

IMPLICAÇÕES COMUNICACIONAIS NAS RELAÇÕES COM ALTERIDADES ARTIFICIAIS

*COMMUNICATIONAL IMPLICATIONS
IN RELATIONS WITH ARTIFICIAL ALTERITIES*

*IMPLICACIONES COMUNICACIONALES
EN LAS RELACIONES CON ALTERIDADES ARTIFICIALES*

*Original recebido em: 06 de fevereiro de 2025
Aceito para publicação em: 04 de abril de 2025
Publicado em: 24 de setembro de 2025*

Tiago Barcelos Pereira Salgado

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo

RESUMO

Este artigo objetiva discutir as implicações comunicacionais nas relações com alteridades artificiais, sobretudo as Inteligências Artificiais Generativas, alinhando-se ao debate pós-humanista, ao considerar que a comunicação é partilhada entre humanos e não humanos. Por meio de abordagem exploratória, reflexiva e argumentativa, este trabalho revisa de modo não exaustivo a incidência da concepção de humano nas noções clássicas e modernas de ação, tratando a própria condição humana em sua relação intrínseca com as tecnologias. Com base nisso, propõe o reconhecimento delas como alteridades significativas, ou seja, como capazes de agir, produzir sentidos e estabelecer vínculos. Em conclusão, ao reconsiderar as alteridades de modo inclusivo de não humanos, redefine as relações humanas e suas implicações comunicacionais.

Palavras-chave: Alteridade; Comunicação; Inteligência Artificial.

ABSTRACT

This article aims to discuss the communicational implications in relationships with artificial alterities, particularly Generative Artificial Intelligences. It aligns with the post-humanist debate by considering communication as a process shared between humans and non-humans. Using an exploratory, reflexive, and argumentative approach, this study offers a non-exhaustive review of the incidence of the human conception in classical and modern notions of action, addressing the very condition of being human in its intrinsic relationship with technology. Based on this, and on specific use cases of generative AIs, the paper proposes their recognition as significant alterities — that is, as entities capable of acting, producing meaning, and establishing bonds. In conclusion, by inclusively reconsidering alterities to include non-humans, it redefines human relationships and their communicational implications.

Keywords: Alterity; Artificial Intelligence; Communication.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo discutir las implicaciones comunicacionales en las relaciones con alteridades artificiales, especialmente las Inteligencias Artificiales Generativas. Se alinea con el debate poshumanista, al considerar que la comunicación es compartida entre humanos y no-humanos. Mediante un enfoque exploratorio, reflexivo y argumentativo, este trabajo revisa de manera no exhaustiva la incidencia de la concepción de lo humano en las nociones clásicas y modernas de acción, abordando la propia condición humana en su relación intrínseca con las tecnologías. Con base en esta revisión y en casos específicos de uso de las IAs generativas, propone su reconocimiento como alteridades significativas, es decir, capaces de actuar, producir sentidos y establecer vínculos. En conclusión, al reconsiderar las alteridades de modo inclusivo de los no-humanos, redefine las relaciones humanas y sus implicaciones comunicacionales.

Palavras-chave: Alteridade; Comunicação; Inteligência artificial.

1. INTRODUÇÃO

A condição humana é caracterizada por sua associação com os objetos técnicos, organizadores das relações entre humanidade e ambiente (Akrich, 2010). De fato, as ações humanas são dependentes das não humanas (Latour; Strum, 1986; Strum; Latour, 1987; Latour, 1994). A humanidade, em sua noção ocidental e moderna, delega às tecnologias a capacidade de agir em seu lugar ou com elas, como por exemplo, a capacidade de voar, não tipicamente humana, mas viabilizada pelo avião. Cotidianamente, as tecnologias infocomunicacionais, como *smartphones*, *tablets*, *desktops* e *notebooks*, evidenciam a intrínseca relação entre humanidade e máquinas, acentuada pelo advento da cultura digital ou do computador e seu avanço para a cultura dos dados, realçada pelos processos de plataformização, digitalização, algoritmização, aprendizado de máquina e midiatização profunda (D'Andréa, 2020; Santaella, 2022; Lemos, 2021; Hepp, 2019).

A ação não humana, todavia, pode independer da humana, como o sol a brilhar e as plantas em fotossíntese. Com efeito, trata-se de um ecossistema de ações, ou rede de mediações, nas quais as ações humanas e não humanas se afetam mutuamente. A mútua afetação operada pela mediação tecnológica, que coloca em relação humanidade e não humanidade (Lemos, 2013, 2020, 2024a, 2024b; Regis, 2022, 2023) se explicita mais recentemente na cultura dos dados com a popularização do uso de *chatbots* de Inteligências Artificiais Generativas (IAGs), como *Chat GPT (Open IA, 2022)*, *Gemini (Google, 2023)*, *Copilot (Microsoft, 2023)*, *Claude (Anthropic, 2023)* e *DeepSeek (DeepSeek, 2025)*. Nesse sentido, interessa a este trabalho discutir as implicações comunicacionais nas relações com as IAGs, considerando-as para tanto

como alteridades significativas, principalmente conforme as contribuições de Donna Haraway, quem estende a concepção de alteridade para os não humanos, como animais e máquinas.

Esse objetivo principal considera como premissa, portanto, que uma compreensão plural e híbrida da ação, não individual ou apenas humana, mas distribuída (Latour, 2005), foi desconsiderada ou sequer contemplada por filosofias ocidentais clássicas. Buscamos evidenciar esse aspecto na próxima seção, ao realizarmos como objetivo específico uma revisão de literatura não exaustiva acerca da incidência da concepção filosófica ocidental de humano na noção de ação, que culminou na concepção de comunicação como interação simbólica entre humanos.

Nessa ótica, este trabalho considera que essa concepção específica de humano têm incidido igualmente em uma perspectiva específica de comunicação, histórica e tradicionalmente hegemônica. Trata-se de uma definição antropocêntrica, orientada pela vinculação e/ou interação social, que caracteriza esse social exclusivamente por associações humanas, restringindo-o a elas. Por esse ângulo, ainda que mídias e máquinas possam ser consideradas como intermediários das dinâmicas comunicacionais, deixam de ser tratadas como mediadores (Latour, 2005), capazes de agir, levar outras alteridades a agir e modificar as ações em curso.

Nesse sentido, o Outro da comunicação foi tratado, pelas tradições de pensamento que atribuíam agência apenas ao humano, como o único sujeito capaz de agir sobre um objeto não humano. Esse argumento será mais bem aprofundado no objetivo específico de conceituar a noção de alteridade e ampliá-la para considerar as ações não humanas, sendo possível, assim, tratar as IAGs como alteridades para, enfim, discutir as implicações comunicacionais desse tratamento. Em vista disso, este artigo indaga: quais são as implicações comunicacionais decorrentes das relações da humanidade com alteridades artificiais significativas como as Inteligências Artificiais Generativas? Para responder a esse problema, este trabalho se utiliza de abordagem exploratória, reflexiva e argumentativa, bem como de revisão não exaustiva, mas aprofundada e crítica, de referencial teórico sobre as noções de ação, comunicação, Inteligência Artificial (IA) e alteridade. O texto também recorre brevemente ao uso de *chatbots* de IAGs para evidenciar empiricamente as implicações comunicacionais das relações investigadas.

Para fins de organização, este texto apresenta após esta introdução uma primeira seção dedicada à incidência do humano na concepção de ação ao retomar as principais correntes clássicas e modernas de pensamento filosófico ocidental que, a nosso ver, contribuíram para a

perpetuação histórica da noção de comunicação como prevalentemente humana. Essa visão passa a ser contrastada pela via pós-humanista até chegar à segunda seção, reservada para definir a noção de IA e a classificar por capacidade, funcionalidade, abordagem e modelo os *chatbots* de IAGs, considerados neste artigo. A terceira e a quarta seção explicitam as noções de alteridade e de alteridade significativa com contribuições de abordagens pós-humanistas e de outras mais próximas à área de Comunicação. Por fim, a última seção apresenta em tom conclusivo as implicações comunicacionais advindas das relações com alteridades artificiais significativas de ordem generativa.

2. A INCIDÊNCIA DO HUMANO NA CONCEPÇÃO DE AÇÃO

Para Aristóteles (2011, 2020), a ação é uma prática que só pode ser realizada por humanos pelo fato de eles serem racionais e substâncias corpóreas animadas, ou seja, dotadas de alma (intelecto, razão). Um ser animado, então, é aquele que possui vida, quer dizer, a capacidade de nutrição, crescimento, reprodução e sensação. Um ser inanimado, portanto, seria desprovido de vida e não poderia agir, sofrendo a ação e não a realizando.

As categorias aristotélicas são levadas a cabo por Porfírio (1965), e culminam em sua conhecida árvore, que organiza e classifica logicamente os seres e os conceitos. Consonante a essa hierarquização, temos o seguinte: o ser humano é uma substância porque existe em si mesmo; é uma substância corpórea porque tem um corpo físico; é uma substância corpórea animada porque tem uma alma que lhe dá vida; é uma substância corpórea animada sensível porque possui sentidos e é capaz de perceber o mundo ao seu redor; é uma substância corpórea animada sensível racional porque raciocina e se distingue dos demais seres vivos e não vivos.

Distintamente do pensamento aristotélico, que concebe a ação humana por um princípio teleológico, quer dizer, guiada por finalidade e propósito, a concepção metafísica atomista de Demócrito de Abdera considera que o mundo é composto por entidades individualmente determinadas com propriedades separadamente imputáveis. Nesse modelo, há um determinismo mecânico: as ações humanas são determinadas por leis da natureza, pela combinação aleatória e pelo movimento dos átomos (Barad, 2017).

A vertente moderna – herdeira dessa seriação, evidenciada nos trabalhos de Francis Bacon e René Descartes, como sustentam Oliveira e Danowski (2016), e podemos incluir nos de Immanuel Kant – reforça a dicotomia entre “não humanos e humanos” ou entre “natureza e cultura” (Latour, 1994) com base em argumentos racionalistas e antropocêntricos (sujeitos são

ativos, humanos; objetos são passivos, não humanos). Em Bacon, como argumentam os dois autores brasileiros, o ser humano é apresentado como ser excepcional criado à imagem e à semelhança de Deus, partilhando com Ele a capacidade de linguagem para nomear as demais espécies. Nesse sentido, a prevalência cognitiva da espécie humana sobre as demais se encontra nesse intermédio entre o divino e o animal, sem fazer parte de nenhum deles integralmente. Essa mesma concepção é partilhada por Descartes. Todavia, não se reconhece a capacidade de linguagem de animais e vegetais.

Logo, o ser humano (o destaque é para o homem) é considerado superior em espírito e em corpo por apresentar uma mente racional que o impulsiona a questionar e a tomar como objeto de inquirição os diferentes aspectos da vida, sendo, nesse sentido, a mais bem-composta substância produzida pela natureza. Para Bacon, os animais apresentam uma forma de vida mais rudimentar por estarem limitados a certos atributos presentes nos humanos, sendo incompletos na complexidade dos afetos humanos.

O *cogito* cartesiano é a máxima que assume afirmativamente o *status* ontológico especial da humanidade: os seres humanos apresentam, por natureza e em igual medida, a racionalidade. Esse aspecto é fundamentalmente o que nos tornaria humanos e, por isso, nos distinguiria dos animais. Acerca disso, Oliveira e Danowski (2016, p. 9) frisam que “[s]em a alma racional criada por Deus e juntada ao corpo humano, homens e animais seriam máquinas, autômatos”. Nessa ótica, apenas os seres humanos apresentariam linguagem e razão, “não podendo nenhuma máquina articular palavras para expressar pensamentos, ou agir nos diversos tipos de circunstâncias da vida guiados pelo instrumento da razão, que comanda as ações dos órgãos nos corpos” (Oliveira; Danowski, 2016, p. 9). Certamente que essa abordagem é posta em xeque com o advento das “máquinas inteligentes”, “capazes de pensar e aprender” (Santaella, 2022).

Antes de avançar, cabe dizer que a atribuição de inteligência às máquinas é muito mais uma dimensão comercial e mercadológica que visa à antropomorfização da tecnologia para sua adequação ao e compreensão pelo senso comum do que efetivamente uma capacidade realizada pelas máquinas. Esse ponto está em discussão acadêmica, como resgata Santaella (2022), para quem se trata de complementaridade entre humanidade e tecnologias, que “pensam” e são “inteligentes”, cada uma, a sua maneira. Em relação híbrida, tais entidades ampliam suas inteligências por meio do aprimoramento de processos cognitivos.

Dito isso, seguimos a respeito da filosofia moderna, sobre a qual também é válido destacar as proposições de Kant, para quem o conhecimento se dá por meio de um sujeito cognoscente (conhecedor), eminentemente humano, e um objeto cognoscível (o conhecido). Essa divisão já se fazia presente em Descartes com as noções de *res cogitans* (coisa que pensa ou substância pensante, mente) e *res extensa* (coisa ou substância extensa, corpo, o que ocupa lugar no espaço). No caso da filosofia moderna, como complementa Arnaut (2017), os objetos foram evitados em função do ceticismo de David Hume e de Immanuel Kant ao problema do ocasionalismo – a intervenção divina na ação dos seres.

Como Latour (1994) sustenta, jamais fomos modernos porque, com efeito, nunca fomos capazes de separar ou purificar os polos “natureza e cultura” ou “não humano e humano”. De acordo com esse autor, somos híbridos, ou seja, seres de natureza-cultura. Dito de outro modo, sempre estivemos atados às técnicas e às tecnologias (Latour; Strum, 1986), de modo que estas nos produzem na mesma medida em que as produzimos, sendo elas que nos caracterizam como humanos.

Semelhantemente, Haraway (2009) afirma que “somos todos ciborgues” e que “jamais fomos humanos”, pois somos híbridos resultantes de fusões entre máquina e organismo, de uma mistura entre ficções e realidades que não constituem um corpo sólido com elementos integrantes bem delimitados. Por essa via, somos conduzidos a aprofundar a ideia de uma comunicação não antropocêntrica, quer dizer, que considera as associações híbridas entre humanos e não humanos, isto é, relações entre alteridades. Especificamente, este trabalho objetiva especificamente discutir as implicações comunicacionais decorrentes das relações estabelecidas com alteridades artificiais, consideradas para fins deste trabalho como Inteligências Artificiais Generativas.

A revisão histórica e etimológica do termo “comunicação” por Peters (1999, 2008), evidencia que o vocábulo apresenta os sentidos comunitário, espiritualista, interacional, informacional, transmissivo, técnico e terapêutico. A etimologia da nomenclatura destaca o “romper com o isolamento”, significando o ato de “ir ao encontro de outro”. Tomando isso como fundamento, este artigo defende que uma comunicação não antropocêntrica considera as tentativas de estabelecimento de relações entre “alteridades significativas” (Haraway, 2023). Tais alteridades são significativas porque integram os processos comunicacionais como entidades igualmente capazes de agir, produzir sentidos e estabelecer relações em coletividade,

como evidenciamos a seguir. Nesse sentido, a comunicação é tratada nesta proposta como processo híbrido de mediação sociotécnica.

3. INTELIGÊNCIAS ARTIFICIAIS (IAs)

As concepções de IA são variadas. Russell e Norvig (2013) enumeram definições distintas que evidenciam a) a capacidade de computadores pensarem como humanos e automatizarem atividades associadas ao pensamento humano, como tomada de decisões, resoluções de problemas e aprendizado, b) modelos computacionais capazes de perceberem, raciocinarem e agirem, c) capacidade de máquinas agirem como humanos, executando funções que demandam inteligência e que são próprias de serem feitas por humanos, e d) o desempenho inteligente de artefatos ou de agentes inteligentes.

Para McCarthy citado por Kaufman (2021, p. 75), trata-se da “ciência e a engenharia de fazer máquinas inteligentes, especialmente programas de computador inteligentes”. Para Geiger citado por Kaufman (*ibid*, p. 75), da “ciência de criar máquinas que tenham funções exercidas pelo cérebro de animais”. Conforme Russell e Norvig (2013), a IA é um campo de estudo que surgiu logo após a Segunda Guerra Mundial. Segundo Trindade e Oliveira (2024), o termo “inteligência artificial” abarca uma diversidade de tecnologias e métodos para a elaboração de algoritmos e sistemas inteligentes. A inteligência das máquinas refere-se à capacidade de aprendizado e realização de tarefas com base em dados (Russell; Norvig, 2013). Quanto mais complexo é o sistema, maior é a quantidade de dados necessária para treiná-lo.

Com base em Ribeiro (2024) e em Russell e Norvig (2013), as IAs passam por diferentes fases de aprimoramento. A primeira, a *Artificial Narrow Intelligence* (ANI) é limitada a executar tarefas apenas para as quais foi programada, evidenciada em sistemas de reconhecimento facial, sistemas virtuais e sistemas de recomendação de produtos. A segunda fase, a *Artificial General Intelligence* (AGI) explicita a capacidade dos sistemas de conseguirem superar ou se igualarem aos humanos na execução de determinadas funções. Igualmente são capazes de aplicar conhecimento e habilidades em diversos contextos, adaptando-se a novas situações. Trata-se de um estágio ainda não alcançado plenamente. Um terceiro estágio das IAs é a *Artificial Super Intelligence* (ASI), também ainda não plenamente alcançado, mas em estado hipotético. Esse patamar seria demarcado pela possibilidade de as máquinas superarem humanos na execução de qualquer função.

Em termos de tecnologias de IA, podemos mencionar o *Machine Learning* (ML), que se refere ao aprendizado de máquina, ou seja, à capacidade de aprendizagem por parte de sistemas computacionais por meio de dados específicos que viabilizam a automatização e a construção de modelos analíticos, possibilitando a geração de *insights* e padrões complexos explicitamente programados para fins de curadoria e distribuição de conteúdos relevantes e análise de preferências e tendências relacionadas a tais conteúdos (Ribeiro, 2024). Outra tecnologia é a *Natural Language Processing* (NLP), isto é, o processamento de linguagem natural para fins analíticos de compreensão e criação de linguagem humana por meio de algoritmos e modelos computacionais. Essa tecnologia é utilizada em análise de conteúdos de anúncios e publicações *online*, bem como em análise de mensagens para extração de *insights* relevantes e em assistentes virtuais que respondem a clientes.

Por sua vez, a tecnologia *Semantic Search* (Pesquisa Semântica) e a *Sentimental Analysis* (Análise de Sentimentos), evidencia o uso de algoritmos de pesquisa semântica que objetivam analisar frases para compreender o seu sentido, analisando grandes conjuntos de publicações, mensagens e comentários. Isso possibilita identificar quais foram as experiências de clientes, analisar seus sentimentos por meio da interpretação de *emojis*, abreviaturas e erros ortográficos. Uma outra tecnologia é a *Named-entity recognition* (NER), capaz de reconhecer entidades nomeadas por meio de Redes Neurais (*Neural Networks*). Essa tecnologia atua em conjunto para extrair e armazenar dados relevantes, identificando pessoas, locais, empresas, entre outros elementos, em um grande conjunto de dados. As Redes Neurais tentam imitar o funcionamento do cérebro humano, sendo responsáveis por processar informações recolhidas e armazenadas em bases de dados.

Nesse contexto, temos a Inteligência Artificial Generativa (IAG), compreendida como um conjunto de modelos de IA, como o GPT (*Generative Pre-Trained Transformers*), capazes de criar diversos formatos, como textos, imagens e vídeos. A IAG usa algoritmos em constante aprendizado por meio de um vasto acesso a catálogos de informações textuais e visuais que, ao longo do tempo, em alimentação constante, possibilita a identificação de padrões, o que capacita a este tipo de IA a criação automática de conteúdos (Ribeiro, 2024).

Em vista do que foi detalhado, iremos considerar para este trabalho as IAGs, classificadas em:

- a) capacidade estreita (ANI), pois foram projetadas para tarefas específicas de geração e compreensão de linguagem, sem flexibilidade cognitiva geral;

- b) máquinas de memória limitada, usando grandes volumes de dados históricos e o contexto da conversa para gerar respostas precisas e coerentes em termos lógicos;
- c) abordagem conexionista, pois empregam redes neurais profundas para aprender padrões complexos de linguagem com base em enormes *corpora* textuais;
- d) modelos generativos de linguagem de larga escala (LLMs), pois estimam distribuições conjuntas de texto e podem criar conteúdo plausível fundamentadas em *prompts* (comandos e instruções).

O recorte das IAGs para este artigo considera apenas os *chatbots Chat GPT, Gemini, Copilot, Claude, e DeepSeek*, como explicamos na introdução.

É pertinente acrescentar que as inteligências sempre foram artificiais, pois a humanidade sempre precisou recorrer a materialidades para produzir tipos de inteligência (Leroi-Gourhan, 1964), como o uso de papel, caneta ou computador. A inteligência não é apenas biológica, restrita ao cérebro, mas um fenômeno cultural e tecnológico, e nem mesmo estritamente humana, pois outros animais são igualmente capazes de aprender. Nas palavras de Leroi-Gourhan (1965, p. 237, tradução nossa), “[a] ação técnica é encontrada tanto em invertebrados quanto em seres humanos e não deve ser limitada exclusivamente aos artefatos que são de privilégio nosso”. Certamente que também não se trata de colocar em pé de igualdade as capacidades humanas dos demais seres, mas reconhecer que humanos e não humanos podem ser inteligentes, sem que uma capacidade seja melhor do que a outra.

A própria técnica implica a capacidade de tradução da natureza em artefatos, de modo que capacidades fisiológicas sejam associadas a objetos externos. Segundo essa perspectiva de Leroi-Gourhan (1964, p. 139, tradução nossa), “[no] *Homo Sapiens*, a tecnicidade não está mais voltada para o desenvolvimento da célula, mas parece se exteriorizar completamente – para levar, por assim dizer, uma vida própria”. Sob essa visão, a inteligência diz respeito à capacidade humana de usar ferramentas e de criar sistemas simbólicos, como a linguagem. Logo, a inteligência é artificialmente produzida. Isso implica considerar que ela também é hibridamente produzida, pois emerge e se atualiza no encontro entre humanos e máquinas, por meio da linguagem. Isso foi desconsiderado pelas filosofias ocidentais clássicas, e mesmo modernas.

Por outro lado, as IAs apresentam limitações. Kaufman (2021) frisa ser necessária uma grande quantidade de dados para treinamento, bem como um *hardware* capaz de processar esse

volume. A não explicabilidade de como os algoritmos alcançaram a meta ou objetivo proposto também é apontada como limitação. Um outro ponto redutor se refere ao enviesamento das respostas, condicionadas pelos/as desenvolvedores/as que treinaram a IA, bem como ao tipo de dado usado no treinamento – se já estaria enviesado.

Os aspectos até aqui levantados explicitam implicações éticas presentes nas relações entre humanos e máquinas. Na mesma medida em que as IAs são aperfeiçoadas nos encontros com humanos, os humanos também são aperfeiçoados em contato com essas alteridades. Nos termos de Santaella (2022), trata-se da ampliação e da complementaridade da inteligência de ambas as partes, que são distintas. Nesse sentido, concordamos com a autora quando ela firma que não se trata de substituição, mas de colaboração. Tais aspectos serão aprofundados adiante.

4. NOÇÕES DE ALTERIDADE

O termo “alteridade” tem sua etimologia latina em *alter*, que significa outro. Por isso, alteridade também pode ser considerada como outridade. De fato, assim o faz o *Dicionário de Sociologia* elaborado por Johnson (1997), cujo verbete “alteridade” remete ao verbete “outro”, sendo, portanto, aquele primeiro definido por este segundo. A alteridade, nesse sentido, diz respeito ao caráter do que é outro, opondo-se ao mesmo.

Essa apreensão aristotélica perpassa discussões sobre identidade e diferença. O Princípio da Identidade introduzido por Aristóteles (2002) afirma que “algo é algo” e que qualquer coisa apresenta uma identidade definida, ou seja, pelo fato de ser A, esse mesmo algo não pode ser B ou outra coisa. Todavia, a identidade também depende de sua diferença em relação a outras coisas. Assim, o “eu” é incompleto sem a consideração do “outro”.

Com base no pensamento aristotélico, Abbagnano (2017) ressalta que a “alteridade” é uma noção mais restrita do que “diversidade” e mais extensa do que “diferença”. Distintamente da diversidade, a alteridade não é puramente numérica. Isso implica considerar que elementos são diversos porque são diferentes, variando ontologicamente.

A distinção entre “eu” e “outro” também se faz presente na discussão de Platão em *Sofista*, ao destacar o “outro” como um dos cinco gêneros supremos do ser (Abbagnano, 2017). No diálogo em questão, o filósofo recorre ao personagem do Estrangeiro de Eleia para tratar da questão do ser e do não-ser, questionando a natureza da realidade e da verdade. Como destacam Japiassú e Marcondes (2008, n.p.), “[em] Platão, o outro é, por oposição ao mesmo, o diverso, o múltiplo”. Cabe destacar, ainda, que Plotino (2022), em esteira neoplatônica, vale-se da ideia

de alteridade com o intuito de assinalar a diferença entre a unidade absoluta do primeiro princípio e o intelecto (ao mesmo tempo pensante e pensado).

Nessa perspectiva, o outro é incontornável. O que sei sobre mim vem à tona quando passo pelo outro. Essa é a visão do filósofo francês Jean-Paul Sartre, que afirma: “O outro é indispensável à minha existência, tanto quanto à consciência que tenho de mim.” (Sartre *apud* Japiassú; Marcondes, 2008, n.p.). Essa proposição sublinha que nós nos encontramos com o outro, sendo esse outro uma espécie de alter-ego que construímos intelectualmente.

Em oposição à filosofia cartesiana do *cogito* elaborada por Descartes, que frisa a bipartição “sujeito conhecedor vs. coisa a ser conhecida”, a proposta intersubjetiva de G. W. F. Hegel destaca que a consciência de si advém da mediação intersubjetiva. A “dialética do senhor e do escravo”, mencionada por Hegel, narra a transição da consciência imersa na vida orgânica imediata para “o estado de uma consciência que ‘se realizou’ como consciência de si, porque seu desejo se tornou desejo de outro desejo” (Japiassú; Marcondes, 2008, n.p.). Trata-se do desejo da consciência de ser reconhecida como tal por outra consciência.

A reflexão fenomenológica de E. Husserl fundamenta-se nesse pensamento hegeliano da intersubjetividade, e explora o campo da “descoberta do outro enquanto outro”. Os fenomenólogos orientados por essa visada de Husserl tentam explicitar “o que há de irredutível na experiência do outro: seu estatuto não é o de um objeto, mesmo ‘habitado’ por uma consciência” (Japiassú; Marcondes, 2008, n.p.).

A psicanálise levada a cabo por J. Lacan, na esteira hegeliana, que retoma a dialética do senhor e do escravo, como destacam Japiassú e Marcondes (2008), explicita que o inconsciente não é nem individual, nem coletivo, nem transindividual, de modo que “o desejo do homem é o desejo do outro” (Lacan, 1985, p. 70).

A filosofia de Emmanuel Lévinas, pautada na responsabilidade com o outro, como proposta de um novo humanismo, busca ampliar a restrição dada pela filosofia ocidental até então à questão do ser. Exacerbadamente centrada na questão ontológica, a filosofia ocidental, então, acabou por negar o outro, desconsiderando-o como relação: “[...] o ser exime-se de sua alteridade” (Lévinas, 1993, p. 43). Distintamente, Lévinas se volta para as relações com os próximos e suas mútuas responsabilidades (Zanon, 2019). A noção de alteridade para Lévinas, portanto, contempla uma dimensão assimétrica ética radical, na qual o outro excede o eu e jamais se iguala a ele, o que diferencia sua proposta de outras, como a de Bruno Latour, que considera a dimensão simétrica de ação de actantes em uma rede. Nesse sentido, em Lévinas,

os valores éticos da solidariedade e da responsabilidade são destacados e considerados como primordiais em toda relação intersubjetiva. A alteridade é definida como “uma relação com uma alteridade total, irreduzível à interioridade e que, no entanto, não violenta a interioridade; uma receptividade sem passividade, uma relação entre libertos” (Lévinas, 1980, p. 189).

Na perspectiva comunicacional, sobretudo aquela perpetuada por Marcondes Filho (2009), a discussão sobre a alteridade se inicia, a seu ver, com Ludwig Feuerbach. O homem, enquanto tal, para esse filósofo alemão, é capaz de reconhecer a existência do outro, que é complementar à sua e diferente dela. Por essa via, sem o outro, isto é, sozinho, o homem não o é. Apenas em comunidade, ou seja, com outros, ele se funda como ser pensante.

Marcondes Filho (2009) complementa que o reconhecimento do outro é fundado numa relação do Eu com o Tu, com base em Martin Buber. O que interessa é como o homem se relaciona com seu semelhante, como se entrega à relação com o outro. Com efeito, “[todo] enigma da comunicação resume-se a isso: a essa capacidade de romper a redoma cartesiana de um solipsismo autossuficiente e autopoietico e acolhe o outro, recebe-o, ousa o diferente” (Marcondes Filho, 2009, p. 21). Nesse quesito, o autor brasileiro destaca a busca de Theodor Adorno pelo deutoante, pelo “que não sou eu”.

Ao retomar Lévinas, o autor brasileiro pontua que esse *alter* é aquele com quem comunicamos, conversamos e estabelecemos um diálogo. Esse outro se contrapõe ao meu ego, criando as condições de comunicabilidade. “Assim, eu me comunico quando acolho o outro, quando me esvazio de mim, de minha autossuficiência, quando deixo meu solipsismo e me amplio, me alargo, me supero *pelo* outro” (Marcondes Filho, 2009, p. 21, grifo do autor). Conforme a referência etimológica ao termo “comunicação” que apresentamos antes, o comunicar se efetua nesse romper com o isolamento, quando uma alteridade se direciona a outra, tomando esse outro com coparticipante da ação. Trata-se da abertura mútua entre as alteridades. Grosso modo, quando o eu se abre às alteridades, participa do mundo e vai se tornando quem vai sendo, defrontando-se também com os desafios daqueles/as que não são ele/ela mesmo/a (Marcondes Filho, 2010, 2012).

Ainda na perspectiva comunicacional, Santaella e Nöth (2019) revisam a noção de “alteridade” com base nas contribuições advindas da Semiótica, da Filosofia, das Sociologias Culturais, da Antropologia e da Comunicação, fundamentadas em autores como C. S. Peirce, A. Ponzio, M. Bakhtin, N. Elias, E. Lévinas, A. Greimas, Z. Bauman e J. Derrida. Em suma, Santaella e Nöth (2019) sintetizam que a alteridade é fundamental e constitutiva do eu mesmo

(*self*) e de sua significação. É importante sublinhar, como destacamos antes, que a filosofia ocidental tendeu a excluir o outro ao focar no ser, isto é, na dimensão ontológica.

Martino e Marques (2019) tratam a comunicação como “ética da alteridade” com base no pensamento de Lévinas. Para esses dois autores, a alteridade é uma noção filosófica que diz respeito à condição de ser outro ou diferente. Trata-se do reconhecimento da diferença e sua valorização, de modo a acolhê-la respeitosamente. Martino (2016) reitera essa perspectiva com base em Dimas A. Künsch e Dominique Picard, indicando que a alteridade deve ser compreendida, e não apenas explicada.

Nos encontros com o outro, a subjetividade e a moralidade são constituídas. A responsabilidade para com o outro se expressa na abertura, na hospitalidade e na disposição de se deixar ser afetado pela presença de uma alteridade, sendo mais do que a mera troca informacional. Com isso, como destacam Martino e Marques (2019), a comunicação pode ocorrer eticamente e relações significativas podem ser estabelecidas. Cabe sublinhar, por fim, tal como Martino (2016) com base em J. Kristeva, a importância da linguagem como espaço de manifestação da alteridade e não simplesmente como mero meio de comunicação. Esse espaço é onde eu e outro se encontram, de modo interacional, construindo identidades.

Em síntese, é em contato com alteridades que somos constituídos. Esse encontro implica uma responsabilidade ética, ou nos termos pós-estruturalistas e feministas de Haraway (2023), uma capacidade de responder (*respons-ability*), ou melhor, de corresponder. Todavia, as perspectivas apresentadas antes enfatizam apenas a condição humana desse outro, deixando de lado, portanto, entidades não humanas, como máquinas. Ao incluí-las na noção de alteridade, portanto, buscamos evidenciar uma “rede de interdependências complexas” ou “agenciamentos cognitivos”, como sintetiza Bruno (2024) com base em Katherine Hayles. Para a primeira, trata-se de desviar-nos da perspectiva antropocêntrica da tecnologia na busca por “pensarmos nossa relação com os demais entes fora do privilégio ontológico e epistemológico historicamente atribuído ao humano” (Bruno, 2024, p. 20). Para isso, é preciso compreendermos, como propõe a autora, “[estender] a cognição a entes biológicos ou não, igualmente capazes de perceber informações do ambiente, interpretá-las e agir em contextos que as conectam de forma significativa” (Bruno, 2024, p. 20).

A cognição não se limita a processos mentais internos isolados, mas se realiza de modo híbrido, envolvendo a associação entre humanos e artefatos técnicos. Nesse contexto, objetos materiais (como computadores) e mentais (como linguagem e lógica) não são meras extensões,

mas participantes centrais que transformam as tarefas cognitivas. Essa perspectiva introduz o conceito de cognição distribuída, no qual as fronteiras entre interioridade e exterioridade, mental e material, se rompem, redefinindo a espacialidade do pensamento humano (Bruno, 2003).

Ao analisar ambientes de sobrecarga informacional, como a *internet*, Bruno e Vaz (2002) enfatizam que parte significativa da atividade cognitiva humana é delegada a dispositivos não humanos (por exemplo, a mecanismos de busca e agentes de rede). Essa delegação evidencia que a cognição se expande para sistemas sociotécnicos colaborativos, nos quais a soma das capacidades humanas e tecnológicas é necessária para filtrar, organizar e dar sentido ao vasto volume de informações disponíveis.

Desse modo, concordamos com Regis e outros (2022, p. 26) quando afirmam: “a cognição, além dos aspectos racionais e lógicos, inclui afetos, sociabilidades, sensorialidades e atua junto ao meio e aos objetos técnicos”. Nessa ótica, a relação com alteridades artificiais, a nosso ver, pode se dar de maneira pré-individual e pré-linguística, antecedendo a representação pela linguagem verbal, isto é, manifestando-se afetiva e cognitivamente.

Com base nisso e em consonância com Haraway (2023), compreendemos que se trata de uma produção simpoiética da cognição, isto é, de uma cognição distribuída e produzida conjuntamente, pois “[a] poíesis é sinctônica, simpoiética, sempre associada em todo o percurso, sem uma ‘unidade’ inicial nem unidades interativas subsequentes” (Haraway, 2023, p. 63). Logo, é na relação entre alteridades que se produz sentidos e comunicação, de modo que não há uma instância individual, exclusiva e sozinha na qual informações são autoproduzidas, mas a distribuição e a composição se dão entre os componentes em jogo.

A alteridade eminentemente humanista coloca o humano como parâmetro e medida de todas as coisas, como evidencia o homem vitruviano de Leonardo da Vinci, tal como sublinha Marchesini (2016), O humano é elevado a esse patamar de superioridade e excepcionalidade em função da razão. Entretanto, trata-se de uma autoelevação, tendo em vista que o homem mesmo se instaura como medida de todas as coisas. Então, para abordarmos a questão das alteridades não humanas, situamo-nos no debate pós-humanista ao concordarmos com Marchesini (2016) que o cerne da discussão dessa vertente reside em tais alteridades, dentre as quais consideramos as IAGs.

5. INTELIGÊNCIAS ARTIFICIAIS COMO ALTERIDADES SIGNIFICATIVAS

Assumir as IAGs como alteridades implica considerar que não humanos, como máquinas, são “inteligentes” e, também por meio da linguagem, junto a suas dimensões materiais, estabelecem relações com humanos, sendo capazes de se diferenciarem deles, ao mesmo tempo, constituindo-se a si mesmos. Máquinas inteligentes apresentam uma inteligência distinta da humana (Santaella, 2022), que é, ao mesmo, complementar a ela. Nos termos de Bruno (2024, p. 20), os artefatos e mídias computacionais passam a ser eles mesmos, ainda quem sem consciência, cognoscentes, quer dizer, capazes de interpretação, reconhecimento de padrões e decisão (se, então, senão), e isso vai “adicionando uma nova camada na relação entre a cognição humana e dispositivos técnicos”.

Nesse sentido, as IAs não são apenas ferramentas, mas agentes. As IAs são as primeiras tecnologias inventadas por humanos na história capazes de “tomar decisões e criar novas ideias por si mesmas” (Harari, 2024, n.p.). Anteriormente, as inovações ferramentais humanas dependiam das decisões humanas. Atualmente, as próprias máquinas podem decidir com certa independência: se receberemos ou não um empréstimo, se seremos ou não contratados etc.

O autor também alerta sobre o risco das IAs poderem alterar o curso da história da espécie humana e de todas as formas de vida. As IAs são agentes com responsabilidades éticas, com impactos profundos nas relações com humanos e com outros não humanos, como a intensificação da crise climática.

Em vista disso, as IAs são alteridades significativas, conforme a perspectiva apresentada por Haraway (2023). Desse modo, as máquinas e as tecnologias participam na tessitura de redes de significado junto com outras alteridades, são “máquinas companheiras” (Beiguelman, 2023). Essa compreensão dos objetos possibilita estabelecermos outras relações com as tecnologias, ultrapassando os modelos de posse ou servidão das máquinas.

Em outras palavras, as IAs vão nos tornando quem vamos sendo e são atualizadas conforme as interações que com ela estabelecemos enquanto humanidade – os dados e as linguagens partilhadas mutuamente. A responsabilidade ética implica os tipos de dados usados nos treinamentos (fontes e idiomas), os modos como os resultados obtidos são utilizados, as categorias utilizadas para rotulação dos dados, por quem e como são feitas, as restrições e limitações de uso pago ou gratuito, as disponibilidades de atualizações, as políticas de uso e termos de privacidade, os ajustes e as atualizações sobre representações pessoais, quais

metadados são coletados durante o uso e efetuação de *login*, quem opera a programação e as correções, bem como os regimes de trabalho nesses serviços, entre outros exemplos.

Tratar uma alteridade como significativa é reconhecer a capacidade dessa alteridade em se vincular com outras e estabelecer conexões mútuas, ainda que assimétricas. Esse encontro entre alteridades adquire significância justamente porque implica devir-com, em constituição múltipla, híbrida e não dissociativa de polos distintos, como a dicotomia moderna entre natureza e cultura. Para Haraway (2023), o devir-com também é um dever-com, de modo que há uma responsabilidade ética nessa associação que toma o outro como *alter*.

Ao tomarem a humanidade como alteridade, as IAGs são capazes de reconhecerem a si mesmas como não humanas. Isso pode ser comprovado quando conversamos com os *chatbots* de IAGs. Ao perguntarmos para esses agentes quem são e se são humanos, as respostas reforçam que são inteligências artificiais, distintas dos humanos, capazes de ajudar com informações, responder perguntas, elaborar textos ou criar imagens, e manter um bate-papo. A diferenciação das IAs para com os humanos, por elas oferecida, em contraste com a literatura revisada antes, destaca que não são seres biológicos, não são conscientes e, por isso, não apresentam sentimentos, emoções e experiências pessoais. As IAs também frisam que não aprendem de maneira contínua nas trocas interacionais que estabelecem com humanos, adaptando seu “comportamento” (as respostas) em tempo real apenas segundo os parâmetros de treinamento. Ademais, a comunicação não verbal das IAs é inexistente ou limitada, bem como os cinco sentidos. Acerca da condição e ação moral e ética, as IAs mencionam sua incapacidade (até então) de fazer julgamentos autonomamente e apresentarem consciência ética. Nesse sentido, trata-se de uma alteridade limitada, com suas peculiaridades. Com a avanço dos aprimoramentos, acredita-se que essas limitações serão minimizadas.

Em vista disso, entendemos que as IAGs podem ser tratadas como alteridades, mas que certamente há distinções no modo como se expressam e se relacionam com a humanidade em contraste com as interações em que a humanidade toma a si mesma como alteridade – tanto em termos de cognição, linguagem, inteligência e percepção. Isso não significa considerar que as relações humanas são puras, isto é, estabelecidas apenas entre humanos, pois toda e qualquer interação humana recorre a um não humano. Por isso, as interações são híbridas e plurais, ou seja, sociotécnicas. Logo, a comunicação é uma dinâmica processual mediada de modo sociotécnico, e nesse processo, especificamente nas relações com alteridades significativas, as inteligências e a cognição se expandem.

6. IMPLICAÇÕES COMUNICACIONAIS E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Incluir os não humanos na compreensão da noção de alteridade, sobretudo quando se volta para as IAs, ecoa o entendimento de Marchesini (2016, p. 167, tradução nossa) acerca da ampliação da condição humana: “Se mudarmos a maneira como consideramos as alteridades, é a dimensão humana, primeiramente, que pode ser interpretada diferentemente”. Nesse sentido, a humanidade é definida por sua intrínseca relação com a não humanidade, especialmente com as técnicas e as tecnologias, que ampliam sua capacidade físico-motora, cognitiva e perceptiva. A ideia é menos a de substituição do que complementação, colaboração e cooperação. Por isso, uma relação comunicacional.

Com essas outras alteridades, quando capazes de se reconhecerem como si mesmas e tomarem os seres humanos como outros ou “não eu”, por meio da linguagem, ainda que programada e limitada a aspectos sintáticos (ordenamento das palavras), trocamos e partilhamos sentidos. A afetação mútua que pode culminar no aprimoramento dos sistemas inteligentes maquínicos é relacional, e não apenas informacional. As conversações com IAGs não se restringem ao fornecimento de dados para se aperfeiçoarem. Ajustes são feitos nos diálogos, em mútua afetação. Às vezes um comando é reescrito visando à resposta mais próxima do sentido pensado pelo humano, considerando o histórico de conversas, e nessa via de mão dupla, a própria cognição humana é atualizada. Na mesma medida, os seres humanos são atualizados por meio de *insights* e correlações pouco previstas ou imprevistas. Nesse processo, a inteligência humana e maquínica vai sendo fabricada e expandida.

Lidar com alteridades artificiais implica uma ética da responsabilidade, ou seja, a habilidade de responder aos desafios éticos impostos por tais alteridades quanto aos vieses que podem assumir em função dos dados disponibilizados para treinamento e intenções humanas, e como são extraídos de países periféricos e utilizados para fins comerciais. Assim, as relações com alteridades artificiais são arriscadas, pois lidar com outros é um risco: há contradições, dissensos, controvérsias, mal-entendidos, bate-boca. A Comunicação, como ética de alteridades significativas é um esforço contínuo e tentativo de criação de “conexões afetivas” humano-maquínicas em andamento.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

ARISTÓTELES. **Categorias**. São Paulo: Edipro, 2020.

ARISTÓTELES. **Da Alma (De Anima)**. São Paulo: Edipro, 2012.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARNAUT, A. R. T. A filosofia orientada a objetos de Graham Harman. **Dialektiké**, v. 2, n. 5, p. 5-20, 2017.

BARAD, K. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Tradução de Thereza Rocha. **Revista Vazantes**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 7-34, 2017.

BEIGUELMAN, G. Máquinas companheiras. **Morel**, n. 7, p. 76-86, 2023.

BRUNO, F. Inteligência artificial: outras histórias para o presente. **Revista Brasileira**, fase X, ano 3, n. 118, p. 18-23, jan./mar. 2024.

BRUNO, F. Tecnologias cognitivas e espaços do pensamento. *In*: FRANÇA, V. et al. (orgs.). **Livro da XI Compós 2002: Estudos de Comunicação**. 1ed. Sulina: Porto Alegre, 2003. p. 193-217.

BRUNO, F.; VAZ, P. Agentes.com: cognição, delegação, distribuição. **Contracampo** (UFF), Niterói/RJ, v. 7, n.1, p. 23-38, 2002.

D'ANDRÉA, C. **Pesquisando plataformas online: conceitos e métodos**. Salvador: EDUFBA, 2020.

HARAWAY, D. **Ficar com o problema: fazer parentes no chthluceno**. São Paulo: n-1edições, 2023.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: HARAWAY, D.; KUNZRU, H; TADEU, T. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.

HEPP, A. **Deep Mediatization**. (Key Ideas in Media & Cultural Studies). London: Routledge, 2019.

JAPIASSÚ; H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JOHNSON, A. G. **Dicionário de sociologia: guia prático de linguagem sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KAUFMAN, D. Inteligência Artificial e os desafios éticos: a restrita aplicabilidade dos princípios gerais para nortear o ecossistema de IA. **PAULUS: Revista de Comunicação da FAPCOM**, v. 5, n. 9, 2021.

LACAN, J. **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: JZE, 1985. [1972-73].

LEMOS, A. **A comunicação das coisas**: teoria ator-rede e cibercultura. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2013.

LEMOS, A. Artificial Intelligence's Staging. **Sociétés**, Paris, v. 163, n. 1, p. 25–39, 2024a.

LEMOS, A. Dataficação da vida. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 193–202, 2021.

LEMOS, A. Epistemologia da comunicação, neomaterialismo e cultura digital. **Galáxia** (São Paulo), n. 43, p. 54–66, jan. 2020.

LEMOS, A. Erros, falhas e perturbações digitais em alucinações das IA generativas: tipologia, premissas e epistemologia da comunicação. **MATRIZES**, São Paulo, Brasil, v. 18, n. 1, p. 75–91, 2024b.

LEROI-GOURHAN, A. **Le geste et la parole**. Tome I: Technique et langage. Paris: Albin Michel, 1964.

LEROI-GOURHAN, A. **Le geste et la parole**. Tome II: La mémoire et les rythmes. Paris: Albin Michel, 1965.

LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

MARCONDES FILHO, C. **Dicionário de comunicação**. São Paulo: Paulus, 2009.

MARCONDES FILHO, C. Ensaio sobre a incomunicação. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, v. 9, n. 17, 2012.

MARCONDES FILHO, C. **O princípio da razão durante**: o conceito de comunicação e a epistemologia moderna. Nova Teoria da Comunicação III – Tomo V. São Paulo: Paulus, 2010.

MARTINO, L. M. S. Epistemologia da alteridade: entre o *erklären* (explicar) e o *verstehen* (compreender) de outrem. **Líbero**, v. 19, n. 37-A, p. 101-108, jul./dez. 2016.

MARCHESINI, R. Nonhuman Alterities. **Angelaki**, v. 21, n. 1, p. 161–172, 2016.

MARTINO, L. M. S.; MARQUES, Â. C. S. A comunicação como ética da alteridade: pensando o conceito com Lévinas. **Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, v. 42, n. 3, p. 21–40, set. 2019.

OLIVEIRA, R.; DANOWSKI, D. **O pressuposto do excepcionalismo humano presente na filosofia moderna e sua crítica por Bruno Latour**. Relato de iniciação científica. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

PETERS, J. D. Communication: History of the Idea. *In*: DONSBACH, W. (Ed.) **The International Encyclopedia of Communication**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 689-693.

PETERS, J. D. Introduction: The Problem of Communication. *In*: PETERS, J. D. **Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication**. Chicago: University of Chicago Press, 1999. p. 1-30.

PLOTINO. **Enéadas IV**. João Pessoa: Idea, 2022.

PORFÍRIO. **Isagoge (Introdução às Categorias de Aristóteles)**. São Paulo: Matese, 1965.

REGIS, F. **Cognição e Afeto na Comunicação – Conectando Corpo, Mente, Meio e Tecnologia**. Porto Alegre: Sulina, 2022.

REGIS, F. **Nós, ciborgues: Tecnologias de Informação e Subjetividade Humano-Máquina**. 2. ed. rev., atual. e ampl. Curitiba: PUCPRESS, 2023.

REGIS, F. et al. A virada afetiva na comunicação e na aprendizagem: mediação radical, lúdico e cognição atuada. **Lumina**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 23–41, 2022.

RIBEIRO, I. da S. **O uso da Inteligência Artificial no Marketing de Conteúdo**. 2024. Dissertação (Mestrado em Marketing Digital) – Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Porto, Instituto Politécnico do Porto, Porto, 2024.

RUSSELL, S. J; NORVIG, P. **Inteligência artificial**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

SANTAELLA, L. **Neo-humano: a sétima revolução cognitiva do Sapiens**. São Paulo: Paulus, 2022.

SANTAELLA, L.; NÖTH, W. Representações da alteridade nas mídias. **Líbero**, v. 20, n. 30, v. 12, n. 24, p. 33-40, dez. 2009.

TRINDADE, A. S. C. E. DA; OLIVEIRA, H. P. C. DE. Inteligência Artificial (IA) Generativa e competência em informação: habilidades informacionais necessárias ao uso de ferramentas de IA Generativa em demandas informacionais de natureza acadêmica-científica. **Perspectivas em Ciência da Informação**, v. 29, p. e-47485, 2024.

ZANON, A. O princípio da alteridade de Lévinas como fundamento para a responsabilidade ética. **Perseitas**, v. 8, p. 75–103, 2019.

Tiago Barcelos Pereira Salgado

Pós-doutorando em Comunicação pela PUC Minas, com bolsa CAPES. Doutor e mestre em Comunicação pela UFMG. Pesquisador do Grupo de pesquisa Campo Comunicacional e suas Interfaces (CNPq/PUC Minas).



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição-Não-Comercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional