUBOFF, Shoshana. **The age of surveillance capitalism**: the fight for a human future at the new frontier of power. New York: PublicAffairs, 2018.

Declaração de uso de IA: Este trabalho contou com o apoio das ferramentas NotebookLM e ChatGPT-4o para análise de material bibliográfico, formatação de referências e aprimoramento da clareza, precisão e concisão do texto produzido pelo autor. As recomendações geradas por essas ferramentas foram criteriosamente revisadas, conferidas e validadas pelo autor antes de serem incorporadas ao texto. O uso de inteligência artificial ocorreu de forma ética e responsável, mantendo-se a originalidade, a agência humana e a integridade acadêmica, em conformidade com as diretrizes propostas por Sampaio, Sabbatini e Limongi (2024).