



**Universidade de Brasília - UnB**

**Instituto de Psicologia - IP**

**Departamento de Psicologia Clínica - PCL**

**Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura - PPG PsiCC**

**ANDRÉ GOUVÉA DE PAIVA**

“Ser humano não é dado: o sujeito entre a alienação e a insubmissão”

Tese de doutorado submetida para defesa à Banca  
Examinadora do Programa de Pós-graduação em  
Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de  
Psicologia da Universidade de Brasília.

Orientadora: Profª Drª Eliana Rigotto Lazzarini

**Brasília**

**2024**

**Folha de rosto**

André Gouvêa de Paiva

“Ser humano não é dado: o sujeito entre a alienação e a insubmissão”

Tese de doutorado submetida para defesa à Banca  
Examinadora do Programa de Pós graduação em  
Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia  
da Universidade de Brasília.

**Banca Examinadora:**

**Presidente:** \_\_\_\_\_

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Eliana Rigotto Lazzarini**

**Membro Externo:** \_\_\_\_\_

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Isabelle Alfandary**

**Membro Externo:** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr. Luciano Elia**

**Membro Interno:** \_\_\_\_\_

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Daniela Scheinkman Chatelard**

**Suplente:** \_\_\_\_\_

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Márcia Cristina Maesso**

*Para Maria de Lourdes, minha querida avó, com quem  
eu pude aprender o significado da palavra irreverência.*

## Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela louvável iniciativa do programa PrInt, que me possibilitou uma experiência fundamental de intercâmbio que catalisou um aprofundamento profissional e pessoal inestimável. Às outras agências de fomento, Fundação de Apoio e Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF) e o Decanato de Pós-Graduação da Universidade de Brasília (Edital 003/2024 - DPG), o reconhecimento do impacto que tiveram na maneira que atravessei a longa jornada do doutorado.

Gostaria de agradecer à minha orientadora, Eliana Lazzarini, pela parceria já de tantos anos e pela sua confiança no meu trabalho que me fornecem a coragem para escrever e me fazem acreditar na minha capacidade de vencer burocracias, que sabemos que foram muitas. Em extensão, agradeço aos bons parceiros de pesquisa que compõe nosso grupo de pós, com os quais as trocas foram muito proveitosa – tanto durante as reuniões quanto após. Gostaria de agradecer à Bárbara Curado, que me auxiliou bastante no processo de ingresso no doutorado, e aos queridos amigos Claudia Carneiro, João Milton e Micael Correia, que me abençoaram com sua energia e suas colocações ao longo do percurso. Em especial, gostaria de dar um abraço caloroso à minha grande amiga Luciana Benigno, pelas trocas e risadas no estacionamento da UnB e na vida; e também um grande abraço no meu querido amigo Guilherme da Gama, que tanto, tanto, contribui para a bela pintura que minha vida compôs nesses últimos anos.

À *Maison du Brésil* e à *Cité Internationale Universitaire de Paris*, que me deram teto na minha passagem pela Cidade Luz. Aos queridos amigos da *Maison*, que fizeram essa passagem ser mais do que um estágio de trabalho e puderam me provar que Paris é de fato uma festa. Um brinde aos parceiros Renato, Rodolfo G, Emilio, Alex, Simon e Anna; Um brinde mais que especial de *santé et bonheur* aos queridos da Caravana: Guilherme, Luiz, Ana Alice, Rodolfo M., Paula, Felipe, Clarissa, Raimundo pela amizade que suspende toda

geografia do mundo. E, enfim, um brinde emocionado com *La Goudalle* no fim da noite com os grandes amigos Gabriel e Munique.

Gostaria também de agradecer aos vários professores que enriqueceram minha caminhada. À professora Márcia Maesso, por se dispor à participar da minha banca, à professora Daniela Chatelard por ter feito parte de momentos fundamentais da minha formação, além de ter oferecido tantas contribuições na minha banca de qualificação e também por ter aceitado participar da minha banca de defesa. Ao professor Luciano Elia por também ter aceito o convite de participar da banca e por ter contribuído com a minha pesquisa, através de seu trabalho, já há tantos anos. À Isabelle Alfandary, por ter me recebido tão bem em Paris, abrindo as portas da *Universite Sorbonne Nouvelle* e da *Société de Psychanalyse Freudienne de Paris* com tanta generosidade. Suas orientações foram muito importantes para mim e agradeço igualmente sua disponibilidade para participar da minha banca de defesa. À querida amiga Paula Sobral, pelas suas contribuições inestimáveis durante a banca de qualificação e também ao longo de toda a vida.

Um agradecimento especial à minha grande família, sem a qual eu não teria conseguido sequer chegar na condição de poder escrever. À minha mãe Clemance e ao meu pai Renato por terem investido em minha educação e apoiado minhas escolhas com carinho e amor. Ao pessoal da Pensão Palácio, Carol, Gustavo, Daniel, por terem igualmente me oferecido companhia e suporte sempre que possível. Um beijo internacional à família no velho continente, Ítalo, Diego, Ana – e um grande abraço ao Hiro, pelas conversas, fondues e churrascos. À Clara, por ser uma irmã tão querida que me relembra constantemente de que o novo sempre vem. Um agradecimento especial à Dione, pela acolhida e por ser um pilar para tanta gente, com um coração enorme que não titubeia.

Um agradecimento que só pode ser feito em uma língua outra, que é a do amor, aos meus maiores companheiros de escrita, Xica e Zeca. Sempre deitados ao meu pé ou destruindo meus chinelos, me lembram sempre que não se faz nada de grandioso na vida sem a simplicidade do amor no dia a dia.

E um agradecimento à Arytanna, minha companheira, minha grande parceira de vida e de aventuras, ao lado de quem começam e terminam todos os meus dias - onde pode florescer todo o amor do mundo. Pela sua parceria e coragem que sempre me deixam estupefato, pelo seu riso espontâneo que me apaixona, pela sua dedicação que me inspira, afinal, pela sua existência que dá sentido à minha. Te amo.

## Resumo

Este trabalho investiga a interface entre a psicanálise e as tecnologias digitais contemporâneas, com foco em como estas influenciam a subjetividade na era digital. A partir da metáfora freudiana do aparelho psíquico e das reflexões lacanianas sobre o sujeito do inconsciente, o estudo analisa tecnologias como *smartphones* e inteligência artificial e a forma que elas sustentam noções tradicionais de sujeito e identidade, oriundas principalmente do pensamento moderno. Com contribuição de teóricos da filosofia, sociologia e da psicanálise, evidenciamos a influência do discurso capitalista na produção de subjetividades alienadas e como as metáforas da tecnologia digital inteligente favorecem a dominação do campo do sujeito. A pesquisa busca ressaltar a subversão do sujeito moderno operada pela psicanálise e reintroduzir sua importância na era digital. Aqui, a psicanálise emerge como um espaço potencial de resistência, promovendo a construção de um sujeito paradoxalmente insubmissô. Os resultados apontam para a necessidade de uma nova compreensão da subjetividade, capaz de lidar com as complexidades da sociedade contemporânea e de oferecer ferramentas para a construção de uma existência mais autêntica e livre. Desta forma, este trabalho contribui para a discussão acerca das tecnologias digitais, além de demonstrar a atualidade das teorias de Freud e Lacan para compreender a querela do sujeito em suas implicações éticas e sociais na era digital.

Palavras-chave: Tecnologia, sujeito, inteligência artificial, capitalismo, subversão

## Résumé

Cette thèse étudie l'interface entre la psychanalyse et les technologies numériques contemporaines, en spécial sur la façon dont elles influencent la subjectivité à l'ère numérique. Basée sur la métaphore freudienne de l'appareil psychique et les réflexions lacaniennes sur le sujet de l'inconscient, l'étude analyse les technologies telles que les smartphones et l'intelligence artificielle et la façon dont elles soutiennent les notions traditionnelles de sujet et d'identité, qui proviennent de la modernité. Avec la contribution de théoriciens de la philosophie, de la sociologie et de la psychanalyse, nous soulignons l'influence du discours capitaliste sur la production de subjectivités aliénées et comment les métaphores de la technologie numérique intelligente favorisent la domination du champ du sujet. La recherche vise à mettre en évidence la subversion du sujet moderne opérée par la psychanalyse et à réintroduire son importance à l'ère numérique. La psychanalyse apparaît là comme un espace potentiel de résistance, favorisant la construction d'un sujet paradoxalement insoumis. Les résultats soulignent la nécessité d'une nouvelle compréhension de la subjectivité, capable de faire face aux complexités de la société contemporaine et d'offrir des outils pour construire une existence plus authentique et plus

libre. Ce travail contribue ainsi au débat contemporain sur les technologies numériques, tout en démontrant la pertinence des théories de Freud et de Lacan pour comprendre la querelle du sujet avec ses implications éthiques et sociales à l'ère numérique.

Mots-clés : Technologie, sujet, intelligence artificielle, capitalisme, subversion

## **Abstract**

This work investigates the interface between psychoanalysis and contemporary digital technologies, focusing on how they may influence subjectivity in the digital age. Based on the Freudian metaphor of the psychic apparatus and Lacanian reflections on the subject of the unconscious, this study analyzes technologies such as smartphones and artificial intelligence and the way they support traditional notions of subject and identity, mostly originated in Modernity. With the contribution of theorists from philosophy, sociology and psychoanalysis, we highlight the influence of capitalist discourse on the production of alienated subjectivities and how the metaphors of intelligent digital technology favor the domination of the subject's field. The research seeks to highlight the subversion of the modern subject operated by psychoanalysis and reintroduce its importance in the digital age. Psychoanalysis emerges as a potential space of resistance, promoting the construction of a paradoxically insubmissive subject. The results point to the need for a new understanding of subjectivity, capable of dealing with the complexities of contemporary society and offering tools for the construction of a more authentic and free existence. In this way, this work contributes to the contemporary discussion about digital technologies, as well as demonstrating the relevance of Freud's and Lacan's theories to understanding the subject's quarrel with its ethical and social implications in the digital age.

Keywords: Technology, subject, artificial intelligence, capitalism, subversion

## Sumário

<b><u>INTRODUCÃO</u></b>	<b>11</b>
<b>O SUJEITO</b>	<b>13</b>
<b>TECNOLOGIA</b>	<b>15</b>
<b>ESCRITA</b>	<b>17</b>
<b>SOBRE A ESTRUTURA DA TESE</b>	<b>19</b>
<b>SOBRE O MÉTODO</b>	<b>21</b>
<b><u>CAPÍTULO 1 - SONHAR UM HOMEM</u></b>	<b>29</b>
<b>UM SONHO</b>	<b>29</b>
<b>SONHAR UMA MÁQUINA</b>	<b>34</b>
<b>O LIMITE DO BLOCO MÁGICO</b>	<b>38</b>
<b>MÁQUINAS QUE AINDA NÃO ANDAM SOZINHAS</b>	<b>43</b>
<b>MÃOS LIVRES</b>	<b>47</b>
<b>REDUÇÃO OU REEDIÇÃO?</b>	<b>50</b>
<b>ANDROIDES SONHAM COM OVELHAS ELÉTRICAS? (OU SOBRE MÁQUINAS QUE ANDAM SOZINHAS)</b>	<b>54</b>
<b>FAÇAMOS O HOMEM À NOSSA IMAGEM, CONFORME A NOSSA SEMELHANÇA</b>	<b>57</b>
<b><u>CAPÍTULO 2 – IMAGINA-SE UMA MÁQUINA INTELIGENTE</u></b>	<b>62</b>
<b>DESCENTRAMENTO DE SI</b>	<b>62</b>
<b>EU DEVO SER...</b>	<b>66</b>
<b>EU PAREÇO SER...</b>	<b>70</b>
<b>MÁQUINA IDEAL</b>	<b>73</b>

	10
<b>A LINGUAGEM ENTRE O BINÁRIO E O VAZIO</b>	<b>78</b>
<b>A FALA HUMANA NÃO É ADESTRAMENTO</b>	<b>84</b>
<b>SEM RESPOSTA</b>	<b>87</b>
<b>UM DISCURSO COM SUJEITO</b>	<b>90</b>
<b>OS REFLEXOS DE UM DISCURSO SEM SUJEITO</b>	<b>95</b>
 <b><u>CAPÍTULO 3 – UM SUJEITO INSUBMISSO</u></b>	 <b><u>98</u></b>
 <b>ALIENAÇÃO E SEPARAÇÃO</b>	 <b>98</b>
<b>PRISIONEIROS VOLUNTÁRIOS</b>	<b>100</b>
<b>TUDO POSSO NAQUELE QUE ME FORTALECE</b>	<b>104</b>
<b>TECNOLOGIA DE CONSUMO</b>	<b>106</b>
<b>O SUJEITO ILUDIDO É UM SUJEITO EXPLORÁVEL</b>	<b>109</b>
<b>ORDEM DO CAOS CAPITALISTA</b>	<b>111</b>
<b>É IMPOSSÍVEL ANULAR A DIFERENÇA</b>	<b>114</b>
<b>TECNOLOGIA PSICANALÍTICA</b>	<b>116</b>
<b>O INEGOCIÁVEL EM ANÁLISE</b>	<b>122</b>
<b>UM SUJEITO INSUBMISSO</b>	<b>124</b>
 <b><u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u></b>	 <b><u>130</u></b>
 <b>ENFIM, PARA CONCLUIR...</b>	 <b>137</b>
 <b><u>REFERÊNCIAS</u></b>	 <b><u>139</u></b>

## Introdução

Toda escrita parte de um sonho.

Escrever permite a abertura de um campo entre aquele que escreve e seu possível leitor; possível, pois nada jamais garante que um escrito será lido. Escrever carrega em si a esperança de que as palavras possam alcançar um outro, como lançar um anzol ao futuro, na busca de um sujeito que ainda não existe, até que leia essas linhas. Aquele que escreve talvez esteja sempre em busca de um leitor, pois a existência do escritor deriva sua certeza a partir do ato de leitura. No entanto, o leitor existe para além da obra, pois, ao fechar o livro, ele segue sua vida, enquanto o escritor fica enclausurado nesse espaço, encarcerado no exato instante em que é lido. O leitor futuro é quem garante a existência do escritor no tempo suspenso da sua obra.

Existe um laço indissociável entre leitor e escritor, pois ambos fazem ressoar a existência um do outro, em si mesmos. O leitor pode sentir ressoar algo de sua existência no ato de leitura, enquanto o escritor busca esse desejo de existir para além de si mesmo, ao permitir-se ser lido. Talvez não haja outro motivo para se escrever do que o de desejar existir, assim como talvez não haja outro motivo para se ler do que o de desejar continuar existindo.

O meio no qual transcorre a experiência da escrita parece impor, de forma radical, alterações na sua forma e em seu resultado. A escrita no computador parece permitir uma velocidade de registro das palavras que acompanha em ritmo elevado o pensamento, também tão veloz... Seria de se pensar que, ao se contrapor à escrita com papel e caneta, ou ainda a escrita primitiva com cunhas e tábuas de argila, a utilização do computador seria ainda mais precisa e eficiente na captação exata da dimensão do pensamento. Mas isso não se aplica, pois afinal, o pensamento não tem limite, voa sempre mais rápido do que se pode acompanhá-lo.

Foi a partir dessa reflexão que surgiu a questão deste trabalho, a saber, qual impacto a tecnologia de hoje teria sobre nossa experiência enquanto sujeitos. Uma descompromissada observação do mundo atual é suficiente para suspeitar de que algum efeito existe. Percebemos, em nossa própria experiência, o tempo que se acelera, a forma como as cidades são ocupadas sendo alteradas radicalmente pela tecnologia digital, as crises e emergências climáticas, políticas e humanitárias sendo destaques nas notícias ao redor de todo o globo. Na clínica, os pacientes reclamam a todo instante da dificuldade de se relacionar, da decrepitude na vida profissional – sempre insatisfatória, diante das ilusões alastradas pelas redes sociais.

As palavras cada vez mais aparecem em abundância, mas que sentido elas tentam constituir? Estaríamos diante da mesma palavra da escrita, essa que busca enlaçar um outro, a que faz ressoar a existência? Ou, como afirma Tiburi (2017), a palavra estaria se tornando um produto a ser vendido? A palavra se torna um utensílio, mais do que a ferramenta que se usa para escrevê-la. Han (2014/2018) aponta para nossa transformação em consumidores de palavras e discursos, o que se comunica com essa visão da palavra como um objeto a ser vendido. Os textos no mundo virtual são utensílios para firmar uma relação comercial entre sujeitos, onde se compra ou se descarta a palavra como fazemos com qualquer utensílio que não serve a seu propósito, como uma lâmina de barbear que já não faz a barba propriamente. As palavras no mundo virtual são um recurso tão abundante que talvez beirem o infinito, pois somos convidados a produzi-las sem parar.

E, aparentemente, o fazemos de forma irrefletida. Birdle (2019) ressalta que é fundamental pensarmos as novas tecnologias, compreendê-las criticá-las, para podermos participar de forma significativa no impacto que elas terão, invariavelmente, na maneira como agimos e pensamos. Caso não, o autor sugere que “ficamos impotentes dentro desses sistemas” (p.4), permitindo também que o potencial dessas ferramentas seja aprisionado pelas elites egoístas e corporações desumanas. A compreensão da tecnologia, segue o autor, não deve ser apenas um entendimento operacional ou o aprendizado de

programação computacional. É preciso ir na direção de uma alfabetização das pessoas em relação à tecnologia, pois assim seria possível permitir-lhes não só uma fluência no idioma tecnológico, mas uma maior sensibilidade “às limitações e aos usos e abusos potenciais” (idem) dessa linguagem.

Se tratando de um trabalho em psicanálise, se faz necessário pensarmos nas interfaces possíveis entre essas linguagens, ou, ao menos, pensar em como o discurso psicanalítico poderia compreender e elucidar o impacto que a tecnologia tem no sujeito. Sendo assim, a ideia da tese sempre girou em torno de três eixos, o sujeito, a tecnologia e a escrita, tendo em seu desenvolvimento igualmente três partes. Não obstante, não se trata de um desenvolvimento isolado de três conceitos, estando eles entrelaçados ao longo do trabalho de diferentes formas, a fim de tentar abarcar a complexidade do tema.

Pois, então, três conceitos base que serão apresentados, de forma preliminar, a seguir.

## **O sujeito**

O sujeito, categoria fundamental do pensamento psicanalítico de Lacan, aparece como tal nesse trabalho. Em princípio, localizamos o sujeito da ciência como a base que permitirá o desenvolvimento da noção de sujeito para a psicanálise, assim como sugerido por Lacan (Lacan, 1960/1998, 1966/1998). No entanto, não paramos por aí, afinal, essa apresentação não oferece nenhuma novidade. Não se trata de recusar esse desenvolvimento, mas de trata-lo como fundamental para a subversão psicanalítica e tentar observar o que entra em jogo a partir disso, nos tempos de hoje. Afinal, o campo da tecnologia, que conceituaremos na sequência, levanta questões justamente à possibilidade de se sustentar um sujeito enquanto desejante, pensando também na possibilidade de um sujeito alienado, de um sujeito explorado, de um sujeito fragmentado pela esfera do digital.

Portanto, incide na dimensão do sujeito uma das questões centrais da tese, a saber, se é possível sustentar essa categoria diante do cenário atual. Nesse tom, é preciso pensar de que forma a própria constituição do sujeito pode nos sugerir uma via possível de resistência diante das ameaças concernentes, em especial, ao discurso capitalista. Isso, pois, parece ser indissociável pensar os avanços da tecnologia digital da agenda do capitalismo, nos levando a buscar tal resistência na singularidade do sujeito, seja pela via do *sinthome*, ou apenas tratando-a enquanto um resto real que agita sua constituição e prática de gozo. Assim, poderemos chegar a uma esfera de insubmissão que poderá, enfim, caracterizar o sujeito na sua constituição enquanto dividido, oferecendo um freio à sua fragmentação tal como almejada pela engrenagem do capitalismo.

Nessa tese, portanto, se faz uma aposta de que a psicanálise pode oferecer mais do que um auxílio à compreensão, sendo ela talvez uma disciplina fundamental para proteger a humanidade das armadilhas que pegam carona com a estrutura dos efeitos da tecnologia digital na relação da humanidade com o mundo e consigo mesma. É através de um lugar singular no mundo da ciência moderna, além de ter se estabelecido enquanto uma prática subversiva, que a psicanálise parece oferecer uma saída à questão que subjaz à observação simples de que os tempos estão mudando.

Se há algo que sempre foi caro ao processo psicanalítico é uma certa apropriação do sujeito pelo seu próprio devir, sua saída de um lugar de radical passividade ou sobredeterminação, ressaltando um espaço onde o sujeito não pode se permitir seguir em um processo automatizado ou em uma posição irrefletidamente subjugada ao *status quo*. Parte da riqueza da psicanálise também está na compreensão da experiência humana a partir de contradições e ambivalências estruturantes, destacando no âmago de nós as tendências que contrariam nossa moral, nossos ideais e até mesmo o nosso melhor interesse – promovendo, assim, através de seu discurso, um caminho a ser percorrido pelo sujeito, uma via possível de insubmissão a determinados padrões propostos pelas ideologias vigentes.

## Tecnologia

O eixo da tecnologia talvez seja o de mais difícil conceituação, pois ele aparece de forma descontínua e fragmentada ao longo do texto, apesar de constante. Ora ela é pensada a partir da noção de técnica, ora é apresentada a partir da noção de ferramentas e utensílios, ora ela é apresentada na sua vertente mais moderna, vinculada à esfera digital. Essa última, sem dúvidas, é a que mais agita a discussão no trabalho dessa tese e, também, a que mais suspende a dimensão conceitual da própria tecnologia em si. A tecnologia digital remete tanto à sua interface material, os computadores em si, o *smartphone*, mas também ao que ali transcorre, a saber, as redes sociais, os aplicativos variados, a comunicação que os dispositivos permitem, e, por fim, à Inteligência artificial (IA).

Enquanto relacionada à técnica, é possível pensar a tecnologia enquanto tudo aquilo que serve à aprimoração de uma determinada ação. Desde, por exemplo, a própria prática da psicanálise com seu dispositivo clínico, à aceleração da escrita permitida pelos aparelhos mecânicos como a máquina de escrever. Essa concepção favorece especialmente a discussão acerca da velocidade das coisas, sua aceleração como nos propõe Rosa (2013), ou na ideia de urgência que Aubert (2009) utiliza para sustentar a noção de que a tecnologia atual gera uma ilusão de realização instantânea e potência absoluta no mundo capitalista.

Vê-se, desde já, como a concepção de tecnologia enquanto uma economia de tempo, ou aprimoramento da técnica, já convoca a dimensão das ferramentas e dos dispositivos, na medida em que muitas vezes a tecnologia opera através de um utensílio, não se reduzindo a eles. O alfabeto, como nos lembra Puchner (2017), é uma tecnologia de escrita tal como é o papel ou um computador. Todas essas tecnologias giram em torno da velocidade ou da redução de esforço: o alfabeto agiliza e facilita a leitura ao inserir as vogais que antes não eram escritas, tendo que ser adivinhadas pelo contexto; o papel é

muito mais fácil de trabalhar e permite maior reprodução do que uma tábua de argila ou a pedra; o computador suspende a maioria dos limites materiais na produção de um texto.

É nessa suspensão, no entanto, que a tecnologia digital parece operar seu maior efeito na dimensão do sujeito, marcada principalmente pela Inteligência artificial. Por um lado, a digitalização altera a representação que temos do mundo e do tecido social – um banco, por exemplo, se torna um aplicativo mais do que uma agência à qual devemos ir e gastar horas na fila esperando para realizar uma operação simples. O mesmo acontece com mídias de entretenimento, todas vastamente disponíveis, e amplamente concentradas, nos dispositivos tecnológicos que operam uma desvinculação da materialidade da arte e talvez operem até uma mudança na forma como são produzidas. No meio disso tudo, a IA aparece enquanto uma contraparte imaginária do sujeito: se as máquinas operadas pelo ser humano são ferramentas a serem manipuladas, na medida em que os sistemas se automatizam, surge enfim a questão: quem realiza essa operação?

É evidente que a inteligência artificial não deixa de ser uma ferramenta em si, como sugere Coeckelbergh (2020), de simulação de inteligência por algoritmos ou máquinas. Por mais que sua definição operacional não deixe dúvidas quanto a inexistência de uma autoconsciência ou autonomia existencial da Máquina, o discurso psicanalítico oferece uma leitura importante na forma com que abordamos essa questão: afinal, não seria o próprio eu uma simulação do ser? Para além disso, partindo de processos de identificação e especularização na constituição subjetiva, vemos que o sujeito, para a psicanálise, não se pauta nas definições operacionais dos dispositivos para constituir sua representação psíquica, passando muitas vezes pela compreensão de determinada coisa enquanto uma metáfora, ancorando-se nas imagens narrativas que temos de um assunto mais do que na sua exatidão científica.

Essa percepção da realidade metafórica que agita o sujeito lança outra luz à própria nomenclatura da inteligência artificial, colocando em evidência a concepção que temos da inteligência enquanto característica definidora do sujeito moderno, ou ao menos

da imagem que temos do que seria constituinte desse sujeito, ao invés das nuances conceituais de uma ferramenta que apenas faz a simulação de um cálculo de forma automatizada. Tanto que, ao longo do trabalho, a dimensão da inteligência aparece geralmente enquanto uma metáfora do que é o humano a partir da modernidade, ou seja, sua compreensão pelo senso comum tal como, outrora, concebia-se que o que caracterizava o humano era uma centelha divina e não sua capacidade racional.

Portanto, a questão que a tecnologia implica ao sujeito não parte tanto da sua engrenagem mecânica quanto das engrenagens de um discurso engendrado a partir de suas imagens. Ou seja, não se trata de uma máquina material, mas sim de uma Máquina metafórica que faz as vezes de um Outro na concepção e dinâmica subjetiva. O Outro tem uma função tanto estruturante quanto alienante na relação do sujeito com a linguagem. Dessa forma, podemos ver como a tecnologia tem um efeito na dimensão do sujeito enquanto operador de um discurso, sendo o campo digital especificamente profícuo para o estabelecimento e manutenção de um discurso neoliberal, que suporta e sustenta a exploração capitalista atualmente.

Não é o mesmo que dizer que a tecnologia é uma ferramenta do capitalismo. Mas, sua vinculação com a eficiência de produção, suas nuances metafóricas, o isolamento individual que ela permite, e, em suma, a ideologia que determina a nossa compreensão da sua norma, acabam por favorecer descaradamente a agenda neoliberal. Em outros termos, a tecnologia digital, cooptada pela engrenagem do capital, favorece a submissão e exploração do sujeito e não sua existência livre e idiossincrática.

## **Escrita**

A escrita, por mais que fundamental, aparece de forma tímida ao longo do texto. Nem por isso seria descartável sua conceituação e o reconhecimento do seu papel. Em um

primeiro momento, ela é ponto central da própria concepção do aparelho psíquico e tem um papel importante para primeira aproximação com a dimensão da Máquina que é feita ao longo do primeiro capítulo. De forma geral, a analogia tecnológica do aparelho psíquico passa por um aparelho de escrita, ou seja, a representação do psiquismo no universo das ferramentas seria sempre em torno da dimensão da escrita, em contrapartida à outras ferramentas que se relacionariam a outras partes do corpo. A concepção do inconsciente já em Freud é marcada pelo campo das inscrições, dos traços e de seu texto. Eventualmente, a analogia com o bloco mágico vai destacar ainda mais a função do escrito e da escritura na concepção do aparelho psíquico.

Eventualmente, quando entrarmos em algumas discussões pautadas em Lacan, a dimensão do escrito seguirá mais enquanto pano de fundo. O escrito tem uma função de suporte do significante, assim como a letra aparecerá enquanto sustentáculo da dimensão do *sinthome*. Não obstante, não podemos pensar nem o aparelho psíquico, nem o sujeito da linguagem, sem partirmos do pressuposto que o escrito os fundamenta. Inclusive, a possibilidade de se pensar um suporte é muito significativa na discussão acerca das questões do capitalismo, que, segundo Ordine (2016), valoriza bem mais o *aparecer* ou o *parecer* do que mesmo o ser ou o ter. Ou seja, parte da ilusão à qual o sujeito se fia, apoiado pela lógica de consumo capitalista, é a de que alicerçar sua construção no brilho fantasmagórico dos objetos que estão disponíveis no mercado não será motivo para sua ruína.

Se trata, finalmente, de pensar nas formas de gozar tal como elas são oferecidas pelo discurso neoliberal e como ela seria compreendida dentro da psicanálise lacaniana, visões que denunciam a tensão entre o sistema do capital e o discurso psicanalítico. Afinal, o gozo no capitalismo deve ser irrestrito, e a aparência de acessibilidade total e perene dos objetos de consumo é fundamental na manutenção de um sujeito que tudo pode, mas que no fundo não pode justamente ser se não um consumidor explorado. Por outro lado, a psicanálise parece propor um sujeito que não só não pode tudo como pode muito menos do

que imagina, residindo na sua impotência mesma a grande possibilidade de ser algo do que se é, para além da aparência e para além da posse.

Sendo assim, se sucumbirmos à imposição da reprodução técnica da humanidade, sua adequação aos padrões ideológicos do funcionamento do estado capitalista como nos propõe Althusser (1983/2024), como pensar a inscrição de um traço singular do sujeito? A aproximação do sujeito com a dimensão tecnológica feita ao longo da tese visa aprofundar a compreensão do impacto dessas tecnologias no sujeito. Han (2010/2018) reconhece no conto de Herman Melville, *Bartleby, o escrevente* a imagem de um sujeito contemporâneo soterrado pelo ritmo de trabalho moderno, um “*animal laborans*” (p.59) caracterizado pela ausência de vida. A relação do sujeito com as tecnologias o esvazia de sua substância viva?

Portanto, a escrita pode até não aparecer de forma escancarada ao longo de todo texto, mas é possível, e, devemos reconhecer seu lugar de fio condutor para a compreensão de um sujeito que ousa se lançar no vazio de si, na direção de um discurso singular, autoral.

### **Sobre a estrutura da tese**

A tese está dividida em três capítulos, que não se apresentam com uma distinção radical entre eles, tal como não é possível seccionar as camadas do aparelho psíquico. Não obstante, são capítulos diferentes entre si, com linhas e propostas autônomas que, no fim, se referem, a todo instante, à questão de como a dimensão da tecnologia influí na dimensão do sujeito.

No primeiro capítulo, a analogia entre aparelho psíquico e máquina é apresentada, revelando uma relação mais íntima, já de partida, entre a descrição do psiquismo e a dimensão da tecnologia. Os avanços tecnológicos ganham destaque nesse capítulo, na medida em que seu aperfeiçoamento levanta diversas questões ao sujeito. Afinal, se Freud

se deslumbrou com o bloco mágico enquanto representação do psiquismo, o que seria possível dizer do computador com inteligência artificial? Antes desse salto, no entanto, é importante ressaltar como algumas das questões que agitam a angústia apocalíptica da nossa concepção de IA já estavam presentes desde sempre, revelando um aspecto narcísico do sujeito na sua representação do mundo, de si e dos limites que o constituem. Sendo assim, questionamos se o avanço na tecnologia da máquina seria suficiente para transformá-la na representação total do humano.

Os autores em destaque na discussão do primeiro capítulo são Freud, em especial com os textos *O inconsciente* e *Nota sobre o bloco mágico*, assim como Derrida, através da contribuição do potente *Freud e a cena da escritura*. Para além, são bastante discutidas as visões de Kittler, Han e Coeckelbergh, este último fundamental para a compreensão da ética da IA.

No segundo capítulo, a dimensão do sujeito passa a ser tratada de forma mais sistemática, na apresentação do ideal moderno da humanidade e sua subsequente subversão através do discurso psicanalítico. Entra em evidência a dimensão do eu e o emaranhado de identificações que favorecem seu espelhamento com as máquinas. Para além, tratamos da distinção fundamental entre a linguagem para a máquina, para a IA, e para o sujeito, adentrando assim na dimensão do discurso enquanto uma forma de se estabelecer um espaço fundamental para o exercício da subjetividade.

Os autores que guiam a discussão do segundo capítulo são Hall, com sua leitura acerca do indivíduo para a modernidade, Freud com o texto *O eu e o id*; Nesse capítulo também contamos com as contribuições de Fink, de Lacan, em especial do seu *Seminário 2, Soler e Mieli*.

No terceiro capítulo, enfim, partimos dos movimentos de alienação e separação que são etapas fundamentais para a constituição do sujeito na linguagem, e apresentamos de que forma o discurso capitalista aproveita da proximidade metafórica que o ser humano

e a máquina inteligente parecem ter para perpetuar um sistema de exploração do usuário através da esfera digital. Diante do refinamento das ferramentas do discurso capitalista, apresentamos o desafio que o sujeito tem para tentar constituir para si algum tipo de exercício livre da sua existência, um espaço de insubmissão, por mais que se veja imerso em um sistema massacrante.

Aqui vemos se destacar as contribuições de Prado, Fink, Han, Adorno, Ocariz e Quinet – além de outras contribuições oriundas dos textos de Freud e Lacan. Para além disso, merecem destaque ao longo do texto autores como Alfandary e Elia, que foram bastante significativos na construção do texto. Também Althusser permitiu uma contextualização importante para a conclusão do trabalho. Essa tese, afinal, se trata de um esforço de encontrar, à nível teórico, uma via possível ao sujeito para pôr freio à uma máquina que não parece jamais diminuir seu apetite. E não haveria outro caminho para tal se não através do método psicanalítico, que será detalhado na sequência.

## **Sobre o método**

*A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá  
Mas não pode medir seus encantos.*

*- Manoel de Barros*

A pesquisa em psicanálise conta com especificidades como qualquer outra área de produção do conhecimento. Tendo partido do campo da neurologia, Freud se viu confrontado por uma outra lógica, a do sintoma histérico, que não se comportavam aos princípios estritos da ciência que ele praticava até então. Caso seguisse a tendência da época, ele poderia muito bem descartar o fenômeno histérico em prol do modelo teórico da neurologia, categorizando-o como simulação, ou talvez até mesmo relegando essa sintomatologia ao campo proscrito do ocultismo. No entanto, ele fez a opção de tratar esse

enigma que se apresentava como algo digno de ser investigado e compreendido nos moldes da ciência. De acordo com Elia (2023), Freud “ousou pensar que estava diante de um novo tipo de paralisias motoras, ainda não explicadas, mas que mereciam o direito de cidade na urbe científica” (p. 204), fundando assim uma nova linha de investigação que logo se mostrou incompatível com a descrição orgânica das paralisias.

É o princípio do método psicanalítico, uma tentativa de sistematizar e compreender um sintoma histérico que desafiava os modelos científicos de sua época. Elia (2023) segue apontando que a explicação freudiana começa, aos poucos, a se tornar incompatível com os enunciados científicos das leis de funcionamento do cérebro. Revela, assim, que o sintoma histérico não seguia as leis da anatomia, mas sim “o conhecimento que o senso comum tem da anatomia” (p.204). Mesmo sem ter noção disso, Freud realizava uma subversão no saber científico ao afirmar a existência de um sujeito não orgânico, inconsciente, “na base do ato de paralisia motora” (p.205), sendo este sujeito leigo, não especialista, mas portador de um saber que o constitui em seu inconsciente. Um sujeito com um saber não sabido por sua consciência, estabelecendo assim o campo autônomo e provocador do inconsciente. Para Elia, Freud funda, na medida em que o sujeito não cabe operacionalmente na ciência clássica, um “novo campo, por tudo e em tudo derivado do campo científico, [...] dele saído, mas nele não mais situado” (idem).

Essa derivação implica uma diferença, sem dúvidas, mas isso não significa uma ruptura. Também não podemos pensar nessa derivação como um aperfeiçoamento ou evolução em algo novo que desbanca o velho. A particularidade do método psicanalítico não anula a necessidade de aplicação do método científico clássico onde ele cabe, mas sim promove uma possibilidade epistemológica mais adequada para a leitura e compreensão de fenômenos não-naturais no sentido físico. É como pensar em um derivado de leite: podemos ter um queijo, um creme, uma manteiga, cada um com sua aplicação e suas possibilidades. Elia (2023), no entanto, é taxativo ao afirmar que dentro da metodologia

psicanalítica não existem sub-métodos, o método de tratamento não difere do método de pesquisa, ou de elaboração teórica, se trata de apenas um método psicanalítico.

Tanto que Freud dispendeu um esforço considerável na investigação psicanalítica para além do contexto clínico, sem, no entanto, formalizar esse tipo de pesquisa ou diferenciá-la da sua modalidade clínica. Segundo Kobori (2012), isso se dava por Freud ver como implícita a aplicação do mesmo método psicanalítico tanto em um contexto quanto em outro. Seu apreço por acrescer a teoria com os trabalhos sobre a civilização e a arte se dava “tanto para facilitar o entendimento da comunicação, quanto para reforçar seu argumento” (p. 74), o que denota seu interesse de que a produção psicanalítica fosse acessível para uma parcela maior da população. Qualquer trabalho acadêmico em psicanálise deve sustentar um compromisso com esse método, e a escolha do mesmo se dá em consonância com a ideia de que a investigação cultural pelo método psicanalítico engrandece a psicanálise ao mesmo tempo que pluraliza sua superfície de contato com outras áreas de conhecimento, democratizando e ampliando o acesso às suas contribuições para a difícil empreitada de pesquisar a dimensão do sujeito.

Figueiredo e Minerbo (2006) nomeiam essa modalidade de trabalho como “pesquisas em psicanálise com o método psicanalítico” (p. 259) que focam “processos socioculturais e/ou fenômenos psíquicos” (p. 260) sejam eles ocorridos dentro ou fora da situação clínica clássica. Segundo os autores, se na pesquisa clássica em ciências naturais os pesquisadores costumam se debruçar sobre um objeto específico munidos de um saber, isso já não se aplicaria para a pesquisa em psicanálise com o método psicanalítico, corroborando com a noção de uma subversão no saber inerente à prática da psicanálise.

No entanto, Ricœur (2010) chama atenção para uma imposição que é feita à psicanálise, a de que sua investigação se dê tal como na psicologia acadêmica ou em uma ciência natural, pautando-se no mesmo método de qualquer outra ciência da observação. Ou seja, estabelecer critérios definidos e não ambíguos, que passem por processos de verificação e falseamento demonstráveis a partir de suas próprias definições operacionais,

os das práticas científicas supostamente baseada em evidências. Se levarmos em consideração a ideia de derivação, é uma tarefa impossível realizar uma pesquisa em psicanálise da mesma forma que se faria em física clássica.

Elia (2023) ressalta, no entanto, que a mesma trupe que tão dedicadamente busca impor uma derrota ao discurso psicanalítico é ainda mais alijada da prática verdadeiramente científica do que eles mesmo acusam a psicanálise de ser. Para o autor, a pretensa superioridade desses campos autointitulados baseados em evidências é devida simplesmente à sua aliança servil ao capitalismo, contribuindo assim para o “processo de devastação epistemológica por parte da ideologia científica fruto do neoliberalismo dominante na economia mundial” (p.45). Ao se propor como uma explicação hegemônica e politicamente neutra da compreensão da vida humana, acabam por operar um forte auxílio imaginário no controle dos corpos pela indústria farmacêutica, corroborando com uma visão pueril e mercantil do ser humano.

Não se trata, no entanto, de dizer que a psicanálise é imune à cópula com o capitalismo, mas de relembrar seu compromisso político com a esfera subjetiva, por mais que esta seja, por vezes, indireta e ambivalente. Nas palavras de Prado (1998): “é preciso flexionar a psicanálise em direção à teoria da sociedade, de modo a pensar o desbaste dos discursos do agente-falante e sua inserção no mundo neoliberal globalizado” (p.40). A relação do método psicanalítico com a dimensão do discurso é fundamental, e Ricoeur (2010) relembra que “os fatos em psicanálise não são, de modo algum, fatos de comportamentos observáveis” (p.19), mas antes relatórios que aparecem na fala do paciente dentro de uma relação clínica.

Vale ressaltar que os fundamentos do método psicanalítico se desenvolveram a partir da escuta clínica, na especificidade da posição da atenção flutuante. A escuta que marca o fenômeno clínico se encontra presente no desenvolvimento teórico ao admitirmos “a aplicação do método a outras situações não estritamente analíticas” (Menezes Coelho & Oliveira Santos, 2012, p. 93), ou em outras palavras, não estritamente clínicas. A atenção

flutuante consiste em não dirigir a atenção a nenhum ponto em particular e se dispor a escutar todos os elementos do discurso com a mesma dedicação para que nenhuma motivação inconsciente do analista se sobreponha a qualquer manifestação do analisando, o que marca o “deslocamento do lugar do saber, que está sempre com aquele que fala” (idem).

Esse deslocamento abre dois aspectos importantes no que tange o método empregado nesse trabalho, a saber, o da realidade psíquica e do objeto em psicanálise. Ricœur (2010) aponta que parte da especificidade do método psicanalítico aparece na forma em que procedimento de investigação e método clínico são interligados. Por conta da realidade psíquica, não é clinicamente pertinente, como o autor ressalta, que a cena relatada seja verdadeira ou falsa. Na aplicação do método psicanalítico para um contexto mais amplo, não se trata, no entanto, de um abandono da dimensão da verdade e da realidade, adentrando um campo puramente abstrato e metafísico da experiência do sujeito. Pelo contrário, Elia (2023) aponta como o discurso psicanalítico interroga a realidade, não prescindindo dela, mas na verdade não a tomindo como um elemento dado *a priori*. Não lidarmos com comportamentos observáveis em psicanálise é uma indicação de seu princípio pautado no inconsciente, uma manifestação sempre indireta que, no entanto, não se opera a partir de uma abstração. Nesse ponto, Elia ainda reconhece como a psicanálise acaba por coincidir metodologicamente com o materialismo dialético, um materialismo discursivo que “não procede por abstração” (p.209). A concretude para a psicanálise, tal como para o pensamento marxista, se trata, antes, de algo que possui uma materialidade social e histórica, no caso do último, ou discursiva e subjetiva, no caso do primeiro.

Não se trabalha na psicanálise, portanto, com aquilo que se pega com os dedos, os objetos que tem uma concretude material, física. Em outras palavras, é impossível à psicanálise uma objetividade absoluta, que configura para Wagner (1975–1981/2017) uma pretensão racionalista. Em seu texto *A invenção da cultura*, o antropólogo sugere que devemos abandonar a objetividade absoluta “em favor de uma objetividade relativa” (p.26)

no estudo de outras culturas, pois a primeira exigiria que o pesquisador não tivesse “nenhum viés e, portanto, nenhuma cultura” (idem). Dessa forma o pesquisador está em pé de igualdade com o seu objeto de estudo e a relação entre ambos é mais importante do que uma análise ou exame ditos externos e, dessa forma, inclui ambas as esferas que estão em contato. Figueiredo e Minerbo (2006) sugerem que existe um processo de transformação tal qual ocorre na clínica com o pesquisador psicanalista e seu objeto, sendo que “uma pesquisa com o método psicanalítico é sempre obra de psicanalista e capaz de trazer novidades à própria psicanálise” (p. 259).

Wagner (1975–1981/2017) contrapõe o trabalho do antropólogo com o de um pesquisador quantitativo, pois o segundo se preocupa em obter uma amostra adequada ou suficiente para encontrar evidências e adequar suas estimativas iniciais, enquanto o primeiro “está comprometido com um tipo diferente de rigor, baseado na profundidade e abrangência de seu entendimento da cultura estudada” (p.27). Podemos aproximar essa questão da pesquisa antropológica com a psicanalítica pois ambas não reconhecem uma realidade material compartilhada e portadora de uma verdade absoluta, portanto, as construções possíveis nas duas áreas tratam de comunicações que tentam de alguma forma traduzir os achados da experiência de pesquisa para seus leitores, com intuito de contribuir para uma discussão mais ampla de questões que não são estáticas.

Para Wagner (1975–1981/2017), se a cultura fosse algo absoluto e objetivo, seu aprendizado seria sempre o mesmo para qualquer pessoa, forasteira ou nativa, adulto ou criança – o que não é possível. No entanto, a cultura é sempre inventada, e o autor sugere que ela existe pois foi inventada e pelo fato de que sua invenção tem um efeito. O inconsciente, por sua vez, foi inventado por Freud enquanto um conceito e tem um efeito tanto na aplicação clínica quanto por servir como chave de leitura da cultura e da sociedade. Segundo Wagner, o trabalho de pesquisa pressupõe um ato criativo, pois “cria-se o objeto no ato de tentar representá-lo [...] ao mesmo tempo se criam [...] as ideias e formas por meio das quais ele é inventado” (p.39).

Essa leitura criativa da atuação científica talvez esteja coadunada com a visão de Elia (2023) acerca do poder na ciência. Para o autor, a ciência pode e faz com que se possa, ou seja, seu poder está relacionado com a dinâmica do tornar possível – e não de uma prática de poder enquanto dominação. Podemos pensar que a invenção do inconsciente por Freud *tornou possível* a compreensão acerca de fenômenos que anteriormente não poderiam ser abordados, ou não seriam levados em consideração, além de possibilitar também que trabalhemos com os mesmos. Retomando Wagner (1975–1981/2017), o objeto de pesquisa, por sua vez, serve como controle da própria criação, uma verificação do nosso próprio olhar diante dele, pois “nossa entendimento tem necessidade do que lhe é externo” (p.38).

A questão do objeto em psicanálise, no entanto, não é simples. Como aponta Ricœur (2010), a realidade psíquica implica diretamente na dimensão do objeto que pode ser perdido ou substituído, por exemplo. No entanto, o efeito da questão do objeto não difere da relatividade cultural do antropólogo, pois apenas ressalta uma dificuldade de aproximar os fatos da psicanálise daqueles de uma ciência da observação que pretende se vincular a uma realidade material unívoca. Para Ricœur, o fantasma, ou fantasia, é o paradigma da realidade psíquica e “o que é psicanaliticamente pertinente é o que um sujeito faz de seus fantasmas” (p.26).

Esse é um ponto particular da psicanálise na sua compreensão do sujeito. O aparelho psíquico criado por Freud não se submete às exigências de um naturalismo pautado na concepção clássica de ciência, nem foge completamente para uma abstração psicológica que teceria um saber não sistematizado e apenas descritivo de fenômenos radicalmente individuais ou singulares. A partir dessa via extremamente idiossincrática, a psicanálise se estabeleceu enquanto uma prática subversiva, possibilitando ao sujeito uma transformação de si mesmo que não coaduna com as exigências do sistema neoliberal e capitalista da sociedade.

Para Prado (1998), o objetivo de uma análise não se trata de uma adaptação ao *status quo*, mas a abertura do sujeito para a alteridade, não cedendo de seu desejo: não um desejo como vontade de objeto de consumo ou mercadorias, mas o desejo enquanto um “crítico da cultura” (p.39). O autor questiona se o dispositivo analítico é suficiente para pensar toda essa crítica. Ele mesmo implica que não há nada que possa brecar o sistema neoliberal, não podendo a psicanálise cair na armadilha narcísica de crer tudo poder. Seria absolutamente contraditório pensar que a psicanálise poderia, por sua posição epistemológica particular, descrever e explicar tudo, assim como seria impensável finalizar um processo de análise podendo tudo. Por mais que naturalmente insuficiente, é justamente trabalhar a partir e ao redor de um espaço negativo que permite que a psicanálise não coincida com um esforço totalizante ou uma ilusão de tudo poder, visões tão preciosas para o exercício de dominação neoliberal. “Pode a psicanálise resistir ou oferecer resistência?” (p.52).

Assim é feito esse trabalho. Mergulhar no fenômeno da tecnologia sem a pretensão de esgotá-lo. Partir da psicanálise sem confundi-la com um saber universal. Interrogar o capitalismo sem deixar de se reconhecer enquanto parte dele. Oferecer resistência sem saber se será efetiva. Ainda assim tentar, ousar tentar.

Ainda assim sonhar.

## Capítulo 1 - Sonhar um homem

*Welcome my son*  
*Welcome to the machine*  
 - *Pink Floyd, Welcome to the machine*

### Um sonho

Queria sonhar um homem, escreveu Borges (1944/2007) em seu conto chamado *Ruínas Circulares*. No princípio, os sonhos do homem eram puro caos. Em seguida, ele sonha a si mesmo, em um espaço atemporal, onde estuda a anatomia para poder então sonhar cada fibra, de cada músculo do corpo, do homem que almejava sonhar. Precisava de mais: sonhou que aprendia magia para poder sonhar um outro, mas de repente não conseguiu mais sonhar e se debateu em insônia. Compreendeu que modelar a matéria incoerente do sonho era mais árduo do que parecia, mas também entendeu que o fracasso era inevitável. Deixou de querer sonhar um homem para enfim, um dia, sonhar com um coração que pulsava. Sonhou por dias com cada detalhe desse coração e viu aos poucos o sonho constituir um homem adormecido. Sonhou com um deus que dotava seu sonhado de vida, e sonhou que o sonhado despertava. Sonhou toda a realidade do sonhado e o fez esquecer de sua origem, pois tinha medo que seu sonhado descobrisse ser mera criação de um sonho, um fantasma e não um homem pleno. No fim, o despertar do sonhador foi mais brusco: acordou em meio à própria ruína, em chamas, apenas para descobrir, sonhador ele mesmo, que era sonhado por um outro alguém.

Se ser humano fosse algo objetivo e absoluto, toda pessoa seria a mesma. Todo sonho seria o mesmo. Talvez seja possível dizer que nem sequer sonho haveria, pois não existe sonho sem diferença. É curioso como no conto de Borges (1944/2007) isso aparece implícito, já que em meio ao caos da matéria do sonho, o homem primeiro precisa sonhar a

si mesmo, destacado da massa inominável, para enfim poder se pôr a sonhar um outro, diferente de si. Não é possível afirmar que o objetivo de Borges com esse conto era explicitar a condição complexa da relação entre os sonhos e a subjetividade, mas, sem dúvidas, existem aqui alguns indícios da perspicácia do argentino em tratar de temas fundamentais da experiência humana com um profundo lirismo sem perder sua capacidade de provocação filosófica. É impossível não traçar um paralelo entre esse texto e a psicanálise, não só por ser uma história que trata do sonho, mas também por causa de alguns detalhes que são importantes na construção da narrativa do conto<sup>1</sup>.

No que tange ao cenário amplo do sonho, não à toa a psicanálise teve aí sua origem, no lugar onde o homem inventa a si mesmo, na escritura enigmática do sonho, texto de uma língua anterior à palavra. Derrida (1967/2022) sugere que “o sonhador inventa a sua própria gramática” (p.305), um texto de múltiplas significações que se alteram em diferentes momentos e contextos, o qual é impossível de se traduzir para uma outra língua que não a daquele sonho em especial, pois é impossível produzir uma chave fixa de leitura de uma escritura jamais imóvel, nunca estanque. Esse texto do sonho, fluido e orgânico, é um caminho de regresso aos traços primitivos do ser, uma escritura que, ainda segundo Derrida, não se deixa ler por nenhum código.

“O texto inconsciente já está tecido de traços puros, de diferenças em que se unem o sentido e a força, texto em parte alguma presente, constituído por arquivos que são sempre já transcrições” (Derrida, 1967/2022, p. 311). Todo significado do texto sem sentido presente no sonho só pode ser produzido depois, no rodapé da página. Rodapé, pois Derrida acredita que se trata de uma página, transcrição, uma manifestação da nossa

---

<sup>1</sup> Levanto alguns aqui, em sequência: (1) a introdução da noção de caos desde a origem, ou como a origem ela mesma; (2) a invenção de si mesmo e a necessidade de um espaço atemporal; (3) o estudo anatômico e a tentativa de se fazer um homem pelo reverso de sua dissecação; (3.1) o fracasso inevitável dessa proposta; (4) o pulsar como algo que finalmente produz um sopro de vida; (5) as dinâmicas entre o saber e o não-saber que permeiam sua noção de autenticidade do humano sonhado. Acredito que o mero detalhamento de como esses pontos se comunicam com ideias fulcrais da psicanálise resultaria em um texto interessante, que proponho desenvolver em um outro momento.

essência onde não se ouve o que se diz, mas sim onde vemos, tal como numa história em quadrinhos, as palavras que estão em jogo naquela cena. O sonho é uma escrita figurada e nos convida a sua leitura. A psicanálise, para Derrida, é a transgressão da linguagem, pois busca sempre um mais além da expressão do pensamento pela fala, para além dos códigos-fonte compartilhados na produção de um sentido comum na comunicação ordinária, busca o texto do sintoma, do gesto, da escritura do sonho, busca essa língua particular que se fez a partir da diferença e preserva em sua inscrição a pura diferença daquele sujeito em particular.

Aqui é importante ressaltar alguns aspectos que Elia (2023) designa sobre a epistemologia da psicanálise, que, no esforço da constituição de um campo metodológico próprio, por mais oriundo que seja da ciência natural, conta com suas particularidades quase que vanguardistas em relação à física (o paradigma científico natural), por já aderir à uma lógica, desde sua origem, ao que posteriormente será localizado na física contemporânea com a teoria do caos e a antimateria. A psicanálise não inventou essas categorias, tendo simplesmente estabelecido um método que não excluía o fenômeno “negativo” da sua tentativa de leitura do fenômeno psíquico, ou até mesmo trabalhando a partir da aceitação da forte influência do que é considerado “invisível”, o que só foi possível fazer na física moderna com o modelo atômico de Heisenberg. Nesse esforço que partiu inicialmente de uma tentativa neurologizante de compreensão do psiquismo, Freud renunciou em certa altura à correspondência com o biológico, seja por falta de tecnologia, ou por ter finalmente estabelecido um método robusto e fidedigno o suficiente para estar de acordo com o método hipotético-dedutivo de Galileu sem necessariamente apelar para uma pretensa naturalidade do fenômeno. Freud passa, como por exemplo no *Inconsciente* e no *Eu e o Id*, a desenvolver suas descrições do aparelho psíquico a partir de outros elementos de sua gramática que não sua organicidade, mas sim sua topologia, sua dinâmica e seu funcionamento econômico (não em termos de capital, mas em termos de *quantum* de energia).

O primeiro momento dessa busca pela descrição do fenômeno do psiquismo e a sistematização do que seria o funcionamento do inconsciente, a grande descoberta/invenção freudiana, permitiu uma aproximação metafórica com a máquina, já que se tratou de constituir um *aparelho* psíquico. Em uma espécie de bifurcação, esse trabalho visa primeiro esgotar a aproximação entre psiquismo e máquina, levando ao limite a metáfora do humano cibernetico guiado pelos ideais das criações tecnológicas humanas, explorar também o reflexo dessa metáfora na medida em que a inteligência artificial parece ter dado um passo para além no seu desenvolvimento a partir de uma aproximação com o aparelho psíquico descrito por Freud, mas por fim observar as singularidades do funcionamento psíquico e do lugar da psicanálise enquanto uma subversão das “tendências” contemporâneas e neoliberais que fazem copular o capital com a produção científica e que também impõe os ideais hipermodernos que nos impelem ao desempenho sem fim.

Elia (2023) chega a propor o inconsciente enquanto um campo, não como um objeto verificável, impondo, portanto, à psicanálise, a necessidade de rigor e coesão com o campo que ela funda a partir da verificação dos seus efeitos (como lembra Wagner (1975–1981/2017) acerca da invenção ao falar sobre a cultura). Não material e sem nenhuma necessidade de materialidade, o campo do inconsciente é invisível, porém verificável através da dimensão do sujeito, que costuma ser radicalmente excluído do discurso científico e, mais atualmente, visa ser cooptado por esforços neurologizantes que coadunam com uma visão de corpo biológico que assinalam ainda mais a aproximação do humano com a máquina. O sujeito da psicanálise, do inconsciente, funciona a partir de uma perda no campo do ser natural e no campo do sentido da linguagem, operando assim um lugar próprio de subversão. Se sujeito é estar submetido, o sujeito submetido ao inconsciente preserva uma parcela de insubmissão necessária para sua própria fundação, na medida em que o objeto *a*, que se destaca enquanto símbolo da ausência que caracteriza a perda, não sucumbe jamais ao significado e nem a naturalidade. Ou seja, o

sujeito do inconsciente não pode ser incansavelmente descrito, pois sempre carrega em si um não-senso, e também não pode ser completamente observado, dissecado, por não ser natural.<sup>2</sup>

Para Alfandary (2022), a ciência do inconsciente estabelecida por Freud “desafia os fundamentos da ideia de ciência, nossa concepção do fenomenal e até mesmo nossa representação do mundo” (p.19). A autora comprehende o inconsciente em Freud como uma hipótese, e seria justamente sua manutenção como tal que, por um lado, fundamenta a ciência da psicanálise e, por outro, agita seu constante movimento de atualização, sua perpétua renovação e um certo adiamento da conclusão da verificação de sua validade a cada vez que a psicanálise é praticada. Por mais que seja então utilizado como “condição de possibilidade de fenômenos qualificados de ‘psíquicos’” (p.24), a hipótese do inconsciente atesta para a impossibilidade de sua consideração enquanto um fenômeno ou experiência de acesso direto. Não existindo esse acesso direto, é a partir de seus efeitos que se atesta “não sua existência, mas sua necessidade lógica” (idem). Sua posição enquanto hipótese permite que sua consideração se mantenha aberta e não conclusiva, ao mesmo tempo que sustenta uma noção fundamental da psicanálise em um espaço entre, paradoxal. Dessa forma, a psicanálise expande nosso conhecimento do fenômeno psíquico, ao mesmo tempo em que “limita as fronteiras do conhecimento lembrando-nos de que nada lá está sujeito a experiência direta” (p.32).

Sendo assim, Freud parece tentar encontrar uma representação, ou descrição, mais fidedigna do psiquismo, com toda sua complexidade, enquanto mantinha seu

---

<sup>2</sup> Isso tudo ressalta o sujeito enquanto uma função e não enquanto correspondente de uma pessoa humana, coadunando com a noção de Derrida (1967/2022) de que o sujeito é uma relação entre as camadas do psiquismo, não se reduzindo ao psíquico e nem às camadas neurológicas. Sendo um sistema de relações, vale destacar sua função dinâmica e econômica, sua função no campo da linguagem, talvez podendo assim localizar aí algo de fundamental para a dimensão humana, sem a qual o humano não possa encontrar outro caminho senão o de se mecanizar.

compromisso com a científicidade, mesmo sendo desafiado pelas características singulares da sua descoberta, o inconsciente, ao longo de todo o percurso. Muito antes dos escritos da metapsicologia e até mesmo do tratado sobre os sonhos, Freud já havia esboçado uma descrição do aparelho psíquico no seu *Projeto para uma psicologia científica*, que só foi publicado na década de 50. Em uma leitura retroativa, podemos notar que, mesmo tendo sido eventualmente fundada a partir da linguagem enigmática do sonho e suas interpretações, Freud já sonhava, um pouco antes, com um aparelho que fosse capaz de compreender o complexo fenômeno da mente humana.

### **Sonhar uma máquina**

Freud buscou metáforas para descrever o aparelho psíquico e seu funcionamento, desde um modelo neuronal no *Projeto*, passando por uma metáfora do aparelho óptico, até finalmente alcançar a metáfora da máquina de escrita do bloco mágico (Derrida, 1967/2022). Estão em jogo aqui as dimensões do registro, da repetição e da memória. Uma pessoa se torna si mesma na medida em que repete os traços inscritos em sua origem. Para Derrida, desde o *Projeto*, Freud aproxima o funcionamento do aparelho psíquico com o de uma máquina. Mas que máquina complexa deve ser essa a que faz alegoria do sujeito! Naquele momento, Freud sonhava com um aparelho inimaginável, pois não existia nada na realidade material tecnológica da época que sequer remotamente correspondesse ao aparelho psíquico. A capacidade de registro, a plasticidade necessária para se alterar profunda e permanentemente um neurônio a partir de apenas uma impressão, a possibilidade de resgatar essa impressão inscrita em nossa memória, a disponibilidade para descobrir novos traços, adaptar-nos a novos contextos, enfim, diversas qualidades que não se vislumbrava em nenhum outro aparelho que não o psíquico.

A máquina óptica produziu uma boa metáfora quanto abertura à captação, a captura do estímulo e o registro duradouro dessa impressão – mas ainda assim, não parece compreender a complexidade orgânica e mutável desse registro para o psiquismo, deixando ainda em aberto a assimilação das palavras, por exemplo. O papel, diz Freud (1925/2011b), nos fornece essa imagem do registro duradouro, escrita resistente ao decaimento do tempo, mas é limitado, precisamos sempre pegar outro e outro; o quadro de ardósia é plástico e ilimitado, porém não tão duradouro. É somente com a chegada do bloco mágico que Freud parece se empolgar. Uma superfície que é, ao mesmo tempo, hábil a reter de forma permanente como o papel, mas que permanece capaz de receber novas inscrições como o quadro. O aparelho psíquico seria, portanto, como essa superfície que escreve e apaga simultaneamente esse registro, mantendo-o enquanto um traço, simultaneamente presente e ausente. A consciência seria nada mais que o instante presente, o inconsciente seria o espaço preservado da origem – mas não como uma fotografia imutável, mas sim um organismo vivo no qual o tempo é sempre de um outro registro.

É na questão do tempo que reside, segundo Derrida (1967/2022), o ponto principal da analogia que Freud constrói entre o aparelho psíquico e o bloco mágico. Os aparelhos de escrita até então não captavam ao mesmo tempo todas as capacidades do aparelho psíquico intuídas por Freud desde o *Projeto*, e apresentavam uma ainda menor capacidade de registrar a temporalidade da escrita que Freud reconheceu em especial no aparelho do bloco mágico, a saber, a simultaneidade entre escrita e desaparecimento, entre o registro, recepção contínua, e a interrupção, descontinuidade. Para o autor, a riqueza dessa dimensão da escritura ressaltada por Freud não seria por localizar a temporalidade da escrita nas descontinuidades horizontais na cadeia de signos, mas sim por tratar a própria escritura “como interrupção e reestabelecimento do contato entre as diversas profundidades das camadas psíquicas” (p.330). O traço que reside nas origens do aparelho psíquico se produz no seu próprio desaparecimento, no momento em que é simultaneamente legível e ilegível, como no sonho em que a língua é anterior e posterior à linguagem.

Essa é a complexidade do psiquismo e da representação do humano em psicanálise, pois não se pode pensar um aparelho psíquico em que o contato entre as camadas é constante e permanente, nem que sua separação seja uma ruptura absoluta. Para Derrida (1967/2022), se só houvesse percepção, seríamos “escritos mas nada ficaria consignado, nenhuma escritura se produziria, se reteria, se repetiria como legibilidade” (p.332). Ou seja, uma percepção pura pressuporia um sujeito instantâneo, ou um instrumento de captação e processamento no lugar de um sujeito. É justamente nesse ponto em que a psicanálise opera sua subversão do sujeito do *cogito*, fundamental na própria constituição do sujeito da ciência moderna e para o qual a descoberta do inconsciente sugere uma cisão.

Ricœur (1990/2014) aponta que a própria formulação do *cogito* é acompanhada de sua crise. Devido a uma grande ambição, intrínseca ao desenvolvimento das meditações de Descartes, existe uma oscilação do eu entre sua exaltação excessiva como primeira verdade e seu rebaixamento à condição de grande ilusão. Ainda segundo o autor, para dramatizar sua dúvida, Descartes forja a hipótese do gênio maligno ou enganador e, dessa forma, desancora o eu “em relação a todos os referenciais espaço temporais associados ao corpo” (p. XVII), o que já configura um problema significativo por si só, pois, na tentativa de justificar essa dúvida absoluta, a figura enganadora criada por Descartes transforma todas as certezas e saberes próprios do eu em ilusões, e isso inclui qualquer vínculo com o corpo e suas percepções.

Ricœur (1990/2014), portanto, aponta que o eu cartesiano “perde definitivamente toda e qualquer determinação singular ao se tornar pensamento, ou seja, entendimento” (p. XIX). Assim, o eu acaba por se tornar tão metafísico e hiperbólico quanto a própria dúvida e, dessa forma, um ninguém. Essa existência metafísica aponta para uma coincidência entre ser e pensar, que carrega um traço interessante no desenvolvimento de Descartes: a certeza do *penso*, *sou só se faz verdadeira a cada vez em que é pronunciada* (p. XVIII). O *Cogito*, portanto, é sempre instantâneo, pois produz uma identidade anistórica e pontual,

segundo Ricœur. Por um outro lado, constitui-se aqui uma compreensão da humanidade centralizada na capacidade da razão e uma identificação quase total entre o psiquismo e a consciência para a filosofia.

No seu artigo *O inconsciente*, Freud defende que não devemos sustentar uma equivalência de todo o processo mental com a consciência, pois, no fim das contas, ela não só não detém um saber absoluto, como só pode saber, no máximo, de si mesma. Por só saber de si mesma, a inferência de que outros humanos também são dotados de consciência é nada mais do que uma suposição que fazemos baseados numa identificação ancorada em relatos observáveis do outro, segundo Freud. Isso revela uma tendência da humanidade de supor, naquilo que lhe é externo, a sua própria constituição. Essa tendência marca a história da humanidade, reconhecível ao longo dos anos na suposição de que animais, objetos e a natureza teriam um funcionamento idêntico ao nosso, denominada de animismo.

Para Freud (1915/2010a), portanto, é impossível não pressupor um inconsciente, na medida em que a consciência se apresenta completamente marcada por lacunas. Isso equivale dizer que ao humano é impossível a onisciência, pois imaginar uma consciência absoluta como nosso aparelho psíquico é equivaler o humano com a qualidade designada a deus na tradição filosófica. O sujeito do *cogito*, simples e instantâneo, sem história e existente sempre enquanto presença e jamais enquanto ausência, esse sujeito pontual que aparece apenas no momento de sua afirmação, pronúncia, é furado enquanto hegemonia pela noção que fundamenta a psicanálise, o inconsciente. Afinal, “o discurso nunca possui uma só dimensão” (Fink, 1995/1998, p. 19). Para Derrida (1967/2022) a percepção pura não existe, e o sujeito diante da simultaneidade da escritura é, na realidade, “um sistema de relações entre as camadas” (p.332). O sujeito enquanto um sistema de relações é diferente e um tanto mais complicado do que um sujeito que é apenas presença. É a suposição de uma via de mão dupla do aparelho psíquico, o que está localizado já em Freud (1925/2011b). Não é apenas o mundo externo que produz estímulos, tendo nosso aparelho

psíquico como seu mero receptor. Freud descreve um aparelho onde, em seu âmago, existem antenas de captação que se estendem de dentro para fora, configurando um mundo interno ativo, operante.

Essa complexidade parece transformar a analogia do aparelho psíquico com a máquina em algo insustentável. Em outras palavras, retomando Derrida (1967/2022), as analogias do aparelho psíquico com uma máquina esbarram no limite de que “a máquina não anda sozinha [...] a máquina está morta, ela é a morte” (p.332). O aparelho psíquico não, está vivo e tem uma atividade própria, autônoma e espontânea. Contudo, a analogia com a máquina parece ser, por algum motivo, necessária para nossa compreensão. Talvez seja uma via para inserir o psíquico em alguma materialidade das coisas, dos aparelhos, na medida em que a maior parte da experiência do psiquismo nunca é experimentada diretamente. Os aparelhos, as máquinas, são criados como extensões do corpo e guiadas por órgãos modelo (Derrida, 1967/2022; Freud, 1925/2011b; Kittler, 1986/2022). A máquina, desse jeito, age como metáfora e funciona como o meio pelo qual se propaga nossa compreensão e representação do aparelho psíquico.

A analogia com o bloco mágico, no entanto, é absolutamente limitada. Tanto que Derrida (1967/2022) aponta questões que ficam em aberto no texto de Freud e relembra que, com o desenvolvimento tecnológico que atingimos, o bloco mágico é nada mais do que um brinquedo infantil, obsoleto. Para além do bloco, Derrida partilhava da opinião de que a analogia do aparelho psíquico com os aparelhos não psíquicos estaria fadada a sempre esbarrar em um limite, mas é válido nos perguntarmos hoje, quase 60 anos depois, até quando esse limite se sustentará.

## **O limite do bloco mágico**

Tipicamente, as máquinas e os aparelhos representam uma extensão cinética do corpo, uma espécie de metáfora muscular que simula nossas funções mecânicas, mas, no que diz respeito às mídias, vemos as máquinas adentrarem o campo da representação e suplementação do psiquismo (Kittler, 1986/2022). Cada vez mais a máquina representa mais completamente e mais precisamente o aparelho psíquico, chegando a simular o mesmo (Derrida, 1967/2022; Kittler, 1986/2022). Para Derrida (1967/2022), a máquina enquanto metáfora responde à finitude do psiquismo, sendo a própria máquina construída com o objetivo de suplementá-lo. Essa finitude do psiquismo da qual ele fala não entra em colisão com a concepção que Freud constrói do aparelho psíquico que tudo registra e está sempre pronto a captar novos estímulos, na medida em que nossa experiência subjetiva é espalhada em camadas mais ou menos acessíveis, havendo sempre um núcleo de acesso impossível que conhecemos como o núcleo do inconsciente, ou recalcado.

Em relação à finitude do psiquismo, Soler (2007–2008/2012) aponta que existe uma espécie de deficiência intrínseca à humanidade pelo fato da linguagem ser condição do inconsciente. Ela faz uma contraposição com os outros animais, indicando que o instinto no animal implica aparentemente em um saber “inscrito no real do ser vivo, e que assegura as condições [...] da sobrevivência” (p. 23), saber esse que tem ares de absoluto, automático. Em outras palavras, um saber sempre disponível e acessível. Mas na nossa espécie, afirma Soler, não há um tal saber instintivo para sobrevivência, que configura uma “desnaturação nativa” (p. 24) marcada pela prematuridade do nascimento do humano, dimensão essa vital na abertura do *infans* a uma dependência do Outro, “que fala e transmite a linguagem” (idem). Essa dependência aponta para um decréscimo no saber com ares de absoluto e impede a existência de um eu todo-consciente, ou todo acessível, e completo. Isso insere um não-saber primordial na própria experiência do conhecimento, um limite ou falha justamente na origem. A partir do momento em que o bebê prematuro não sabe sobreviver, ele requer que o Outro lhe passe esse saber, o que é feito na transmissão da linguagem.

Se ser sujeito é estar submetido, como uma possível definição simplificada, o sujeito humano está submetido à linguagem, assim como ao inconsciente. No entanto, o inconsciente não pode ser definido como aquilo que não se sabe, correspondendo o consciente, portanto, àquilo que se sabe – isso equivaleria dizer que o inconsciente seria apenas aquilo que é desconhecido da pessoa, já que o consciente seria tudo que o eu conhece. Uma pessoa que tem pouco conhecimento sobre o Império Neoassírio ou sobre Estabilidade Coloidal de Nanopartículas Magnéticas não necessariamente vai encontrar esses conteúdos na composição das camadas mais profundas da sua existência psíquica. Soler (2007–2008/2012) inclusive nos alerta sobre o risco de cairmos em uma visão mecanicista das coisas pois, “recorrendo unicamente à combinatória de mecanismos, certamente complexos” (p. 23), não é possível explicar as maravilhas da vida. Portanto, não é possível abordar o aparelho psíquico de forma maniqueísta e, por mais que Freud (1925/2011b) recorra à alegoria com o bloco mágico, um mecanismo naquele momento complexo o suficiente para apontar para as diversas camadas do psiquismo, o instrumento não consegue explicar completamente as maravilhas do aparelho psíquico. O bloco mágico tem camadas bem delimitadas e uma relação dinâmica entre elas muito mais discreta do que o aparelho psíquico que Freud (1923/2011) passa a descrever, um que possui não só camadas de profundidade, mas que tem suas instâncias espalhadas por elas, como o eu que tem suas parcelas no consciente e no inconsciente, assim como o próprio inconsciente, que tem uma parcela cognoscível e outra absolutamente inacessível.

Mas é justamente a partir da questão da inacessibilidade que Freud (1925/2011b) inicia sua analogia com o bloco mágico, já de saída pressupondo a necessidade de suplementação na memória, indicando que os dispositivos de escrita tem um efeito justamente em preservar a acessibilidade a um material que de outra forma poderia se perder na profundidade do aparelho psíquico. Para ele, seria na própria descontinuidade entre a extensão e o recolhimento das camadas mais profundas do aparelho psíquico que reside nossa capacidade de perceber o tempo, ou seja, compreender um antes e um depois

e, eventualmente, lembrar. É justamente esse contato entre as camadas inferiores e superiores que impressiona Freud no bloco mágico e o leva a construir essa preciosa analogia, mas é também nesse ponto que a metáfora esbarra em seu limite, pois esse vislumbre não descreve a ação do sujeito enquanto conjunto de relações entre as camadas. Em outras palavras, o bloco, ou qualquer outro aparelho de escrita que Freud utilizou até então, não realizava sua leitura por conta própria. Cabia a um sujeito que buscasse ali os traços escritos ou apagados, um sujeito que escrevesse no intuito de lembrar depois, um leitor que operasse a função da memória.

Isso remonta à deficiência intrínseca de que falamos, pois a suplementação permitida pelo aparelho incide no limite da capacidade do sujeito de resgatar livremente o texto de seu próprio inconsciente, de realizar essa leitura da escritura mais profunda a partir dos códigos compartilhados da linguagem. Mais além, no entanto, essa deficiência não diz apenas de dificuldades da memória ou de transcrição, mas da própria experiência de sujeição e dependência do Outro, uma vivência de um desamparo constituinte que se trata, por sua vez, de uma fragilidade da vida humana diante dos perigos da natureza e a subsequente necessidade de constituir alguma resposta em prol da continuidade da própria vida, contra a morte. Se não quisermos falar de morte, podemos dizer de uma reação contra o desaparecimento, sendo que Freud (1930/2010) determina a protuberância e diferenciação do eu como essa tentativa de não ser engolido pelo que ele chama de sentimento oceânico. Essa concepção não é novidade, pois Freud (1913/2012) já dizia em *Totem e Tabu* que a própria noção de alma já configura uma defesa psíquica primitiva diante da noção do desaparecimento pessoal, sendo o próprio eu, ou até mesmo o psiquismo, passível de ser compreendido como resposta ao risco de aniquilação de si mesmo.

Reencontramos aqui a dinâmica fundamental entre desaparecimento e permanência utilizada para descrever o psiquismo, em um momento ainda mais tardio da construção freudiana. Quando Freud (1930/2010) indica que a escrita seria a voz do ausente, vemos a dimensão da morte ressaltada, mais uma vez, no âmago dos

desenvolvimentos tecnológicos da humanidade. A escrita pensada como uma tecnologia consegue preservar em seu registro a voz de uma pessoa para além de seu próprio tempo. A morte aponta para esse limite do conhecido, a imaterialidade do não-saber e a concretude do desaparecimento, e, quando dizemos de uma deficiência inerente ao psiquismo e da inserção de um núcleo de não saber no âmago dessa experiência, estamos falando da inscrição de um traço fundamental da morte na constituição do aparelho psíquico. A metáfora com a máquina parece se sustentar na sua semelhança com esse núcleo do psiquismo, pois, se a máquina é a morte, temos nela um reflexo da nossa existência.

De toda forma, a analogia do aparelho psíquico com as máquinas parece seguir a tendência de que os desenvolvimentos tecnológicos realizados pela humanidade têm como objetivo promover uma preservação da integridade física da pessoa e permitirem um prolongamento de sua existência. Retomando à ideia dos instrumentos como metáforas musculares, podemos entender a ideia de suplementação e substituição do corpo por um utensílio externo, por vezes mais eficiente e que, justamente por ser exterior, preserva algo da nossa integridade física. A utilização de uma faca simula uma garra que não temos disponível na nossa compleição física, potencializa o trabalho do dente, aplica um corte mais profundo e preciso do que seríamos capazes de fazer com as unhas. A ideia de preservação de si permitidas pelos aparelhos e máquinas caminha, portanto, junto com a noção de suplementação dos nossos sistemas.

É na própria dimensão da suplementação da memória que Derrida (1967/2022) percebe uma cada vez maior semelhança da máquina com o nosso aparelho, pois ela “cada vez se lhe assemelha mais e melhor” (p.334). De qualquer forma, para o autor, “a estrutura do aparelho psíquico será representada por uma máquina de escrita” (p.294), na medida em que o conteúdo psíquico pode ser representado por um texto. Isso ressalta a escrita como um termo central na compreensão do psiquismo, mas a máquina de escrita não opera apenas como uma registradora, já que “nossas ferramentas de escrita trabalham em/com nosso pensamento” (Müller & Felinto, 2022, p. 7). Ou seja, as tecnologias de escrita não

têm um estatuto apenas de metáfora descritiva, como influem diretamente no próprio aparelho psíquico pela sua capacidade de suplementação do mesmo. Se na origem dos desenvolvimentos tecnológicos está algum tipo de preservação de si, devemos pensar então que as máquinas de escrita, tal como as outras ferramentas, promovem algum tipo de integridade psíquica necessária para a formulação do aparelho psíquico.

Agora, na medida em que a analogia do bloco mágico atingiu seu limite, afinal, depois dele, nossos sistemas de notação sofreram avanços tecnológicos bastante sensíveis, Derrida (1967/2022) reconhece que a Máquina, ao menos em sua época, teria sim alguma semelhança com o aparelho psíquico e que já não se seria uma representação da pura falta de espontaneidade. Ele ainda indica que Freud tinha a impressão de que a máquina que representava o psiquismo logo andaria sozinha, por mais que o movimento da vida ainda estaria concentrado, para Derrida, na cera do aparelho psíquico, realizando uma última alusão à mecânica do bloco mágico. Em 1967, no ano dessa conferência, as máquinas já haviam avançado e muito suas capacidades quando comparadas à 1925, data da publicação da *Nota sobre o Bloco Mágico*. Mas, ao que tudo indica, ainda não andavam sozinhas.

### **Máquinas que ainda não andam sozinhas**

Como já dito, as ferramentas e máquinas são construídas a partir de uma metáfora com o corpo, se guiando por órgãos modelo. Antes dos estudos de anatomia, a visão que havíamos do corpo humano era bastante diferente da que temos hoje. Até então, o corpo era lugar de mistério e enigma, como propõe Lindenmeyer (2012). Após o início da prática da dissecação, o corpo e seus órgãos ficam abertos ao olhar e o que esse olhar comprehende, perdendo seu lugar de figurabilidade. Lindenmeyer ressalta como a anatomia passou a ser a “rainha das ciências médicas” (p.343) e viu os artistas da Renascença

produzindo desenhos anatômicos os mais próximos possível à realidade, além do surgimento de textos escritos e ilustrados sobre as partes do corpo. Com essa visualização do órgão e a descrição de seu funcionamento ou disfunção, surge um novo entendimento, acompanhado de uma certa expectativa, acerca das funções dos órgãos, o que altera nossa compreensão do corpo humano.

Portanto, entre funcionalidade e disfuncionalidade, separado em partes que se unem de uma maneira sistematizada, sendo descrito nos mínimos detalhes, mas de forma seriada, essa perda de figurabilidade do corpo parece impor uma maior proximidade com a metáfora da máquina. Os avanços no campo da neurologia e dos estudos do cérebro parecem transformar a dimensão imaterial ou abstrata da experiência humana em elementos localizáveis dentro da rede neuronal. Quando Freud (1895/1969) propõe sua primeira descrição do aparelho psíquico marcada pelo funcionamento dos neurônios no *Projeto*, ele de certa forma respondia ainda a essa expectativa anatômica biologizante que o acompanhou mais ou menos até o fim de sua carreira. Mais ou menos pois, no decorrer do desenvolvimento da psicanálise, o próprio Freud buscou sempre na figurabilidade os caminhos para a melhor descrição da complexa vida psíquica, ou seja, mesmo partindo da medicina e da noção de ciência natural, os caminhos da psicanálise tomaram um rumo próprio, ainda que de tempos em tempos Freud fizesse um aceno à essa concepção.

As tendências da medicina em geral, no entanto, seguiram a direção da anatomopatologia, e isso foi fundamental no desenvolvimento das máquinas que utilizam esse sistema como modelo. Para Kittler (1986/2022) os desenvolvimentos tecnológicos “entre a óptica, acústica e escrita [...] o assim chamado ser humano se tornou factível. Sua essência transborda para equipamentos” (p.40). Factível pois as máquinas começam a conquistar as funções do sistema nervoso central e não somente mais dos músculos. Olhos, ouvidos e cérebro se tornam objetos de pesquisa intensa e, no que diz respeito à otimização da escrita, figura central para a metaforização do cérebro, é preciso que o corpo

deixe de ser a representação da pessoa e, assim, o ser humano “decai em fisiologia e tecnologia de informação” (p.41).

Para Kittler (1986/2022), a revolução das mídias por volta de 1880 possibilitou a abordagem do ser humano para além de seu enigma enquanto espírito e o aproxima de uma máquina de calcular, pois tanto nós quanto o computador rodaríamos segundo um programa. Isso fica mais evidente com o experimento de Turing, após a Segunda Guerra, na qual um ser humano A e um computador B entram em intercâmbio de dados através de uma interface, e um terceiro funciona como censor e avalia se A ou B são uma simulação através da leitura dos dados. Na medida em que a máquina pode melhorar sua performance através dessa versão inicial de *machine learning*, a disputa fica sempre em aberto. Para Kittler isso implica que “o ser humano coincide com a sua simulação” (p.42), o que só acontece pois ao censor não chegam manuscritos, mas sim “textos plotados ou datilografados” (idem). É uma redução da escrita que elimina o mundo idiossincrático e revelador da caligrafia e se baseia na produção de dados a partir de uma combinação mínima entre 0 e 1, um único signo e sua ausência. Assim, o mundo simbólico se torna o mundo da máquina, pois esse processo de automatização transforma a escrita em produção de algarismo e não mais de sentido. Rapidamente, o mundo analógico migra para sua contraparte computadorizada e o fluxo de dados se torna a “chave para todas as criaturas” (p. 44).

Kittler (1986/2022) afirma que “as mídias determinam nossa situação” (p.17). Para ele, o que resta das pessoas é o que a mídia “é capaz de transformar e transmitir” (p.19). Os sistemas de notação que criamos funcionam para registrar, processar e transmitirem informações, sendo conhecidos como meios ou, mais popularmente, mídias. “As mídias [meios], enquanto extensões do corpo humano, modificam o nosso ambiente, e o modo como, nele, agimos” (Müller & Felinto, 2022, p. 8). Na medida em que se buscou a automatização e mecanização da escrita, as máquinas de escrever serviam ao propósito de liberar a mão dos homens e mulheres ao permitir uma velocidade de registro muito mais

aproximada da velocidade do circuito neuronal do que, em comparação, a caligrafia permitia. Dessa forma, realizavam-se “trabalhos escritos em um terço do tempo necessário usando a pena” (Kittler, 1986/2022, p. 267).

Essa velocidade entra de acordo com as exigências da nossa sociedade globalizada, onde eficiência e rapidez são fundamentais no esforço capitalista pelo acúmulo e apropriação de capital. Segundo Ordine (2016), a noção de utilidade é chave para essa sociedade, sendo que a esfera cultural, subjetiva e enigmática do ser humano perderia espaço para as ferramentas com maior índice de utilidade:

no universo do utilitarismo, um martelo vale mais que uma sinfonia, uma faca mais que um poema, uma chave de fenda mais que um quadro: porque é fácil compreender a eficácia de um utensílio, enquanto é sempre mais difícil compreender para que podem servir a música, a literatura ou a arte

(p.12)

Segundo Kittler (1986/2022), a máquina de datilografar se torna uma “metralhadora discursiva” (p.267). A metralhadora serve como índice do que está na origem do desenvolvimento das tecnologias de mídia para Kittler: a indústria da guerra. Se já localizamos a dimensão da morte na origem da máquina, pensarmos então que o desenvolvimento dos aparelhos da mídia teve quase sempre relação com esforços de guerra lança uma luz interessante à essa discussão. Para Kittler, a proximidade entre a guerra e o entretenimento não é desprezível, e ele chega a brincar que o meio digital seria “o meio que veio para acabar com todos os outros meios” (Müller & Felinto, 2022, p. 12), numa clara alusão à Primeira Guerra. A subversão da escrita através da máquina de datilografar e o eventual desenvolvimento do computador e sua lógica de produção e transmissão de dados acabam por afunilar completamente as diversas expressões possíveis da humanidade em um único sistema de informações. Dessa forma, a mídia não pode ser vista apenas como um suporte transparente no qual nos comunicamos e nos entretemos. Nossa capacidade tecnológica de registro e transmissão produz um efeito

fundamental na concepção que temos da civilização na qual estamos inseridos, chegando ao ponto de configurar nossa própria percepção da realidade ao nosso redor, das nossas relações com os outros e com nós mesmos.

## **Mãos livres**

Um outro avanço tecnológico que Freud (1930/2010) cita no *Mal Estar* é o telefone, também relacionado com a voz de um ausente, dessa vez dentro de seu tempo, mas apartado do outro na dimensão do espaço. O telefone permite ao ser humano ouvir a voz de um ente querido que mora longe, como se estivesse ali, próximo. Isso não resolve a dor da ausência, mas ameniza, sem dúvida, seus efeitos. O outro está, através de um aparelho, ao alcance de nossas mãos. Han (2022b) nos relembraria como a mão desempenha um papel fundamental na noção da analogia do ser na filosofia de Heidegger. No que diz respeito à relação do humano com as ferramentas, a mão sempre foi a encarregada pela dimensão da ação, tendo em vista que a ferramenta é inerte e precisa da manipulação para realizar a ação. Mesmo quando pensamos nas ferramentas de escrita, a mão é presente na manipulação dos instrumentos e na ação da escritura. Derrida (1967/2022) ressalta o apontamento de Freud sobre o bloco mágico ser manuseado com as duas mãos, assim como podemos dizer da pena no papel, e remontando até às origens da escrita e seus instrumentos primitivos, a cunha para marcar a argila no oriente médio, ou um pequeno galho para inscrever ranhuras nas folhas de palmeira na Índia.

Segundo Heidegger (1982/2008), é por meio da mão que acontecem desde a prece e o assassinato ao trabalho manual e o utensílio. A mão é responsável pelo aperto que marca um acordo de união e pelo disparo da arma que devasta. É a mão, junto com a palavra, que possui a essência do ser humano, sendo diferente de qualquer pata, garra ou presa de outro animal. Para ele, a palavra é o âmbito essencial da mão, que permite sua

função enquanto descobrimento e encobrimento, o que aponta em específico para a palavra escrita. “A palavra como escrita é a caligrafia<sup>3</sup>” (p.119). A caligrafia surge nessa interação entre a mão de quem escreve com a superfície na qual se realiza a escritura. Andrade (2016), ao falar da caligrafia chinesa, ressalta a função do pincel pelo qual se desenrola essa escrita para possibilitar toda a potência do caractere e mais, ser parte fundamental da transformação do que é escrito em algo que é valioso e múltiplo. O autor ressalta que, no caso da escrita chinesa, a caligrafia em si tem estatuto de arte e tem alguns estilos específicos, não sendo necessariamente relacionados com a caligrafia da escrita alfabética ou fonética, ou pelo menos não se relacionando da mesma forma com a especificidade de escrita de cada um. De qualquer forma, a mão e o pincel se fundem em um gesto intencional, o instrumento já não é mais ferramenta inerte tanto quanto é extensão do corpo, é ele mesmo um com o corpo que age e produz a escritura.

A escrita, portanto, opera através da mão, um processo de revelação. Para Paz (1956/2012), o fazer poético implica uma “revelação de si mesmo que o homem faz a si mesmo” (p.144). Mas deve-se colocar uma ênfase no termo fazer poético. Não se trata de qualquer escrita, mas sim da escrita de uma palavra que carrega em si algo dessa dimensão profunda da escritura. É nesse ponto em que se observa, segundo Heidegger (1982/2008), a destruição da palavra, pois a máquina de escrever arranca a mão da atividade da escrita e, por conseguinte, nos aparta da dimensão essencial da palavra. A mecanização da escrita esconde a caligrafia, algo dessa idiossincrasia do autor passa a ser invisível. Através da máquina de escrever todos os humanos parecem iguais, produzem a mesma letra. Dessa forma, para Heidegger, se a escrita foi transferida para a máquina, isso é índice de uma alteração na relação do ser com o humano. Seria uma alteração, no entanto, que não é percebida como tal, pois a máquina de escrever se apresenta inicialmente como uma facilitadora, um avanço ou uma conveniência.

---

<sup>3</sup> Em alemão *Handscript*, ou no inglês *Handwriting*, caligrafia indica algo como uma escrita da mão.

Para Han (2022a), é sob a égide da conveniência que a força da tecnologia adentra nossa vida. Com a máquina de escrever, agilizamos as tarefas e nos afastamos do mundo da caligrafia. Segundo Kittler (1986/2022), a máquina serve ao propósito de “compensar déficits fisiológicos e aumentar a velocidade da escrita” (p.280). Ou seja, corrigir a imperfeição da mão que escreve, torna-la mais eficiente e veloz. A mão já não porta uma ferramenta de escrita, mas se concentra na ponta dos dedos ao pressionar um mecanismo que imprime uma letra padronizada no papel. Kittler defende que a escrita se tornou uma atividade cega com a máquina, pois, no caso da escrita manual, o olhar deve se pousar a todo instante na mão que escreve e na palavra que se escreve, para que assim possamos controlar e conduzir a mão na produção de cada traço de escrita, o que não se reproduz no caso da máquina de escrever. Com um teclado fixo e as letras na mesma posição, se trata apenas de pressionar a tecla necessária, mover os dedos de olhos fechados pelos dígitos – sua constatação, inclusive, se deu a partir do fato de que as primeiras máquinas de escrever já tomavam conta das atividades da escrita mesmo antes de ser possível observar o texto enquanto se escrevia.

A saída do universo da mão é, para Han (2018, 2022b), a saída da ordem terrena das coisas e a entrada no mundo digital das não-coisas. Liberar a mão é desafixar o humano da sua função enquanto agente. A digitalização “descoisifica e desencorpora o mundo” (Han, 2022b, p. 4), substituindo a ordem das coisas que a mão toca e manipula e introduzindo-nos ao mundo enquanto informação, não-coisa. Se a máquina de escrever transforma o humano em função datilográfica e não mais autor de uma escritura, a passagem desta ferramenta intermediária – pois ainda não é uma máquina em seu pleno sentido (Heidegger, 1982/2008; Kittler, 1986/2022) – para uma máquina tal como o computador, digitaliza ainda mais a escritura reduzindo o escrito cada vez mais à um conjunto de dados e informações.

## Redução ou Reedição?

Han (2022b) reconhece a Revolução Industrial como a consolidação e expansão da esfera da coisa, do domínio sobre a produção das coisas. Contudo, a revolução digital coloca um fim ao paradigma da coisa, transformando o mundo em um conjunto de informações. Se a máquina de escrever ainda estava vinculada a produção de caracteres do alfabeto, o computador reduz toda a inscrição dos dados em dois algarismos, o zero e o um. Existe uma transfiguração de todas as letras e palavras, e eventualmente de toda uma interface e tudo que está disponível no computador a um amontoado de números que são processados pela máquina. Kittler (1986/2022) ressalta a concentração de mídias no mesmo dispositivo com uma espécie de equiparação de toda produção cultural humana a esse amontoado de dados, constituídos por zeros e uns. Se tudo chega à casa através do cabeamento de fibra óptica, as “mídias como a TV, o rádio, o telefone e o correio, até então separadas, se fundem, padronizadas por frequência de transmissão e formato de bits” (p.21). O cabeamento de fibra óptica permite uma transmissão de uma quantidade enorme de informações, concentrando todas a singularidade das mídias individuais, fazendo desaparecer, assim, suas diferenças.

É como o que dissemos dos seres humanos, que com a máquina de escrever, parecem todos iguais. No computador, tudo se torna número, e a produção de significado e sentido se torna quantidade sem qualidade. Para Birdle (2019), o computador nos faz pressupor que tudo é computável, calculável. Isso gera o que ele chama de pensamento computacional, no qual passamos a abordar a realidade mesma através desse paradigma da máquina. A escritura tornada impessoal e numérica pressupõe que toda a realidade é transformável em dados que podem ser processados pela estrutura algorítmica do computador. Assim como a revolução na escrita pela máquina de escrever desemboca para essa confluência de todas as mídias para a digitalidade no mundo das informações, a revolução digital parece dobrar a aposta e produzir uma concentração ainda maior, não só

das mídias, mas do mundo mesmo em dispositivos cada vez menores e portáteis nas palmas das nossas mãos.

Atualmente, com mais diversos e volumosos avanços tecnológicos na área da comunicação, o telefone que Freud celebrava no *Mal estar* é apenas mais uma função no acumulado de operações realizadas por um *smartphone*. Além da capacidade de ligar e mandar mensagens de texto, acessamos notícias, pagamos contas e fazemos compras através desse aparelho conectado incessantemente à internet. Nessa toada, nos vemos “cada vez mais dependentes de aparelhos, de imagens, de processadores, em praticamente todas as nossas atividades” (Müller & Felinto, 2022, p. 9). Sem dúvidas existem vantagens no uso desses aparelhos tecnológicos contemporâneos, em termos de praticidade e velocidade de algumas tarefas, por exemplo. Não obstante, podemos questionar qual o custo envolvido no desenvolvimento dessa dependência, como por exemplo, na concepção que o humano tem da sua própria capacidade de ação, em especial em um nível não consciente.

Coeckelbergh (2020) sumariza algumas atividades do nosso cotidiano que já são dominadas pela inteligência artificial (IA) e que se estendem sobre os seguintes domínios: “transportes, propaganda, sistema de saúde, finanças e seguros, segurança e militarismo, ciência, educação, trabalho administrativo e assistência pessoal [...] entretenimento, artes [...] agricultura e, claro, manufatura”<sup>4</sup> (p.3). Com uma extensão cada vez maior da atuação da IA e do mundo digital, o autor questiona se não estaríamos diante de ainda mais um golpe narcísico na autoimagem humana, que, alijado de sua atuação dita inteligente, passa então a questionar qual seria sua função no mundo agora, ou até mesmo então o que significa ser humano. Estaríamos diante da nossa simulação última: o computador com inteligência artificial. De forma ambivalente, a tecnologia que poderia produzir essa ferida narcísica é também uma realização antes impensada do homem, tal como as grandes

---

<sup>4</sup> Tradução própria

catedrais do período gótico que aproximam ainda mais, através do uso de tecnologias inovadoras, o homem do lugar do Criador.

Mas, retomando o raciocínio de Han (2018, 2022b), o alastramento do digital para a quase totalidade da nossa rotina faz com que a mão seja completamente substituída pelo dígito, ou seja, existe uma passagem da noção de agência da mão para a dimensão da escolha consumista do dedo. Com a confluência de tantos aspectos do mundo para o meio digital, a concentração nos dispositivos seria maior do que apenas das mídias em si, mas sim do mundo inteiro, o que descoisificaria a própria existência, impondo ao humano uma vida fantasmagórica no mundo das informações, diante de um mundo desrealizado. Isso pois a produção de informações permitidas pelas tecnologias digitais é tão elevada que induz um certo inebriamento que faz desaparecer o mundo das coisas, sendo que a transformação da escrita em um processo numérico produz um esvaziamento da linguagem na sua capacidade simbólica, e o “o si-mesmo é desmascarado em dados até que se torne insignificante” (Han, 2014/2018, p. 84).

Essas ideias parecem estar de acordo com uma noção que Coeckelbergh (2020) nomeia de a Segunda Era das Máquinas, onde os dispositivos, diferente do período da Revolução Industrial em que eram compreendidos como ferramentas complementares, seriam capazes de substituir o humano. A simulação do humano pela máquina seria tão precisa que o próprio humano deixa de ser cabível. Afinal, as máquinas hoje em dia fazem melhor do que nós aquilo que deveria ser nossa característica chave: a inteligência. O próprio nome inteligência artificial denota uma leitura de que a atividade humana, ou sua essência, estaria concentrada na capacidade de inteligência, como dito antes, que seríamos máquinas de calcular. Os computadores são mais rápidos, mais eficientes e erram menos do que nós nesses diversos cálculos e raciocínios lógicos, imputando ao humano um lugar de segunda classe, de máquinas inferiores, “cheias de bugs” (p.2).

Coeckelbergh (2020) propõe algumas questões para problematizar essa leitura. Para ele, existem duas tradições filosóficas que parecem dominar atualmente as discussões

acerca da IA, na qual uma, mais ligada à fenomenologia, atesta ser impossível reduzir à experiência humana à formalizações e explicações científico-matemáticas. A outra, oriunda da filosofia analítica, atestaria que o funcionamento da consciência humana é, na verdade, exatamente igual ao do computador, se pautando na biologia evolucionária, neurociência e no próprio desenvolvimento da inteligência artificial para construir uma visão do humano de um materialismo absoluto, no qual o corpo é uma máquina que pode, eventualmente, ser totalmente descrita através desses pressupostos, ou até mesmo reproduzida em um dispositivo tecnológico dotado de inteligência artificial. Essa segunda tendência pega carona em uma alteração de paradigma que aconteceu no desenvolvimento das IA's na qual se afastou da tentativa de fazer a máquina capaz de manipulação simbólica e se aproximou de uma visão de aprendizado pautada na estatística e na ciência cognitivista, fruto também da mudança de paradigma na medicina na direção da anatomo-patologia, anteriormente citada.

A discussão acerca da IA nos revela contradições na compreensão da própria natureza humana, sendo exemplificadas por Coeckelbergh (2020) numa disputa dualista entre as tendências do Iluminismo e do Romantismo. Em suma, seria uma dicotomia entre uma compreensão racionalista e outra mais mística da experiência humana, expressando-se no que diz respeito à IA na crença da capacidade de se desvendar todos os mistérios da consciência humana através da computação, ciência e desenvolvimento tecnológico, ou na manutenção de um resto para sempre misterioso da condição humana. Para ele, isso implica em certa medida uma discussão entre a manutenção do humano tal como ele é, abandonando-se os esforços para melhor investigar nossa condição, ou então a busca de uma otimização da máquina humana. Ele propõe uma terceira via, no entanto, para superar a dualidade da discussão, no que ele intitula de pós-humanismo, inaugurado com Donna Haraway (2013) através da sua noção de ciborgue.

Antes de alcançar as saídas, proponho nos determos um pouco mais nesse dualismo. Para Coeckelbergh (2020) as duas tendências principais superam a tradicional

dualidade mente e corpo intuídas de Platão e sistematizadas por Descartes ao propor, por um lado, um funcionamento da mente que é inteiramente somático, apenas ainda não desvendado inteiramente pela nossa ciência, e, por outro, uma vivência psicológica que é índice de uma experiência humana em um espaço para além, onde a divisão mente e corpo não fazem nenhum sentido a não ser descriptivo. Partindo ambas da filosofia, tanto uma quanto outra parecem identificar a atividade humana, ou ao menos a atividade psíquica da humanidade, no fenômeno da consciência, o que foi amplamente criticado por Freud (1915/2010a). A redução do psiquismo ao fenômeno consciente implica à relação entre humano e a máquina inteligente uma questão da transcendência da própria condição humana.

Afinal, se a mente é apenas uma manifestação da atividade cerebral que pode ser completamente compreendida e simulada através de um dispositivo tecnológico, isso permitiria, por exemplo, um *upload* do cérebro de um indivíduo para uma rede virtual que livraria o humano da sua limitação corporal e biológica última, a morte. Na vertente mística, por mais que a experiência de ser humano seja inapreensível, a máquina inteligente pode produzir, através de seus sistemas de autoaperfeiçoamento, uma mudança tão radical no paradigma da existência que o humano não será capaz de compreender o mundo, o que abre duas possibilidades de leitura da relação entre o humano e a tecnologia. Por um lado, a máquina superaria a capacidade humana e passaria então a dominar o mundo. Por outro, o reconhecimento de que o ser humano é um ser tecnológico e que sempre fez uso de tecnologias para mediar sua relação com o mundo. Por que haveria de ser diferente com a tecnologia de inteligência artificial?

**Androides sonham com ovelhas elétricas? (ou sobre máquinas que andam sozinhas)**

Em 1968, Philip K. Dick publica seu célebre livro intitulado *Do Androids Dream of Electric Sheep?*<sup>5</sup>. Nele é contada a história de um caçador de androides em um cenário pós-apocalíptico nuclear, no qual se impulsionou a busca e incentivo por viver fora da Terra abalada, onde a vida orgânica enfrentava graves desafios para existir. No esforço de colonização de outros planetas, tecnologias de construção de androides, robôs super desenvolvidos que se aproximam da expertise humana, foram largamente pesquisadas e produzidas, chegando ao ponto em que os androides eram tão semelhantes aos seus superiores humanos que a distinção era quase impossível entre um e outro. Ao desenvolverem uma autonomia e praticarem uma insurreição nas fábricas em Marte, os androides buscaram refúgio na Terra, se misturando aos humanos e esperando passarem despercebidos e levarem uma tranquila existência. Na história, a relação entre humanos sobreviventes e autômatos era já bem estabelecida, na medida em que as pessoas tinham animais-elétricos de estimação, como era o caso da esposa do protagonista. Algumas avarias no modelo antigo de sua ovelha-elétrica de estimação impulsionaram Deckard a aceitar um contrato complicado de caça de androides de última geração para conseguir comprar uma ovelha real para sua esposa, hábito que era considerado uma demonstração de status, e que enfim agita a trama do livro.

Nesse livro, vemos as distinções entre humanos e robôs serem suspensas, ao ponto em que um ser assassinado só poderia ser definido como um ou outro através de um exame minucioso do líquido da medula óssea, já que ambos eram essencialmente compostos de matéria orgânica. Portanto, a biologia do corpo não seria capaz de distinguí-los antes da morte, sendo a única ferramenta disponível para tal um exame de empatia, feito a partir da linguagem. Ainda assim, o exame era passível de ser falseado e a dúvida sobre as diferenças reais entre humanos e androides se torna ainda mais nebulosa. Por mais que se trate de uma narrativa singular e inovadora, o enredo de *Do Androids Dream of*

---

<sup>5</sup> Posteriormente tendo seu título alterado para *Blade Runner*, seguindo o sucesso da adaptação cinematográfica de Ridley Scott. Publicado no Brasil pela editora Aleph (Dick, 2021)

*Electric Sheep?* não é exatamente novo no seu esforço de interrogar a relação entre humanos e máquinas, não só por se tratar já de uma tendência da literatura de ficção científica presente em outros autores como Asimov já na década de 50, como também podendo ser reconhecida, de acordo com Coeckelbergh (2020), desde as mitologias da Grécia antiga de Pigmaleão ou de Prometeu, até mesmo no célebre Frankenstein de Mary Shelley de 1818, o Prometeu Moderno, segundo o próprio subtítulo da obra.

De forma genérica, podemos reconhecer uma tensão entre criador e criatura tomar forma nessas histórias, na qual a suspensão do limite entre ambos acaba por interrogar o que é essencialmente humano e demonstrar uma problemática em relação ao controle e limitações do que pode conter essas características. Se extrapolarmos um pouco o escopo da ficção científica, as narrativas religiosas costumam tratar da mesma tensão entre criador e criatura, sendo Deus o primeiro e o humano o último. Prometeu, já na mitologia grega, rouba a chama das divindades para dotar de vida o humano, concedendo-lhe superioridade na hierarquia da criação, mas violando a exclusividade do fogo, pertencente aos deuses. Foi punido por isso. No caso de Frankenstein, o fogo é substituído pela eletricidade e outras características da ciência de sua época (Coeckelbergh, 2020). À criatura não é permitido acessar algo que é exclusivo do criador.

As diversas narrativas que surgem, portanto, da relação entre os humanos e as máquinas assumem uma qualidade estética bastante curiosa, na medida em que se trata sempre de uma disputa entre humanos e robôs onde a insurreição dos últimos ou exerce uma dominação escancarada do primeiro, ou ao menos promove uma fissura sem volta na concepção da própria constituição da humanidade, superada ou simulada em absoluto pelos robôs. Coeckelbergh (2020) sugere que, por detrás da fuga do monstro de Frankenstein e o pânico que a insurreição da criatura parece gerar, existiria uma questão acerca dos motivos que ocasionaram a fuga do monstro, a saber, ter sido rejeitado pelo seu criador. O autor usa essa leitura para ressaltar o ponto central da história de Shelley não

como um manifesto anti-científico, mas na verdade um lembrete de que os criadores humanos devem assumir a responsabilidade por suas criações.

Por meio dessas várias narrativas, e sem dúvidas inúmeras outras, vemos aqui um jogo cruzado de identificações entre deus, criador, humanos, criaturas e máquinas. Tantas vezes marcadas pelo terror do conflito, outras pela indagação das próprias origens, a concepção que os humanos tem de si mesmos tem um lugar marcado no discurso psicanalítico com base no narcisismo e na constituição subjetiva. É importante ressaltar que “o eu se deve a uma narrativa” (Han, 2014/2018, p. 84). Mas antes da constituição de uma narrativa complexa, o papel do espelho na fundação da imagem do eu é especialmente interessante na interrogação dos limites que separam o representante psíquico do indivíduo daquilo que o rodeia.

### **Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança**

Em Gênesis 1:26, podemos encontrar a célebre passagem de que Deus fez o homem à sua imagem e semelhança. De tal forma, estaria garantido ao homem a superioridade em relação aos outros animais da criação, de maneira parecida com o resultado do uso do fogo divino por Prometeu. A característica ou traço que distingue o humano do não-humano, no entanto, não é exatamente especificada e foi motivo de diversas formulações ao longo da história. Se tomarmos como exemplo a concepção do humano a partir do Iluminismo, vemos ali a definição de “pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação” (Hall, 2006, p. 10). Essa noção de humano é especialmente interessante para esse trabalho pois a própria psicanálise atua a partir desse sujeito, segundo Lacan (1966/1998). Retomando Hall (2006), o centro dessa noção de pessoa humana estaria localizado em um núcleo interior, no qual se encontraria a identidade desse sujeito.

Para as tradições filosóficas e sociológicas a partir da modernidade, a função da razão e da consciência são denominadores centrais da definição da humanidade, além dessa unificação e indivisibilidade do núcleo humano. A psicanálise promove uma fratura radical nisso com a descoberta do inconsciente. Não obstante, isso não demove a consciência de valor, na medida em que é através da manifestação consciente que temos acesso às manifestações psíquicas do inconsciente (Alfandary, 2022; Freud, 1915/2010a). As noções de imagem e semelhança são fundamentais na função da consciência, ao ponto em que Freud (1923/2011) chega a definir o eu como um conjunto de identificações com os objetos que desenvolve uma projeção de uma superfície corporal. O Eu enquanto indicador da pessoa, portanto, já é de partida fragmentado e não único e centrado. Contudo, sua projeção enquanto superfície passa a noção de uma indivisibilidade que não é senão imagética.

Dentro dessa imagem que compõe o eu, estariam em destaque as funções da razão e da consciência (Freud, 1915/2010a, 1923/2011). Por mais que Freud seja taxativo quanto a necessidade de não equivaler a totalidade da atividade psíquica à consciência, se a imagem que temos de nós mesmos é centrada nessa noção, isso parece indicar uma pista do que seria esse traço divino herdado pelos seres humanos que o distingue do restante da criação, ao menos para a concepção moderna de humanidade. Dessa forma, o ser humano se distingue dos animais, da natureza e dos objetos por ser portador de racionalidade e consciência. Esses seriam os traços que determinariam para Freud (1915/2010a) a superação do animismo, já citado anteriormente, pois com o passar do tempo foi cada vez mais deflagrada uma diferença entre o eu consciente e esses outros. Contudo, um certo animismo, que poderíamos chamar de secundário, persiste na relação do eu com um semelhante, na medida em que se infere nos outros seres humano a mesma constituição e experiência que temos da consciência, uma suposição, por mais lógica e incontestável que pareça ser.

Enquanto a máquina ainda era uma metáfora partida de alguma função do corpo ou da natureza, a primazia do ser humano no projeto da criação permanecia protegida. Contudo, ao ser dotada de inteligência, por mais que artificial, a máquina moderna é tomada como um semelhante, gerando um eixo de identificação com a imagem do eu. Assim, o ser humano pressupõe que a máquina dotada de IA é portadora da mesma centelha divina que outrora o distinguia do restante do mundo e o dotava de superioridade. Mas se há algo que o discurso psicanalítico revela a partir da descoberta do inconsciente é que o funcionamento da consciência é extremamente lacunar e dividido, o que gera uma espécie de desbalanço imaginário nesse jogo de identificação entre o humano e a máquina inteligente. A IA, afinal, tem uma aparência no que tange o funcionamento racional e a esfera que lhe batiza, a da inteligência, superior ou melhor do que do ser humano.

Sendo o humano marcado fundamentalmente por uma experiência lacunar, de falta, na sua constituição, apenas Deus enquanto Perfeição, poderia tudo saber e tudo poder. Hoje em dia, se pensarmos que a figura da divindade perde sua potência filosófica, a disposição humana de buscar uma instância perfeita e de saber absoluto se sustenta na própria fantasia acerca da Máquina. Afinal, se outrora Deus sabia de todas as coisas, hoje em dia a Máquina contém todas as informações. Em outras palavras, a aparência da inteligência artificial e os parâmetros do que constituiria o traço distintivo e a metonímia da centelha divina no humano dotam a Máquina inteligente de uma potência divina. O medo do desenvolvimento de superinteligência pelas máquinas e da alteração total da realidade por elas, que Coeckelbergh (2020) nomeia de singularidade tecnológica, fomenta as mais variadas fantasias sobre o apocalipse e o ocaso da humanidade.

Mas aqui o discurso psicanalítico oferece uma complicação, pois o processo de identificação produz uma certa mistura entre o eu e o outro, no qual o primeiro pressupõe na alteridade algo de si mesmo e tenta evitar reconhecer em si algo que é julgado como estranho, inconsciente. Para Freud (1915/2010a) é justamente na instância do outro que se torna possível reconhecer atos psíquicos que o eu rejeita em si mesmo. Se a gênese

humana, tal como nos é dita pelo texto religioso, foi ação de um Deus que criou um ser à sua imagem e semelhança, o funcionamento psíquico desse animismo trabalhado por Freud parece nos revelar um caminho oposto, tendo o homem sido responsável pela gênese de deus, fazendo-o à sua própria imagem e semelhança. Fica aqui marcado o papel da diferença, pois a constituição de uma figura como deus não é pautada apenas na imagem do que é o humano, mas propriamente na imagem do que ele não é, mas gostaria de ser. A onisciência, tudo saber, reflete o desejo humano de não ser marcado pelas próprias lacunas, e a onipotência reflete o ideal de não sermos mais fracos e vulneráveis diante da natureza e do perigoso mundo externo.

Esse mesmo procedimento pode ser reconhecido na relação que se desenvolve com a Máquina nos dias de hoje. Como já dito, a Máquina contém todas as informações e, ainda mais, tecnologia se tornou hoje uma palavra quase mágica, que por conta própria será capaz de resolver todas as crises da humanidade com facilidade. É o que ressalta Mhalla (2024), ao reconhecer na sociedade contemporânea uma esperança de que através dos desenvolvimentos tecnológicos seremos capazes de domesticar todos nossos problemas, fechando os olhos para as consequências da produção desenfreada de inovação pela inovação, incapaz de questionar seu impacto e até mesmo sua necessidade. A autora usa como exemplo a dicotomia entre exaltação das *climate techs*, que confiam às tecnologias a resolução da crise climática, na mesma medida em que não se questiona o gasto elétrico e de água para sustentar os enormes *data-centers* que alimentam sem interrupção o treinamento de algoritmos utilizados nos sistemas das interfaces materiais (*smartphones*, *smartdevices*, *etc.*) que rapidamente se tornam obsoletas e viram lixo, contribuindo para a mesma crise que deveriam resolver. Birdle (2019), por sua vez, chamou isso de pensamento computacional, onde imaginamos que para qualquer problema existente haverá um *app* ou recurso tecnológico que virá ao nosso resgate, uma terceirização da resolução de problemas sem que seja necessário um real engajamento da pessoa, apenas a sua aceitação plena da palavra da Máquina.

Portanto, a relação do ser humano com a Máquina é pautada por uma ambivalência. Por um lado somos os criadores dessa tecnologia avançada, o que coloca o ser humano no próprio lugar do criador, ou segundo Coeckelbergh (2020), o transforma em um *Homo deus*. Por outro, identificamos na aparência de perfeita racionalidade da inteligência artificial uma Máquina divina, ressaltando nossa insuficiência fundamental diante do que seria esse tecno-ideal do eu. A IA enquanto modelo humano nos diz sobre o humano, ou sobre uma parte específica da concepção de humano, ainda alinhada a diversos parâmetros da modernidade, parte essa que Coeckelbergh intitula como formalizável, matemática e propensa ao controle e a manipulação? Para o autor, as discussões apocalípticas sobre o futuro distante da IA podem acabar nos afastando sobre seus problemas mais atuais, ou até mesmo sobre a questão de quais são os interesses verdadeiramente servidos pela tecnologia digital.

Por mais que a tecnologia da inteligência artificial já esteja amplamente introduzida no cotidiano dos seres humanos, ela ainda carrega alguma obscuridade e alienação para a maioria das pessoas. São poucas empresas responsáveis pelo seu desenvolvimento, e talvez os interesses que o agitam não possam ser afastados de concepções políticas, sociais e econômicas da sociedade capitalista neoliberal. Afinal, manter o humano enquanto algo domesticável é uma visão de mundo adaptada ao neoliberalismo, sendo a psicanálise produtora de um discurso muito potente na sua capacidade de subversão desse sujeito domesticado. Afinal, talvez seja possível concordarmos com Derrida (1967/2022) de que a Máquina nunca chegará a ser completamente humana. Não sabemos se um dia os androides sonharão com ovelhas elétricas, mas por enquanto podemos dizer que é o homem que sonha o homem.

## Capítulo 2 – Imagina-se uma máquina inteligente

*I wonder who I am  
 Reflections offer nothing  
 I wonder where I stand  
 I'm afraid of myself*  
 - Mastodon, *Steambreather*

### Descentramento de si

O homem sonha um outro homem, portanto jamais se sonha sozinho. A constituição humana não se dá em um vácuo ou em isolamento. Na mitologia ou nos textos sagrados das religiões, até mesmo no discurso psicanalítico, o vir a ser da humanidade sempre se faz a partir de uma relação com o outro, ou um Outro. Para as mitologias antigas e para as religiões, a humanidade é criada diretamente por alguma divindade, ou ao menos dotada de suas características a partir de uma ação divina. Quando ainda pautado na estabilidade da ordem divina, a concepção do que era humano e sua noção sobre si mesmo enquanto pessoa era vivida e conceitualizada de uma outra forma, de acordo com Hall (2006). A magnitude e perfeição do divino dotavam o humano de um lugar na grande ordem secular das coisas que predominava “sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano” (p.25). É somente a partir do Renascimento e do Iluminismo que certas rupturas com algumas tradições religiosas permitiram uma reavaliação do que é ser humano, e a partir da Modernidade uma nova leitura de subjetividade surge, pautada no conceito de individualidade. Uma dessas rupturas é justamente a da ciência moderna, que conferiu ao humano “a faculdade e as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da Natureza” (p.26).

Descartes foi quem primeiro conceitualizou o humano após a retirada de deus do holofote central do universo, tendo sido para Hall (2006) um trabalho fortemente

influenciado pela nova ciência do século XVII. Segundo Elia (2023), a criação do método hipotético-dedutivo por Galileu, que funda a ciência moderna, valoriza os elementos da lógica e da materialidade em detrimento de uma observação sensível ou metafísica na construção de um saber científico. O sujeito do *cogito*, portanto, é uma marca desses valores, na medida em que sua concepção é fundamentada a partir de uma dedução lógica que estabelece a dúvida inerente à observação enquanto ponto de partida para chegar a uma conclusão acima de qualquer suspeita. Não obstante, a própria noção de sujeito parece ser avessa aos ideais da ciência moderna, na medida em que essa aposta na linguagem matemática como uma forma de transformar a natureza em algo inteligível. A subjetividade se apresenta como pouco exata, por estar vinculada a um conjunto de elementos sensoriais, emocionais e de raciocínios falhos que, portanto, “devem ser afastados do conhecimento científico” (p.72).

A construção do sujeito do *cogito*, para Ricœur (1990/2014), produz um sujeito desvinculado de uma história, de um corpo, de um contexto, ou seja, um sujeito essencialmente metafísico. Portanto, no cerne da concepção de subjetividade cartesiana, marcado por um apelo à materialidade em contraposição ao espiritual, se sustenta um sujeito abstrato, paradoxal, localizado ao mesmo tempo dentro e fora do raciocínio hipotético dedutivo preconizado pela ciência moderna. Na sua condição metafísica, o sujeito moderno nasce enquanto uma hipótese isolada em sua própria descrição, só podendo ter alguma estabilidade conceitual ao ser concebido como indivisível e dotado de um núcleo interno que permanece inalterado pelas condições do ambiente. Essa noção moderna de sujeito, alicerçada no *cogito*, permanece mais ou menos intocada até o período da modernidade tardia, quando “grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas” (Hall, 2006, p. 34) produziram um descentramento radical no sujeito cartesiano. Hall (2006) ressalta cinco em particular, a saber: Marx, Freud, Saussure, Foucault e o Feminismo. Se tratando de um trabalho em psicanálise, aqui o foco recairá nos avanços e subversões que o seu discurso provoca. Segundo Hall, a descoberta do inconsciente por Freud “arrasa com

o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada” (p.36).

Mesmo produzindo essa fissura, é curioso notar que a descrição de Freud (1915/2010a) sobre o eu e a consciência na sua primeira tópica parece bastante coerente com o sujeito cartesiano. Um eu quase equivalente à consciência e a capacidade do pensar, que só sabe de si mesmo, tal como o sujeito do *cogito*, e se porta avesso a qualquer ameaça à sua aparência de integridade. Tal como se fez outrora com a entidade enganadora do *cogito*, o inconsciente por sua vez se torna alvo de repressão, e é preciso silenciá-lo. Freud ressalta isso de forma insistente ao longo do seu texto, sugerindo uma verdadeira cruzada da consciência para impedir que aquilo que realmente constitui o inconsciente venha à tona. A partir do momento em que o inconsciente não é um simples avesso da consciência, ou composto apenas por aqueles conteúdos latentes que podem ser acessados livremente, é válido supor que o que está lá é percebido pelo eu, representante da consciência, como radicalmente ameaçador da sua própria estabilidade e integridade. Existe uma aparente moralidade nessa descrição do funcionamento da consciência, moralidade essa que reclama um controle do que seria da ordem do animalesco presente no âmago do nosso ser – as pulsões e os afetos que demandam descarga imediata, a função primária que não condiz com as regras consignadas pelo eu para o funcionamento daquele determinado indivíduo dentro de uma sociedade civilizada e moderna.

É uma recusa do consciente de reconhecer o cerne ambivalente que constitui a experiência humana e simultaneamente sua tentativa de se aproximar dos ideais estabelecidos de perfeição e racionalidade. Não bastando somente uma afirmação desse eu enquanto uma imagem ideal, é necessário negar o inconsciente como algo que não participa da esfera do ser daquele indivíduo. Para além da capacidade lógica, de raciocínio e a representação do indivíduo, era estimado ser também função da consciência aplicar a censura aos conteúdos oriundos do inconsciente, ação fundamental para preservar a imagem de unidade do eu. A consciência censuradora, no entanto, fracassa mesmo em seu

sucesso. Quando consegue emplacar uma repressão de um conteúdo, vê seu retorno deformado pela via do sintoma. O animalesco do inconsciente simplesmente segue fazendopressão, consegue irromper as barreiras estabelecidas pela consciência e encontra uma via, por mais distorcida que seja, para sua descarga, pondo a integridade desse eu em xeque.

A capacidade de burlar a censura revela, segundo Freud (1915/2010a), características fundamentais do funcionamento do inconsciente que são impossíveis ao consciente. No inconsciente não há dúvida ou certeza, não há negação, não há contradição e não há tempo. Aquilo que se encontra no inconsciente não se contradiz entre si, podendo, através dos mecanismos de condensação e deslocamento, se articular e transferir forças entre si em prol de um objetivo em comum – a descarga. Essa flexibilidade seria insuportável para o consciente, que está em certa medida amarrado pelas imagens e ideais que o rodeiam. A articulação no inconsciente é também incompreensível pela consciência, pois parece se tratar de uma língua que segue uma gramática completamente diferente.

Em outras palavras, concordamos que a descoberta do inconsciente produz uma ruptura radical no conceito de um eu indivisível e racional. Não obstante, a constituição do eu da consciência implica a organização de uma imagem de si pautada nos ideais reconhecíveis ao sujeito da modernidade, oriundo do *cogito*. Só sabendo de si mesma, a consciência rejeita a manifestação do inconsciente enquanto algo estranho, estrangeiro, externo a si mesmo, objetivando uma imagem íntegra e coerente.

Hall (2006) ainda ressalta que a leitura lacaniana propõe um detalhe significativo para o descentramento do sujeito ao propor que a imagem de um eu inteiro é algo que a criança aprende gradualmente e sempre de forma parcial, não se desenvolvendo “naturalmente a partir do interior do núcleo do ser da criança, mas é formada em relação com os outros” (p.37). Em certa medida, é no próprio contato com o outro que a criança poderá também estabelecer os parâmetros para quem ela deveria ser. É uma ideia que

Freud (1923/2011) detalhará melhor a partir da sua segunda tópica, ao se aprofundar nas questões das identificações do eu que começamos a discutir ao final do último capítulo.

### **Eu devo ser...**

Freud (1923/2011) dá um passo importante na sua concepção do aparelho psíquico no texto *O Eu e o Id*<sup>6</sup>, ao reconhecer que é justamente a instância do eu que transforma a sua descrição do aparelho psíquico da primeira tópica em algo insuficiente por si só. Isso se dá pois Freud já não pode mais estabelecer uma equivalência entre o eu e a consciência, a partir do momento em que o eu, até então responsável por representar a consciência e operar as repressões ao inconsciente, não está ele mesmo consciente da função que opera. Dessa forma, é fundamental reconhecer que há uma parcela do eu que é inconsciente, o que por sua vez quebra uma outra equivalência que Freud havia sugerido anteriormente, de que o inconsciente seria idêntico ao reprimido. A disputa do inconsciente com a consciência ganha outras camadas de interação dinâmicas, em uma descrição de um aparelho psíquico já não engajada em acomodar uma correspondência biológica, mas interessada em determinar psicanaliticamente, para além de uma pretensa exatidão anatômica, a forma pela qual as instâncias psíquicas se relacionam e como elas operam suas funções.

Não quer dizer que Freud estaria abandonando sua primeira descrição do aparelho psíquico ao dar esse passo. Freud (1923/2011) sugere apenas que a oposição consciente x inconsciente enquanto origem da neurose seja substituída pela oposição entre “o Eu coerente e aquilo reprimido que dele se separou” (p.21). Toda a complexidade do acesso

---

<sup>6</sup> Dada as escolhas de tradução feitas pelo grupo responsável pela edição que utilizei para consulta desse texto, tenho o dever de salientar que nunca estive de acordo com as mesmas. Portanto, o leitor deverá estar atento para o fato de que o surgimento do termo em latim *Id* se dará apenas quando em citação direta do livro, ou no próprio título da obra. Em todos outros casos, optei pela tradução direta do Es alemão pelo Isso em português.

daquilo que é reprimido pela consciência se mantém, afinal todo o conhecimento está ligado à consciência, até mesmo o conhecimento sobre o inconsciente. Isso ressalta para Alfandary (2022) a natureza “entre” da hipótese do inconsciente, pois nunca é acessível de forma direta, se colocando sempre em um espaço negativo que se apresenta à consciência a partir de seus efeitos, denotando assim não sua existência, mas sua necessidade lógica para a descrição do psiquismo. Se levarmos em consideração o que a autora relembra, a saber, de que a mais elevada expressão do discurso da consciência está no discurso científico, e que o sujeito da ciência moderna foi constituído a partir do *cogito* cartesiano, podemos concluir que a expressão do eu da consciência tentaria estar de acordo com os ideais do sujeito da modernidade e que é justamente essa parcela do aparelho psíquico que é constantemente invadida, ou interpelada, pelos mecanismos do inconsciente.

Se formos ainda mais a fundo na divisão do eu proposta a partir do *Eu* e o *Id*, vemos que a disputa entre o eu coerente e o reprimido é, afinal, a disputa entre o ideal racional, indivisível e nuclear do sujeito moderno e sua contraparte logicamente necessária a partir da hipótese do inconsciente, que será chamada de isso. O isso seria uma solução que Freud (1923/2011) encontra para a parcela inconsciente do eu, sendo o eu da consciência uma protuberância do isso, em sua superfície, que tem seu núcleo ao redor da percepção. Contudo, Freud nos atenta para o fato de que “o Eu não envolve inteiramente o *Id*” (p.30) e nem é nitidamente separado dele. Ele sugere que a dinâmica entre o eu e o isso seria como a de um cavaleiro que deve por freio à força superior do cavalo, ora levando-o onde ele quer para apaziguá-lo, ora impondo um caminho, sem jamais buscar separar-se dele, em uma clara alusão à parábola da biga feita por Platão. Nessa leitura proposta por Freud, vemos uma disputa entre a Razão do Eu, marcado pela influência do mundo externo e do princípio da realidade, e as Paixões do Isso, marcado pelas demandas pulsionais e o princípio do prazer.

Ainda segundo Freud (1923/2011), por mais que o eu represente a razão e a consciência, existem processos refinados do psiquismo, como o próprio trabalho intelectual,

que podem ocorrer de forma pré-consciente, ou seja, apartados da consciência. Igualmente, o impulso do reprimido desenvolve sua força sem que o eu perceba o aumento da pressão. Logo, toda uma gama de processos equinos pode ocorrer sem que o cavaleiro humano se dê conta. É assim pois a percepção das sensações internas por parte do eu é especialmente complexa, ainda mais quando se tratam dessa oriundas do campo do inconsciente. Em princípio, a percepção seria a captação de algum estímulo externo, ao passo que a sensação seria a maneira de nos darmos conta dos processos internos. O inconsciente, como esse ponto cego da consciência, seria percebido ou sentido pelo eu? Segundo Freud, o corpo é fonte de dificuldade para o eu, pois ele permite sensações e percepções simultaneamente, elementos internos e externos que se apresentam ao mesmo tempo e no mesmo lugar.

Desde antes, Freud (1915/2010a) já sugere que, para algo do inconsciente se tornar consciente, é necessário tomar emprestado algo de uma exterioridade que possa transformar um pensamento interno em uma percepção externa. Esse algo é justamente a palavra. Inicialmente oriunda de uma percepção auditiva e eventualmente visual, e armazenada no pré-consciente, a palavra seria o elemento de exterioridade que permitiria que a sensação mais íntima do sujeito, embora inconsciente e incompreensível em sua própria gramática, pudesse enfim ser levada em consideração pela consciência, responsável pela motilidade. Mais adiante na sua pesquisa, então, Freud (1923/2011) é capaz de concluir que o eu é formado a partir das sensações da superfície do corpo, constituindo-se como uma projeção da superfície corporal, numa zona intersticial, ambivalente, na tentativa de determinar justamente os limites do que é dentro e do que é fora.

Portanto, a distinção entre mundo interno e mundo externo, assim como entre eu e outro, também não é dada *a priori* para o sujeito, não é inata. Nas palavras de Freud (1925/2011a), “a oposição entre subjetivo e objetivo não existe desde o começo” (p.279). O eu mais primitivo, regido pelo princípio do prazer, começa a classificar, a partir das

sensações de prazer e desprazer, o que deve estar dentro de si, portanto ser introjetado pelo eu, e o que deve permanecer externo, jogado fora. Nesse primeiro momento, Freud sugere que tudo que é mau e tudo que é externo são idênticos. Em um segundo momento, a questão de interior e exterior prossegue, mas agora com outra nuance do exame de realidade executado por um eu melhor estabelecido. Para Freud, o juízo de existência se presta a descobrir se um objeto representado internamente pode ser reencontrado na realidade. A representação interna de um objeto faz presente algo que não necessariamente está lá, através da capacidade da imaginação. Para Freud, no entanto, é evidente que não há representação interna sem a percepção prévia desse objeto, por mais que após a representação não há necessidade de que o objeto siga existindo na realidade para se fazer presente na realidade psíquica.

Freud (1925/2011a) sugere que a condição mesma para que o exame de realidade seja eventualmente feito pelo eu é de que o objeto que causou uma satisfação real tenha se perdido, dando assim início ao movimento de buscar reencontrá-lo. A representação que se faz para guardar internamente esse objeto é, muitas vezes, distorcida, omitida ou “alterada pela fusão de elementos diversos” (p.280), ou em outros termos, condensada, omitida e deslocada, em suma, tocada pela lógica do inconsciente. Retomando as reflexões de *O Eu e o Id*, vemos como o eu, no seu processo de constituição, realiza uma série de introjeções marcadas por objetos que lhe causaram satisfação ou prazer, numa tentativa de suspender sua perda ou afastamento, e no que Freud indica ser um movimento claro de tentar satisfazer o isso por parte do eu que se forma. Portanto, se destarte o isso era tudo que havia, regido pelo princípio do prazer, e de forma primitiva faz essa seleção de introjetar o que é bom e expulsar o que é ruim, vemos que o eu se modifica a partir de diversas identificações com elementos do mundo externo para tentar sustentar, dentro do universo interno e particular, a satisfação das demandas de prazer do isso com o próprio eu.

O eu, portanto, se identifica com toda uma miríade de objetos para ser amado pelo Isso, para não revelar a falta do objeto real. Ainda assim, falta ao eu a realidade e falta à

realidade algo. Sem dúvidas isso configura um dos aspectos mais fundamentais do discurso psicanalítico, pois a própria realidade se vê dividida nessa operação entre o material e o psíquico, novamente colocando em tensão as funções do exterior e interior, mas sem, no entanto, estabelecer uma fronteira bem delimitada e sem conceder espaço para um absoluto. Na psicanálise, não se reconhece uma cisão precisa entre o eu e o mundo, entre o interno e o externo – a inexistência do absoluto sustenta infinitamente uma zona híbrida, uma hiância. A operação subjetiva se trata justamente do nosso hibridismo particular, onde o mundo exterior é tão interno que nos constitui, e nossas camadas profundas são tão externas que nós as estranhemos.

Mesmo se fazendo tal qual uma colcha de retalhos, o eu dito definitivo recusa sua constituição partida e se apresenta como a unidade nuclear da identidade da pessoa, semelhante ao que vemos no sujeito da modernidade: indivisível. Inicialmente despedaçado, Lacan (1949/1998) sugere que o eu busca se constituir enquanto unidade através do estádio do espelho. Aqui se destaca o processo de identificação, na qual o eu ainda não formado busca no seu semelhante os liames para sua própria constituição.

### **Eu pareço ser...**

O eu é formado como “uma cristalização ou sedimentação de imagens ideais” (Fink, 1995/1998, p. 56), numa construção diante da qual a criança aprende a identificar e se identificar. Essas imagens são constituídas não só por uma imagem refletida no espelho, mas em especial pela imagem da criança refletida no Outro que participa da sua criação. Isso quer dizer que não se trata exclusivamente de um processo de visualização de uma imagem literal em um espelho, mas de uma concepção de reflexo pautado e mediado pelo investimento e aposta de um outro que, de certa forma, já está desenvolvido e aparentemente bem formado. O olhar que os pais lançam à criança e sua imagem no

espelho, os termos que se utilizam para designa-la, a forma com que esses adultos a veem... Todas essas imagens são aos poucos internalizadas e se fundem em “uma imagem global imensa” (p.57) que a criança aprende a reconhecer como si mesma.

Essa imagem global pode ser atualizada ao longo da vida da pessoa, na medida em que novas imagens ali se enxertam, mas sempre buscando manter alguma coerência no sentido do eu, como dito anteriormente, integrando aquilo que é bom e expulsando aquilo que é ruim. Esse eu não se trata em absoluto do ideal moderno como viemos mostrando ao longo desse capítulo, não só por sua composição fragmentada, divisível, mas também por essa constituição estarem permeadas de imagens falsas, distorcidas, ou, de forma geral, mal compreendidas. Fink (1995/1998) ressalta que, por um lado, a imagem que vemos no espelho é sempre invertida (a esquerda vira direita e vice-versa), mas também que todos esses outros elementos que são oferecidos pelo outro como indícios de como a criança é vista são construções linguísticas e estão, “como toda a comunicação, sujeita a mal-entendidos” (p.58). Em mais uma distinção entre o eu psicanalítico e o eu do *cogito*, a constituição do último se dá a partir da superação de uma dúvida, fiado por uma figura de autoridade, enquanto o primeiro se constitui a partir do mal-entendido da comunicação com o outro, que também ocupa uma determinada posição de autoridade, como veremos adiante.

A função desse outro enquanto um balizador do que deverá ser a função do eu não pode ser desprezada. Afinal, Freud (1921/2011) reconhecia “a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (p.60). Marcadamente ambivalente, a identificação “se empenha em configurar o próprio Eu à semelhança daquele tomado por ‘modelo’” (p.62). As primeiras identificações são mais primitivas e mais fortes que os investimentos objetais do eu. Retomando Freud (1923/2011), a identificações são uma tentativa do eu de tentar controlar o isso, de apaziguá-lo, e de se mostrar enquanto um objeto digno de investimento, ou amor. A figura dos pais é, nesse momento inicial e constitutivo para o eu, o mais forte alvo de identificação, o que por ventura vai desenvolver

uma instância especial dentro do psiquismo que Freud intitula de ideal do eu, ou supereu. O supereu é a representação do elevado moral na vida psíquica, pois se trata de uma identificação forte e primitiva do eu com as figuras que primeiro se dispõem como modelos bem desenvolvidos e adaptados, como uma espécie de herdeiro do complexo de Édipo. Isso quer dizer que o Ideal de eu tem uma certa função civilizatória, pois a identificação que o funda é marcada também pela introjeção das leis primordiais para o estabelecimento da sociedade civilizada para Freud: a proibição do incesto e do parricídio.

Freud (1923/2011) indica que a instância do ideal de eu é marcada pela ambivalência, tanto por partir de afetos radicalmente ambíguos como os que envolvem a trama do complexo de Édipo, quanto por sua expressão porventura se dar numa fórmula impossível: a criança *deve* ser igual ao modelo dos pais, ao mesmo tempo em que igual à eles ela não *pode* ser. Para Freud, o supereu está muito mais próximo do inconsciente, tal como o Isto, apesar de exercer um outro tipo de influência sobre o eu. Por sua vez, o eu, caracterizado por um esforço pela unidade, se vê com ainda mais uma dificuldade em seu caminho, pois as instâncias mais próximas do inconsciente demandam posições contraditórias e insuportáveis para empreitada egóica de unidade.

Nesse lugar que é o inconsciente, encontram-se os restos e rastros das experiências mais primitivas da pessoa, as marcas dos traumas que a constituíram, suas necessidades e desejos mais profundos, seus ímpetos mais primitivos. Longe de ser apenas uma lixeira daquilo que é rejeitado pela censura, ou um abismo no qual caíram os aspectos indesejados de si mesmo, vemos na verdade algo vivo e capaz de influenciar fortemente a vida, a partir de um outro *modus operandi*. O supereu passa então a representar bem a disputa que outrora se concentrava entre a consciência civilizada e o inconsciente animalesco, nos lembrando que não existe uma distinção radical entre uma camada e outra do psiquismo. Afinal, ao preservar a lei que proíbe, ele também preserva o lugar do desejo – advoga através do sentimento de culpa inconsciente que o desejo proibido ainda existe no ponto cego da imagem constituída do eu.

O mal entendido que permeia essas identificações é ainda mais um indício de que a constituição do eu não é, em absoluto, absoluta. Por mais que a figura dos pais atue como modelo para a instituição primeira desse ideal do eu, quais atualizações podem incidir nessa imagem, tendo em vista os diversos modelos que constituímos do que é ser humano? Afinal, por mais que a instância do supereu tenha seu princípio encarnado na figura dos pais, sua manifestação enquanto elevado moral carrega em si as determinações morais vigentes em um determinado contexto e época. O que é certo, o que é errado, o que vai ser compreendido como civilizado e bem constituído, afinal, muda com o tempo. O eu enquanto uma constituição especular não é alheio às imagens que o rodeiam, se constituindo sempre dentro de uma determinada margem permitida pelo discurso (A. Costa, 2019). Os ideais de uma determinada época são fundamentais para a inclusão ou exclusão do que pode ser o exercício da subjetividade, um movimento classificatório entre dentro e fora que vimos ser típico do eu. É na margem desse discurso, no entanto, que o inconsciente pressiona o eu na sua falsa inteireza.

## **Máquina ideal**

Por mais que sua constituição seja radicalmente fragmentada, a imagem do eu aparenta um certo ar de unidade, seja ela condizente com a perfeição divina, os ideais modernos, ou a superinteligência da máquina. A passagem de um ideal para outro não parece se tratar exatamente de uma superação completa, tal como podemos ver nas fases do desenvolvimento psicossexual. Existem restos que persistem e permanecem, pontos de fixação que lançam sua sombra (ou talvez sua luz) na atualidade do sujeito, oriundos de uma outra cena. No âmbito maior, a ciência moderna e o estabelecimento de uma certa visão de sujeito não elimina o pensamento religioso da sociedade, por exemplo. No entanto, lança novos aspectos, reforçando alguns pontos e de fato superando outros. No que tange ao progresso tecnológico, Müller & Felinto (2022) nos indicam que ele nos afasta de uma

certa concepção de humanidade. Isso levanta a questão de qual concepção está sendo deixada para trás e de qual nos aproximamos, se é que nos aproximamos de uma.

Müller & Felinto (2022) ressaltam como as mídias são mais do que um suporte transparente das mensagens e dos sentidos que produzimos, pois moldam também o espírito. Mas qual espírito? Não parece aludir ao espírito no sentido religioso do termo. Afinal, o espírito na religião é dado e não constituído. Na ordem estável permitida pela divindade, não há necessidade de construção de um sentido individual, na medida em que o sentido já existe e não pode ser alterado. Mas sem a garantia divina, a nova concepção de indivíduo que surge com a Modernidade demanda uma espécie de personalização ou constituição de um sentido individual e estável para a pessoa, por mais que o sujeito cartesiano, seu primeiro e mais importante modelo, seja instantâneo e sem *personalidade* (Fink, 1995/1998; Ricœur, 1990/2014).

Para Elia (2023), a ciência moderna emergente pressupõe que o sujeito deverá ser uma categoria excluída do conhecimento científico, na medida em que deverá se preconizar sempre o conhecimento racional-dedutivo e não observacional e passível de falha, maculado pela sensação humana. O sujeito do *cogito*, instantâneo e sem personalidade, mas que é filho da dedução lógica, imune (graças à Deus) às armadilhas da observação sensorial e alicerçado na racionalidade parece ser suficiente para representar o ideal humano – não o humano em si, mas o que ele deveria ser segundo os parâmetros da ciência moderna. É apenas a partir da inflexão hegeliana que Elia percebe uma crítica direta à naturalidade da ciência moderna. Na filosofia hegeliana, todo esforço científico após Galileu, até Kant, seria um esforço pelo conhecimento do mundo, processo esse que “se desdobra e se revela no tempo” (p.73). Isso insere uma dimensão histórica fundamental na produção desse conhecimento e na expansão do mesmo, sendo, portanto, o espírito na dialética hegeliana um processo de conhecimento que se realiza plenamente no saber absoluto, mas que se inicia enquanto um “Espírito Subjetivo, o Espírito na relação consigo mesmo” (França, 2010, p. 85).

Retomando Elia (2023), ele reconhece na dialética hegeliana um movimento de admitir o concreto para além do natural das ciências físicas, podendo também haver um concreto social, histórico, sendo até mesmo o sujeito tratado como uma categoria concreta apesar de não natural. Nesse rumo, se torna possível reinserir a discussão acerca do desejo não mais como um resquício de uma bestialidade, o resto animalesco rechaçado da humanidade, mas sim como uma característica fundamental do humano. Elia ressalta como esse passo de Hegel foi fundamental para o estabelecimento da própria psicanálise, trazendo “condições de pensabilidade do desejo – categoria banida da filosofia desde Aristóteles” (p.75). Alicerçado nessa dialética, não existe uma diferença cabal entre afetividade e razão.

Talvez seja nessa suspensão que Han (2022b) reconhece, na dimensão do espírito, justamente o que falta à inteligência artificial, na medida em que ela “não se arrepia” (p.40). A máquina não pode se comover com o mundo, pois a ela falta o afeto, lhe falta uma exterioridade, um fora de si, onde Han localiza a definição de espírito. A inteligência artificial, por mais que não seja dotada dessa capacidade ou dessa essência, sem dúvidas carrega a influência para moldar o ideal de humanidade. Afinal, a IA atua, na leitura de Han, para desocupar a existência humana do trabalho, otimizar a vida e abolir o futuro enquanto uma fonte de preocupação.

Não se pode, no entanto, dizer que a IA foi a primeira tecnologia a carregar essa promessa, pois a própria noção de técnica, ao menos a partir do século XX, já gira em torno de uma promessa de otimização e economia de tempo, segundo Rosa (2013). Dominar as técnicas de produção seria fundamental no processo de libertação do trabalho, pois se gastaria menos tempo cumprindo a meta produtiva e então teríamos todo o tempo do mundo para vivermos livres e sem preocupações. O sociólogo não deixa de ressaltar o efeito contrário que observamos na sociedade hoje em dia: quanto mais precisa a técnica e mais eficiente a tecnologia, ou seja, quanto mais tempo ganhamos, mais o ritmo de vida se acelera e mais escassos de tempo nos sentimos.

Esse movimento contraditório é reconhecido por Wu (2012) no desenvolvimento dos grandes impérios de comunicação: a chegada de uma visão de futuro perfeito e ideal, que eventualmente entra em descontrole e precisa ser regulado de alguma forma. Diferente de outras tecnologias, aquelas vinculadas aos meios de comunicação parecem ter uma influência ainda maior no que são as imagens e sentidos acerca da humanidade. Uma máquina de lavar roupas, por exemplo, produz um *frisson* muito menor no imaginário da humanidade do que a televisão produziu. A máquina de lavar não constrói sentido, ou raramente participa da construção de sentido. A televisão, por sua vez, reproduz imagens humanas, sons, histórias, notícias, propagandas, e, portanto, é muito mais impactante para nós. Agora, por mais que seja possível traçar uma espécie de tendência da relação do ser humano com a técnica e a tecnologia, é bem difícil não notar a potência da inteligência artificial e dos meios digitais nessa construção de sentido do ser humano. Se não se trata de algo inteiramente novo, estamos sem dúvidas diante de algo de uma intensidade jamais vista.

A promessa de sempre, então: mãos livres da agrura do trabalho, tempo de sobra para fazermos tudo aquilo que sonhamos e gostamos, um mundo sem preocupações. Um espelhamento como nunca: Müller & Felinto (2022) reconhecem que nossa dependência cada vez maior de aparelhos, imagens e processadores afeta a nossa relação com o próprio inconsciente, ao ponto de que no mundo digitalizado nosso corpo se torna uma extensão das mídias digitais. Essa visão não difere da de Han (2022b), na qual a digitalização desencorpora o mundo. Para ele, a revolução digital introduz o mundo em um culto à informação, e nós nos rodeamos de dispositivos processadores de informação que, na interação com os humanos, “agem e reagem como atores” (p.7). Em um possível processo de identificação com o que Han chama de infômatos, vemos nosso “espaço de memória, também, [...] cada vez mais parecido com um armazém repleto de todo tipo de informação” (p.8), que, no entanto, não produz nenhum tipo de sentido e contexto, pois não são narrativas.

A máquina e a IA como modelos do humano, como dizíamos no final do último capítulo, não dizem inteiramente sobre o que é o humano. A noção de eu foi constituída ao longo do tempo não só pela filosofia ou pela ciência, mas como Lacan (1954–1955/2010) ressalta, também pela “consciência comum” (p.11). Elia (2023) relembra como o sintoma histérico, que foi palco dos primórdios da psicanálise, era constituído não por um saber especializado sobre a neurologia e fisiologia do corpo, mas por um certo senso comum acerca do funcionamento dos órgãos que se tornavam então, palco de uma metáfora e lançavam luz a um saber de uma outra ordem, que não entra em consenso com os liames da razão e do pensamento lógico preconizados no ideal moderno da humanidade. A inteligência artificial no máximo se parece com o humano, pois no fundo ela não é. A imagem que construímos da inteligência artificial é a mesma imagem com a qual o eu busca se identificar e criar seu ideal: a do sujeito moderno ou hipermoderno – racional, eficiente e produtivo. Para Lacan (1954–1955/2010), o ser humano “cultiva uma certa ideia de si próprio que se situa num nível meio ingênuo, meio elaborado” (p.12). Desta forma, entre a ingenuidade e uma elaboração capenga, o sujeito nos dias de hoje segue se impressionando com a imagem da máquina e se reconhecendo na mesma, ao menos em partes, mas em partes não desprezíveis.

A máquina, no entanto, não pensa, não sonha e não se afeta. Em outros termos, à máquina não falta nada na realidade. Só lhe falta o espírito se a olharmos de acordo com os parâmetros humanos, mas se a enxergarmos como um ser não humano, a falta não desempenha um papel significativo, ou talvez papel nenhum, na sua constituição e funcionamento. É na dimensão do pensamento, no entanto, que Lacan (1954–1955/2010) parece entrever um certo espelhamento, na medida em que as máquinas cibernéticas “realizam todas as maravilhas que o homem acreditava até então serem peculiaridades de seu pensamento” (p.406), revelando uma certa relação da máquina com a linguagem que carrega algo da relação da própria humanidade com a linguagem, que veremos a seguir.

## A linguagem entre o binário e o vazio

Para Lacan (1954–1955/2010), o eixo de ligação entre as áreas diversas, a da psicanálise e a da cibernetica, é a linguagem. Para além, ambas seriam do mesmo campo das ciências ditas humanas, que Lacan sugere chamarmos de ciências conjecturais. Essa proposta de alteração na nomenclatura seria justamente para marcar uma diferença entre as “ciências pseudoiniciáticas” (p.399) e um outro exercício mais rigoroso das ciências vinculadas às questões da humanidade. Elia (2023) poderia estar de acordo com essa afirmação, apesar de não fazê-la em seu livro mais recente. Para ambos autores, essa prática científica mais rigorosa no âmbito das ciências humanas está, e deve estar, diretamente vinculada com a metodologia de ciência moderna nascida com Galileu, o método hipotético-dedutivo. Elia ressalta que esse método se presta a produzir uma determinada leitura acerca dos fenômenos naturais, uma leitura lógica e descrita através de uma escrita matemática. Se trata, portanto, da criação de um discurso sistemático que visa dar um tratamento ao real, descrevê-lo a partir das ferramentas disponíveis e desse sistema lógico. O real que se trata nesse momento inicial da física enquanto ciência moderna é um real material, ou seja, natural.

A passagem da ordem secular divina para a modernidade, configura na leitura de Lacan (1954–1955/2010) uma mudança na perspectiva do humano, que no primeiro momento acreditava que seus ritos, suas ações ordenadas, “eram indispensáveis para a manutenção das coisas em seu devido lugar” (p.400), ou seja, do real. Já no segundo momento, diante da percepção que a ação humana não determinava as leis da natureza, se abre o campo da ciência como isso que busca encontrar a natureza através da sua descrição sistemática. Está configurado para Lacan o surgimento da ciência exata, mas também levantada a questão de onde está a exatidão: na natureza ou no homem que sincroniza seu relógio de pulso com o grande relógio da natureza?

O que Lacan (1954–1955/2010) chama de joguinho de letras da física newtoniana, até mesmo a de Einstein, pouco tem a ver com o real, ou seja, a natureza não comparece ao encontro com o sistema de símbolos humanos, mas aparece, enquanto real, sempre no lugar em que ela está – exatamente no seu lugar, sem exatamente ser apreendida pela linguagem científica. A partir da impossibilidade da exatidão do sistema linguístico que se apresenta diante do fenômeno natural, Lacan reconhece o surgimento da probabilidade como a inserção da dimensão do vazio na lógica da exatidão. Dessa maneira, a ciência exata, daquilo que se reencontra sempre no mesmo lugar, é substituída pela “a ciência da combinação dos lugares como tais” (p.401). A ciência do número cede à análise combinatória, abrindo espaço para um jogo de presença-ausência que é fundamental para a origem da ordem binária que engendra a cibernetica (e também da própria noção lacaniana de simbólico).

Diante da combinatória de encontros, os elementos de probabilidade e a lógica da presença-ausência, o ser humano se vê profundamente envolvido, ainda mais, nos diz Lacan, no jogo de azar – onde o sujeito se vê diante de algo que põe sua sorte à prova, mas também revela algo da sua sina. O fato de que não há ninguém na sua frente, causa a impressão de que o que se revela é algo próprio. Ou seja, diante do jogo binário do símbolo, e na medida em que a presença do outro está velada, a pessoa se vê diante de um espelho – iludida de que vê algo de si mesma. Lacan ainda ressalta, e esse ponto é muito significativo, que para que a cibernetica, baseada no fato de que “qualquer coisa poder inscrever-se em termos de 0 e de 1” (p.404), apareça no mundo, é preciso de que algo real suporte isso. Nos termos dele, “é preciso que esta ciência [...] se ponha a funcionar sozinha” (idem) e “funcione no real independentemente de qualquer subjetividade” (idem).

Em 1955, Lacan não deu sequência à sua exposição falando de robôs ultra tecnológicos, mas sim sobre portas e circuitos elétricos programáveis. A porta, para ele, representa fielmente essa dinâmica binária ao sempre estar ou aberta, ou fechada. Sua função coloca em questão, por exemplo, a mesma dinâmica de dentro e fora que vimos

anteriormente estar vinculada à noção de eu para a psicanálise. Claro, existem as portas entreabertas, mas, à princípio, basta dizer que existe essa dissimetria entre a abertura e o fechamento, entre 0 e 1, que é justamente o que permite o avanço da cibernetica. Portanto, se existem as máquinas que calculam sozinhas é por que existem as “portas ciberneticas” (p.407), que abrem e fecham os circuitos de acordo com uma determinada programação. A porta cibernetica funciona tal como o símbolo, pois no circuito a porta se abre e depois se fecha e em seguida se abre, e assim por diante, oscilando entre seus estados assimétricos.

É justamente nessa oscilação da abertura e fechamento das portas do circuito, permitindo ou não a passagem da corrente necessária para fazer a máquina calcular, que se encontra para Lacan um ritmo encarnado, na notação da presença e da ausência, na notação em 0 ou 1, programada, que temos a impressão de estar diante de uma máquina que pensa. No entanto, ele é taxativo quanto a esse ponto:

Sabe-se bem que a máquina não pensa. Nós é que a fizemos, e ela pensa o que lhe mandamos pensar. Mas se a máquina não pensa, está claro que nós mesmos também não pensamos quando efetuamos uma operação. Seguimos exatamente os mesmos mecanismos que a máquina.

(p.409)

Não se trata, portanto, de uma distinção entre o humano pensante e a máquina que não pensa, mas na concordância de que não é na operação binária, ou matemática, que reside a dimensão do pensamento como tal. Lacan ainda comenta como, nesse ponto, a combinação dos símbolos pode ser estudada sem uma subjetividade pois existe um aparelho com o qual ela não se confunde, que serve apenas de suporte. É aqui que a distinção entre humano e máquina reside, no que podemos chamar de *output* da mensagem.

No momento de seu *Seminário 2*, na década de 50, Lacan não tinha acesso à inteligência artificial tal como a vemos hoje. Sua cibernetica era mais elétrica do que

eletrônica, e sem dúvidas não era digital. No teste de Turing, proposto em 1950, o censor recebe os dados de A e B através de um teletipo, ou seja, em uma escrita não manuscrita, e precisa decidir qual, entre eles, é humano e qual é uma máquina que simula o pensar humano. Como a máquina aprimora sua resposta a cada vez que ela erra, “o assim chamado ser humano coincide com sua simulação” (Kittler, 1986/2022, p. 42). Coincide por conta da linguagem binária e o que ela é capaz de mostrar enquanto texto plotado. É o que leva Lacan (1954–1955/2010) a dizer que a mensagem cibernetica não tem a ver com o que nós estamos habituados a chamar de mensagem, mas se trata de “uma sequência de sinais” (p.409), que se reduz sempre a uma sequência de 0 ou de 1. As tabelas de programação dessa máquina “pensante” que Lacan apresenta são, para ele, o elemento basal da linguagem, pois elas têm sintaxe e ortografia, permitindo, assim, que a máquina efetue operações lógicas.

O que Lacan não percebe, talvez por conta da época em que ele estava refletindo sobre essas questões, é que essa máquina pensante tem mais de uma camada, tal como Freud sugere sobre o aparelho psíquico. Não se trata apenas de uma distinção entre *hardware* e *software*, ou seja, entre a materialidade da máquina e o programa que ela roda, mas sim entre uma camada superficial, acessível, e outra mais profunda, oculta, conhecidas no meio da programação como *front end* e *back end*. Na sua camada mais profunda, a máquina tem o seu código escrito, sua sintaxe linguística ou as regras do funcionamento da sua operação, toda concentrada nessa sequência de sinais de 0 ou de 1. Através da programação desse código, estarão estabelecidos os caminhos pelos quais a máquina vai produzir o seu *output*, a mensagem no teletipo do teste de Turing, ou o texto escrito da tela do computador. No *front-end* temos a ortografia, a transformação do cálculo numérico no conjunto de sinais e símbolos da escrita humana. É quase um processo de tradução, no qual uma língua precisa se transformar nessa outra em prol da produção de sentido.

Mas é justamente o sentido que carece na máquina cibernetica que Lacan comenta. O sentido estaria vinculado à uma semântica, posterior à sintaxe, e que podem

estar ligadas às línguas concretas com a qual lidamos entre humanos, dotadas de ambiguidade, conteúdo emocional e “sentido humano” (p.411). Lacan se questiona se a máquina carece totalmente de sentido, pois para que se transforme uma sequência de sinais em um sentido propriamente dito é preciso que seja uma “sequência de sinais orientados” (idem). A questão da máquina é que a mensagem que ela produz é esperada, pois programada. Ou seja, ela é sempre prevista, vai até o ponto em que a programamos para ir. É isso, para Lacan, o símbolo em seu estado mais reduzido, apurado. Contudo, a psicanálise vem abrir caminho para uma outra cena, um outro sentido e uma outra concepção de símbolo.

Isso pois, para Lacan, o que a cibernetica revela é a distinção entre a ordem simbólica radical e a ordem imaginária. Pois a ordem simbólica radical, mínima, se trata enfim da lógica da ausência e presença, do não e do sim, do 0 e do 1. Contudo, é justamente o imaginário que dota a mensagem humana de sua “vibração emocional” (p. 412). Ou seja, a comunicação humana não é radicalmente simbólica, talvez tenha até mesmo certa origem no mínimo simbólico entre 0 e 1, mas, marcada também pelas ilusões imaginárias, adquire um outro nível de complexidade. É diante dessa linguagem complexa que a psicanálise realiza seu ofício, pois a comunicação não se reduz a operação de um mínimo simbólico e nem alcança o êxito na transmissão da mensagem. As imagens primitivas, do corpo, do eu, do ideal de eu, se tornam elementos prevalentes que geram um movimento de inércia, que Lacan reconhece gerar uma certa confusão, ou talvez até um anacronismo diante do qual o sujeito se detém.

Vale dizer, no entanto, que existe uma distinção radical entre o sujeito e o eu, que Lacan percebe enquanto inerente à própria descoberta freudiana do inconsciente. Para ele “o sujeito está descentrado com relação ao indivíduo” (p.19), pois, “para quem sabe ouvi-lo, a sua conduta toda fala a partir de um outro lugar” (idem). A imagem do eu, a dimensão da identidade, se trata, afinal, de um movimento adaptativo – fundamental para a vida civilizada e para uma coerência da experiência humana, mas ainda assim que está sempre

conformada, ou busca sempre conformar-se, com algum tipo de normatização ideal. O sujeito, para Lacan, é excêntrico à imagem do eu, vem da cena do inconsciente e carrega esse outro saber, um saber não vinculado à razão, à inteligência ou à perfeição imaginária do eu. O inconsciente sustenta, inclusive, essa ferida de que, apesar de organizado a partir desses ideais, o próprio eu não detém essa perfeição e unidade que tanto tenta defender. A imagem que é vendida socialmente, à qual o eu busca se adaptar, cria uma “ilusão que, concretamente, exerce uma ação sobre a subjetividade dos indivíduos” (p.12). Afinal, a consciência é o que nos experimentamos de forma direta, sendo o inconsciente essa hipótese que sempre aparece, e só pode aparecer, de forma oblíqua, nesse campo, como uma irrupção subversiva.

A tentativa de maquinizar o ser humano através de sua descrição exaustiva pelo sistema cerebral e esquemas de comportamento parece análoga ao esforço do eu consciente de deixar o inconsciente sempre à margem. Esse tipo de tendência se coaduna perfeitamente com o sistema neoliberal, como proposto por Elia (2023), marcada por uma demanda de empobrecimento científico e cultural que reduz o ser humano em sua complexidade e o aproxima de um animal domesticável, tal como se submete o rato que pressiona a barra nos experimentos comportamentalistas. Para Elia, longe de nos ensinar ou descrever qualquer coisa de interessante sobre o ser humano, esse tipo de leitura se trata na verdade de um exercício de poder que visa apenas uma dominação e cooptação da dimensão subjetiva, encarcerando-o sem oferecer um horizonte emancipatório. Nesse ponto, o sujeito da psicanálise é radicalmente distinto do sujeito moderno preconizado pelo neoliberalismo, pois o primeiro não estará submetido aos ideais de produtividade e eficiência, nem sequer da liberdade e racionalidade, mas sim à linguagem que o constitui e o liberta de uma condição meramente biológica, adestrável.

O discurso psicanalítico talvez seja uma das poucas vias pelas quais possamos nos diferenciar estruturalmente dos ideais que permeiam a nossa fantasia generalizada sobre o que é ser humano. Vale ressaltar aqui que o sujeito que opera a psicanálise não se

trata em absoluto de um aspecto personalista/humanista que é capaz de consciência, nem sequer uma esfera latente da personalidade ou do eu, mas sim algo que habita o inconsciente enquanto estruturado como uma linguagem. “O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (Lacan, 1954–1955/2010, p. 17), o que levanta para Lacan o caráter libertador e desmistificador do manejo psicanalítico em contraposição à ilusão adaptativa dos ideais humanos, não só da modernidade, mas em especial dela. O sujeito é, portanto, um operador, uma expressão ou talvez até uma lacuna no dito enquanto espaço do dizer, mas que enfim denuncia o constante movimento entre a materialidade do mundo, a crença na exatidão do mundo natural, e essa coisa outra que é a linguagem.

### **A fala humana não é adestramento**

Não podemos reduzir a relação do inconsciente, do sujeito e da linguagem, a uma mera operação computacional. “A fala humana não é adestramento” (Soler, 2007–2008/2012, p. 27), e a articulação dos significantes desempenha um papel fundamental nessa relação. Uma das máximas do ensino de Lacan, a de que *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* (Lacan, 1957/1998), não indica que o inconsciente seja uma sopa de letrinhas com palavras variadas boiando a esmo. Se assim fosse, poderíamos dizer sem prejuízo de que o inconsciente é um banco de dados, de palavras, mas a máxima nos lembra que se trata de uma estruturação *como uma linguagem*. O que remete à dimensão da linguagem no inconsciente é justamente a articulação dos significantes enquanto uma cadeia, articular sendo literalmente juntar dois elementos distintos, e, para Soler, a articulação na linguagem liga não só um significante (S1) a um outro (S2), mas também o Outro da linguagem ao sujeito falante.

Na transmissão da linguagem que caracteriza a experiência do *infans*, é a apostila do interlocutor de que ali existe um sujeito capaz não só de falar, mas também de articular suas demandas através da linguagem, que fundamenta os alicerces da nossa subjetividade. Afinal, “não há sujeito sem Outro” (Mieli, 2016, p. 21). Mieli (2016) ressalta que considerar o grito do bebê um apelo, uma demanda, o confere uma significação subjetiva, que, aos poucos, permite a criança articular uma voz para se fazer ouvir. Não se trata de uma articulação simples, já que o significante é pura diferença, carregando assim a possibilidade de toda sorte de equívocos na comunicação entre a criança e seus cuidadores. É, no entanto, nesse espaço de interlocução entre um eu e um tu que o discurso da criança se torna “um discurso que se interroga e que interroga as coisas” (p. 42), o que reforça a concepção de que não se trata de um adestramento funcional no que tange a entrada da criança no mundo da fala e da linguagem.

O adestramento carrega uma conotação de equivalência entre comando e comportamento, uma expectativa de obediência e uma ilusão de correspondência inequívoca entre o que é dito e o que é compreendido. Se a máquina é sempre previsível e certa, nossa experiência de interlocução é marcada desde o início por uma incerteza, por uma falta de garantia, como sugere Mieli, “nos intervalos da fala do adulto surge a questão: ele me diz isso, mas o que quer ele?” (Mieli, 2016, p.42). A criança tenta produzir suas próprias teorias diante do enigma que o Outro carrega, a partir de suas próprias referências, como sugere Soler (2007–2008/2012), “pensa de acordo com as vias de suas satisfações autoeróticas” (p. 22). Um pensamento pelas vias autoeróticas seria um pensamento até mesmo pré narcísico, ou seja, ainda regido pelos juízos de atribuição e de existência mais primitivos da constituição do psiquismo, onde o prazer e o desprazer, o 0 e o 1, ditam a busca das representações entre dentro e fora. Nesse ponto em que o Outro fornece uma questão no lugar de um sentido, ou seja, em que o simbólico básico não encontra uma determinação externa para sua confirmação interna, o sujeito pode surgir em suas elucubrações.

O sujeito, portanto, é suposto nisso que escapa a uma estrutura higiênica da linguagem como um banco de palavras, no espaço da dúvida, da incerteza, o que sugiro pensar a partir de uma outra máxima de Lacan de que “*o significante é o que representa o sujeito para outro significante*” (1960/1998, p. 833). Nessa articulação, no chamamento que um significante faz a um outro significante, reconhecemos a operação do sujeito. Unindo essa máxima com a do *inconsciente estruturado como linguagem*, o sujeito é isso que aparece nas articulações dentro da estrutura, na ligação de um significante a outro. Na concepção subjetiva moderna, o sujeito do *cogito* seria um sujeito todo-consciente, que configura na leitura de Lacan um sujeito perfeito marcado por um saber absoluto. O saber absoluto representaria a conjunção do “simbólico com um real do qual nada mais há a esperar” (p.812). Estaríamos diante da linguagem cibernetica, previsível, porém toda consciente, capaz de tudo saber?

Tudo saber é impossível na medida em que se introduz o inconsciente na lógica da subjetividade. O eu tende à produção de um aspecto de inteireza para se resguardar em um lugar de acesso do saber, e dessa forma, segundo Mieli (2016), segue uma tendência a sistematização excessiva que “não hesita em produzir uma falsa coerência desde que uma coerência seja obtida” (p. 30). Ainda segundo a autora, o inconsciente gera uma “fratura existente entre saber e verdade própria ao sujeito da linguagem”(p. 31). Fratura sem reparo, pois é uma eterna disjunção que figura na origem do sujeito em sua relação com a linguagem. O saber possível através da linguagem, portanto, é um saber articulado por um sujeito não-todo, que não pode ser excluído da experiência do falante sob o risco de produzir uma realidade asséptica, ilusoriamente objetiva. Se trata de uma ilusão, pois, seguindo o pensamento lacaniano, a dimensão do objeto nunca está apartada de uma certa dialética com a dimensão do sujeito, um não todo diante da sua contraparte parcial e, dessa forma, se torna inerente à descoberta freudiana uma “impossibilidade de retorno ao pensamento do ser” (Mieli, 2016, p. 49), da existência do sujeito enquanto uma transcendência isolada, inteira e indivisível.

Lacan (1960–1961/2010) ainda nos lembra que o objeto em questão para a psicanálise é o que faz o sujeito vacilar, tropeçar no ensejo de sua aparição. Essa dialética de certa forma o salva de um deslizamento indefinido da cadeia significante. Esse deslizamento infinito poderia ser descrito como esse funcionamento mecânico sem fim das portas do circuito, que se abrem e se fecham sucessivamente, sem fim. Ou seja, na lógica da linguagem, o sujeito não é um simples produtor sequencial de significantes, ao mesmo tempo em que ele não é uma transcendência silenciosa que nada tem à dizer, sendo portanto justamente ele que opera um suporte da função do significante através de uma articulação simbólica. Se o sujeito é o que suporta a função do significante pela sua articulação com outro significante, é importante ressaltar que uma articulação infinita é tão aterradora quanto articulação nenhuma, pois dessas duas formas, pela ausência total do sujeito ou pelo excesso de significantes que o soterra, não há responsabilidade do sujeito e, portanto, ele não pode assumir sua ação. Aqui, o desejo se mostra como esse resto não adestrável que sustenta uma interrogação para além de qualquer resposta possível de se encontrar na realidade. Desse jeito, é possível com que o sujeito dê de cara com um objeto que, por um instante, detém o automatismo da cadeia significante e interroga em sua função articulante. Por um instante pois o objeto não pode se não parecer corresponder à resposta da pergunta do desejo, sem jamais ser capaz de pôr fim à sua questão, sem jamais responde-lo verdadeiramente.

### **Sem resposta**

Sem resposta verdadeira não indica um sujeito que grita diante do abismo e não escuta em retorno nem mesmo um eco de sua própria demanda. Assumir a responsabilidade, ou seja, a capacidade de responder por aquilo que se fala, não acontece naturalmente, pois a fala do sujeito primeiro se dá na sua relação com o Outro que responde à demanda do *infans* no momento primevo no qual a criança ainda não apresenta

uma fala articulada. Segundo Soler (2007–2008/2012), o Outro, ao responder à solicitação da criança que berra para indicar uma necessidade, transforma essa mensagem em uma demanda que pode ser sustentada em um discurso articulado. Um grito, portanto, se torna um sinal de alguma necessidade e o cuidador tenta decifrá-lo. Por já ter o discurso articulado, a resposta do Outro “determina a mensagem” (p. 28), oferecendo um significado ao grito da criança.

A fala do Outro tem antecedência e dessa forma a mensagem do sujeito é reconhecida por ele de forma invertida na resposta do Outro. Ou seja, a resposta que o cuidador oferece diante da manifestação da necessidade da criança oferece o termo principal de uma articulação subsequente que ela poderá fazer sobre sua demanda. Aqui reside o princípio da alienação do sujeito no Outro, pois ele só pode demandar com aquilo que lhe é oferecido pelo Outro (Soler, 2007–2008/2012, p. 29), e dessa forma ele não adquire autonomia e liberdade para falar por conta própria. Assim, se sustenta uma expectativa de que o Outro é detentor do saber da linguagem, pois só ele poderia responder ao enigma do desejo do sujeito.

Contudo, o Outro não tem a resposta de fato. Por aprender a reconhecer sua mensagem invertida na resposta do Outro ao seu apelo, o sujeito espera que o mesmo se suceda sempre, mas algo fracassa justo aí. De acordo com Lacan (1960/1998), o significante que representa o sujeito é “(-1) no conjunto dos significantes” (p. 833), ou seja, é justamente o que falta ao Outro,  $S(\mathcal{A})$ . Lacan indica que se trata de um significante impronunciável, mas que isso não se aplica para sua operação, que se faz toda vez que o nome próprio é pronunciado, instante no qual coincide o enunciado e sua significação.

O nome próprio representa o sujeito em sua diferença do outro, contudo não carrega nenhuma qualidade transcendental *a priori* da sua existência. Na medida em que o eu enquanto um pronome indicador da pessoa que fala no discurso não coincide exatamente com o nome próprio e singular da mesma, o que pode ser dito por um não diz de si, mas sim de um outro. O sujeito, portanto, carrega uma expectativa de ser dito pela

linguagem e pelo Outro, mas não consegue caminhar muito nessa direção pois o que ele consegue operar com a linguagem é da ordem do dizer mais do que da ordem do dito. Aquele que fala não é o mesmo que é dito pela linguagem. Demanda ao Outro, portanto, o significante que lhe falta, mas, ao interroga-lo sobre quem se é, o sujeito não pode receber em resposta mais do que seu próprio nome; e o nome próprio não basta para responder à questão existencial do sujeito, é preciso aí construir algo, esse nome requer uma história.

A psicanálise sempre preconizou a biografia do infantil como o material mais rico, como sugere André (2001/2008), por este se localizar mais próximo dos núcleos primitivos da constituição desse sujeito, de seu desejo e suas fantasias inconscientes, por mais fragmentados que esses testemunhos possam ser. André, no entanto, ressalta a utilização por parte de Freud do termo romance familiar ao invés de história familiar, o que implica para ele que essa história teria um caráter inventivo ou ficcional mais do que a teoricamente factualidade de uma história em si. Diferente do romancista que age de forma mais deliberada na criação do romance, o sujeito em análise não sabe o que inventa, pois o saber que o guia é o saber do inconsciente, um saber não sabido. Tanto que, através dessa dinâmica de alienação, o sujeito supõe que esse saber que lhe escapa estaria, na verdade, em posse do Outro.

Ademais, não há nada no Outro que seja “garantia de verdade” (Lacan, 1958–1959/2016, p. 423). Inclusive não há garantia nem de que a existência do Outro seja verdadeira ou sequer possível. O Outro é antes um lugar, no qual se espera encontrar “a coleção de todas as palavras e expressões numa língua” (Fink, 1995/1998, p. 22), o que caracteriza uma definição estruturalista, estática e fechada que é impossível à realidade de uma língua que está sempre em evolução e mudança, onde “novas palavras são acrescentadas diariamente e velhas palavras caem em desuso” (idem). Mas na medida em que o *infans* tenta preencher um vácuo entre “o desejo inarticulado, que só pode ser expresso no choro e interpretado para o que der e vier, e a articulação do desejo em termos socialmente compreensíveis” (Fink, 1995/1998, p. 23), um outro, que já possui o discurso

articulado, apesar de se tratar de um sujeito faltante como qualquer um, é assimilado como esse Outro, capaz de qualquer articulação. Portanto, o sujeito implicará a um outro, pela via do endereçamento de sua demanda, a função de um Outro que detém o saber e a verdade sobre seu desejo. Essa expectativa do sujeito não é sem consequência, pois “ao se alienar em certos ideais, está cedendo seu desejo a um Outro fantasmático” (Ocariz, 2003, p. 148), uma figura que, como tal, não existe.

Retomando a discussão sobre a linguagem binária e a linguagem humana, vemos a função imaginária desempenhar seu papel na complexificação da linguagem para o sujeito, pois a partir desse jogo de espelhamentos e de alienação, já não existe mais uma correspondência unívoca possível. Diante do 0 e 1 da linguagem binária, o sujeito aparece como -1, indizível, mas que põe a operação da linguagem em marcha, sem nela jamais se reencontrar enquanto representação. Desta forma, a psicanálise apresenta uma concepção de sujeito que jamais pode ser dito, mas que está em constante função de dizer, e, como o Outro não existe, também não pode responder por esse sujeito que deve, então, responder por si mesmo e por seu próprio dizer.

A armadilha imaginária se dá justamente pois o eu, que tenta se preservar em uma coerência capenga, mas de aparente inteireza, o faz para não reconhecer uma falta intrínseca em si mesmo na sua capacidade de responder ao enigma do próprio desejo. Por um outro lado, é preciso preservar a inteireza do Outro para que seja garantida também a possibilidade do saber absoluto, sendo igualmente insuportável reconhecer a falta de significante dessa instância, ou seja, reconhecer que a resposta não está dada nem em si e nem fora de si, mas precisa ser articulada em um discurso.

### **Um discurso com sujeito**

O dispositivo psicanalítico, a experiência clínica ao redor da qual seu discurso se constituiu, sua tecnologia, é extremamente peculiar para a compreensão da dimensão do discurso. Ricœur (2010) indica que o psicanalista não trabalha com comportamentos observáveis, mas sim com o relatório que o analisando faz de sua vida (p. 19), portanto, trabalha-se com o que o sujeito diz. Esse relato, no entanto, é endereçado a um profissional que vai ser tomado pelo sujeito como um Outro que carrega algum saber sobre seu sofrimento, seguindo a lógica médica de tratamento de uma doença. Para Lacan (1971–1972/2011), ao se falar de uma doença, “o médico é que supostamente deveria conhecê-la” (p.216) e o analista pareceria dar continuidade a esse lugar, mas não reconhece o sofrimento desse sujeito como uma doença mental, pois entende que a mentalidade é naturalmente falha e, portanto, não ocupa a mesma posição que se espera que ele ocupe. Isso produz a coincidência de dois discursos no cenário analítico, o discurso do mestre no qual o sujeito está petrificado e o discurso analítico que vai provocar um efeito no anterior.

O discurso do mestre está intimamente relacionado com a ideia do todo, como nos indica Lacan (1969–1970/1992), mas do todo como uma noção imaginária proveniente da imagem do corpo enquanto uma unidade integral do eu, que já vimos se tratar, no mínimo, de um engodo. Dessa imagem surge a concepção de que é possível o saber se constituir de alguma forma e em algum momento como “uma totalidade fechada” (p. 31), tal como o sujeito do *cogito*. Para Lacan, se trata de uma “tirania do saber” (p. 32) que coloca em jogo na sua dinâmica justamente a questão da verdade. Afinal, em teoria, um eu absoluto, que sabe de tudo, sem dúvida conhece a verdade. Assim, o discurso do mestre parece indicar que o sujeito é, pela via do conhecimento, capaz de encontrar a verdade.

Para Foucault (1982/2010), a operação cartesiana é o que promove a função do conhecimento como sendo a fundamental no acesso à verdade, dentro da tradição filosófica do ocidente pós-Descartes. Como já apresentamos, o cartesianismo opera com um eu absoluto e desancorado de uma qualidade subjetiva, o que implica, para Foucault, uma soberania do conhecimento como a única forma de acesso à verdade, seguindo certas

condições objetivas intrínsecas ao próprio conhecimento, além de condições morais como a imparcialidade absoluta e a ausência de interesses próprios, enfim, sem nada concernente ao sujeito. Para Foucault o resultado disso é que “o acesso à verdade, cuja condição doravante é tão somente o conhecimento, nada mais encontrará no conhecimento, como recompensa e completude, do que o caminho indefinido do conhecimento” (p. 18).

Foucault (1982/2010) ainda determina a Espiritualidade como forma do sujeito se relacionar com a verdade. O sujeito como tal não é capaz da verdade e precisa, portanto, se transformar e passar por um processo geralmente bastante regrado para ascender à verdade e por ela ser transformado em um ser total, à salvo. Nas duas formas existe a pressuposição de que a relação do sujeito com a verdade se produz no campo da totalidade, seja o eu total capaz de, quase sem custo de si mesmo, chegar à verdade pela via do conhecimento; seja pela transfiguração e salvação do sujeito por parte da Verdade absoluta religiosa ou espiritual.

Essas duas modalidades definem os efeitos do discurso do mestre como eles aparecem na clínica. Primeiro, o sujeito busca no analista um Outro que saiba sanar sua queixa e que possa decifrar algum sentido para seu sofrimento enigmático, sem que ele tenha que participar ativamente do processo. A verdade absoluta que pode salvar o sujeito e transformá-lo em algo completo é o que apresentamos como essa alienação do sujeito no Outro. É uma posição paradoxal, pois se dispor ao dizer do Outro é justamente sair da posição de mestre, portanto há ao mesmo tempo um apelo e uma recusa de que esse Outro diga a verdade sobre o sujeito.

Por isso Lacan (1969–1970/1992) indica que a posição fundamental do mestre em seu discurso é de que ele “não sabe o que quer” (p. 32). Contudo, o sujeito não consegue sustentar o enigma sem resposta, buscando uma interpretação para fazer a Quimera “desaparecer completamente quando se deu a solução” (p.37). No entanto, a produção incessante de conhecimento gera apenas mais conhecimento e, assim, apenas um acúmulo de conhecimento. Diante da função do enigma Lacan ressalta, no entanto, a questão do

enunciado e da enunciação. Não tão importante é a resposta que o sujeito oferece à quimera quanto quem a produziu.

Essa questão é lindamente trabalhada por Borges (1944/2007) em seu conto *Pierre Menard, autor de Quixote*. Dentre as várias provocações feitas no texto de Borges, ressalto apenas a de que o mesmo texto, sob duas assinaturas autorais diferentes, produz efeitos completamente distintos, ou como escreve Borges, “o texto de Cervantes e o de Menard são verbalmente idênticos, mas o segundo é quase infinitamente mais rico” (p.42). Vernant (2000) sugere que Édipo só foi capaz de responder ao enigma da Quimera pois Édipo era, ele mesmo, a resposta do enigma, tanto por constar no seu próprio nome os pés - “*Oidipous, bípedes*” (p.168) – interrogados pela esfinge quanto por ele ter uma condição desequilibrada por misturar “três etapas da existência humana” (p.176), estas também compondo uma totalidade impossível do monstro do enigma que lhe foi proposto, o homem.

Aqui nos reencontramos com a questão do nome próprio como resposta à questão existencial do sujeito, mas não como o que é definido na resposta, mas como quem se põe em movimento de enunciá-la. Em suma, a abertura desse outro campo para além do que é dito é fundamental para a psicanálise, pois “que se diga, como fato, fica esquecido por trás do que é dito” (Lacan, 1971–1972/2011, p. 221).

É aqui que entra o discurso do analista, pois ele não busca a verdade no que é dito pelo sujeito, mas se atenta justamente para o seu dizer. O sujeito busca a si mesmo naquilo que é dito, no enunciado, mas fracassa na sua empreitada pois “não há nenhum signo que, por assim dizer, resuma inteiramente” seu ser (Eagleton, 1985/2006, p. 254). O analista, ao não se fier por completo naquilo que é dito, interroga o sujeito justamente na sua função articulante, ou seja, no seu lugar na enunciação. Lacan (1971–1972/2011) indica que o dizer tem seus efeitos, pelos quais “se constitui o que chamamos de fantasia” (p.222), pois o dizer pressupõe uma relação e a fantasia é fundamentalmente a inscrição das formas de relação do sujeito com o objeto.

Para Mieli (2016), a fantasia não só é o que articula a relação do sujeito com o objeto do desejo, como também a “relação entre realidade psíquica e realidade externa” (p.41). Essa é a disjunção inerente à estruturação do sujeito à que aludimos anteriormente, que implica para a autora uma cisão entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado no ato da fala, “o dizer não coincide com o dito” (p.43). O que é dito pode produzir um sentido e um efeito de significação, e é a isso que o sujeito se prende no nível do discurso do mestre, ao gozo da significação sem fim, ao movimento infinito da cadeia significante que implica que o “sujeito se encontra sempre em outro lugar” (p.44).

O sujeito da enunciação rompe a placidez imaginária do discurso do mestre não por conta de um milagre do analista, mas pela via de um lapso que “se manifesta após um obstáculo que interrompe o curso da cadeia significante” (idem). O discurso do analista, ao apontar para a dimensão do dizer, apenas atribui um valor de palavra a esse lapso (Lacan, 1953–1954/2009b), apostando que ali há um sujeito que quer dizer e abre a possibilidade para que a verdade dessa outra cena do sujeito não só surja como possa também se sustentar por mais do que apenas o tempo de um lapso da fala.

Sem tal aposta, o sujeito aparece apenas como “uma pulsação, um impulso, ou uma interrupção ocasional que imediatamente se desvanece ou se apaga” (Fink, 1995/1998, p. 63). O eu cartesiano nega o sujeito do inconsciente e tenta “legitimar declarações erradas e involuntárias através de explicações pós-fato que se enquadram na auto-imagem ideal” (p.65), o que podemos perceber na clínica quando um paciente, diante de um ato falho, por exemplo, se justifica com o clássico ‘*mas não foi isso que eu quis dizer*’. Aqui o dizer aparece enquanto uma negação, na tentativa do eu de preservar o que foi dito e esconder sua verdade inconsciente, e que acaba por denunciar a própria divisão que ele tenta velar, assim como na banda de *Moebius* o avesso e o direito podem sempre se confundir.

É a ruptura decisiva do sujeito da psicanálise com o eu do *cogito*, pois a função do pensamento não é capaz de produzir uma verdade total do sujeito, que é dividido entre

enunciado e enunciação, entre o que é dito e o dizer que nunca coincidem totalmente. Sempre há um resto que fica de fora da significação, portanto, é impossível ao sujeito do enunciado produzir a última palavra sobre o sujeito da enunciação pois é impossível “significar e ser simultaneamente” (Eagleton, 1985/2006, p. 255). Vale lembrar que o ser está perdido, pois o sujeito se constitui na diferença da linguagem, e um discurso que não permite o aparecimento subjetivo pode ser aterrador.

### **Os reflexos de um discurso sem sujeito**

Na linguagem de um documento jurídico ou de um manual científico, Eagleton (1985/2006) reconhece uma possibilidade de nos “intimidar, porque não vemos, sobretudo, como a linguagem se manifestou ali” (p.255). É o que diferencia a linguagem científica da arte, pois muitas vezes o texto técnico não permite “ao leitor ver como os fatos nele contidos foram selecionados, quais foram excluídos” (idem), em outras palavras, não permitem o aparecimento do sujeito em sua função articulante. No caso de um filme, Eagleton reconhece a marca do sujeito da enunciação na atividade da câmera, na maneira de se montar a cena, que nos força a não olhar apenas os objetos em si, mas buscar ver a operação interferente da escolha do sujeito na conexão entre um objeto e outro.

Lacan (1971/2009) apresenta de forma interessante essa questão ao indicar que se nos deparássemos com uma tábua repleta de hieróglifos, para nós ininteligíveis, ainda assim pressuporíamos que ali havia uma linguagem por conta de uma ordenação dos símbolos que pressupõe justamente esse trabalho de articulação do sujeito. O ato analítico então destaca o sujeito que irrompe da placidez do enunciado e tenta apostar, para que o sujeito também aposte, que há algo ali para se dizer e, dessa forma, sustente esse sujeito na estrutura do seu discurso. É paradoxal, no entanto, que a proposta analítica de desalienação do sujeito do discurso do mestre só possa ocorrer por conta da própria

estrutura dessa modalidade discurso, por fazer o endereçamento de uma demanda pela via da sua fala. Tal alienação é estruturante e nunca chega a ser abandonada por completo, pois não há reintegração possível da totalidade, enunciado e enunciação permanecem separados e refletem o que Ricœur (1990/2014) chama de “um fenômeno bipolar” (p.24), pois diante do dizer haverá sempre um destinatário da mensagem que é dita. Dessa forma, não é possível para o autor que avancemos na direção da ipseidade de quem fala, sem na mesma medida, avançarmos na alteridade de seu parceiro de interlocução.

Mas quando o parceiro de interlocução é uma máquina inteligente, como avançar em sua alteridade? Retomando a ideia do teste de Turing, na medida em que a simulação oferecida pela máquina se torna cada vez mais refinada, como diferenciar o humano do texto plotado pela máquina? Talvez um dos diferenciais entre os documentos técnicos e o texto da interação com a inteligência artificial esteja justamente na relação entre a aparência de uma linguagem dotada de subjetividade. Sabemos que a IA não tem uma função subjetiva articulante, mas sem dúvidas ela *parece* ter bem mais do que uma peça jurídica ou um artigo científico, que tem tantas travas técnicas impostas à sua linguagem que acabam por parecer não terem sido operadas por um sujeito.

Esse campo da aparência, com todas as suas confusões embutidas, nos remete à questão de Coeckelbergh (2020), já apresentada no final do primeiro capítulo, a saber, se a inteligência artificial de fato nos diz algo sobre o ser humano ou apenas à sua parcela propensa à manipulação. A alienação do sujeito ao Outro parece indicar para a possibilidade de uma alienação à Máquina que parece ser, hoje, detentora de todas as respostas. Ou seja, a inteligência artificial se propõe enquanto um espaço onde toda informação está disponível, onde o saber não sabido poderá ser elucidado. Podemos chegar ao ponto de imaginar se o eu, na sua luta por coerência, se reflete na Máquina em sua aparente inteireza, na busca por negar o furo fundamental na sua própria origem.

O discurso da linguagem humana não é só marcado, mas de fato é estruturado em torno de uma falta fundamental. O sujeito que chega na análise busca no analista a

resposta da sua pergunta existencial esperando que dali venha um saber sobre *si-mesmo*, a verdade que ele tanto busca, as definições últimas de sua identidade e destino, em outros termos, busca sustentar uma alienação no analista enquanto Outro. O analista, no entanto, não só não tem essa resposta como sabe disso (e talvez não saiba muito mais do que isso). Lacan (1971–1972/2011) compara o rompimento da lógica do discurso do mestre que ocorre em análise ao reconhecimento de uma fraternidade entre analista e paciente pois ambos são filhos do discurso. O analista, portanto, não responde a esse apelo do sujeito e propõe a buscar outra forma de se dizer. O convite do discurso analítico é, portanto, para que o sujeito possa assumir sua função articulante e se pôr a dizer, e dizer cada vez melhor, sobre si mesmo. Isso só é possível, no entanto, na medida em que o analista é também um membro da sociedade humana faltante, pois, de outra forma, não é possível reconhecer essa fraternidade.

À máquina falta humanidade em seu discurso pois, afinal, a ela não falta nada. Enquanto uma simulação do humano, ela é percebida por nós como um Outro sem furo, um Outro que realmente desempenha sua função mítica, absoluta. E, no nosso narcisismo de espelhamento com essa inteireza, nos sentimos capazes de tudo – o que jamais se pratica factualmente na nossa existência. Enquanto uma ferramenta, criada para facilitar e agilizar a vida contemporânea, ela acaba por incidir em um ponto frágil da nossa constituição, um ponto de propensão à alienação, e isso não passa despercebido ao apetite devorador do capitalismo.

### Capítulo 3 – Um sujeito insubmisso

*I am all, but what am I?*

*Another number that isn't equal to any of you*

*I control, but I comply*

*Pick me apart, then pick up the pieces*

*I'm uneven*

- *Slipknot, The Blister Exists*

### Alienação e separação

A alienação é natural e esperada na entrada da criança no universo da linguagem, contudo, Fink (1995/1998) relembra que ela “não é um estado permanente” (p.73), mas sim um processo ou operação que acontece em um determinado momento. Na relação da criança que apreende a linguagem com o Outro que já a possui, figurativamente, existe um desbalanço em desfavor da criança, contribuindo para sua sujeição à linguagem. Não obstante, ela não é totalmente engolida pelo Outro da linguagem, instaurando assim a própria divisão que está no cerne da subjetividade para Lacan. Portanto, de início, o sujeito surge como um “alienado que não é outro que não a divisão em si” (p.69). A divisão também pode ser compreendida como uma ruptura de um sujeito que é falante, mas que também é falado pela linguagem. E para Fink, “somos alienados na medida em que somos falados por uma linguagem que funciona, de certa forma, como uma máquina [...] com vida própria” (p.9).

Aqui, a linguagem surge como algo inteiramente estranho ao sujeito, como se não fosse uma criação da própria humanidade. Aquilo que existe em nós, em princípio de forma bruta, é organizado de uma maneira socialmente aceitável a partir de um Outro, pela via de uma linguagem estruturada de acordo com um conjunto de regras que prescinde de uma subjetividade para funcionar. Ademais, esse Outro é múltiplo, ora aparece encarnado na

demandas dos pais feitas à criança, ora aparece como o campo do discurso mais profundo do sujeito, o inconsciente. Independente de lá ou cá, o sujeito observa a linguagem de seu exterior, sendo causado por ela na mesma medida em que a causa enquanto falante. O estado de alienação se sustenta, ainda segundo Fink (1995/1998), na concepção do sujeito como um conjunto vazio na linguagem. Na teoria dos conjuntos, o conjunto vazio é aquele que não possuiu nenhum elemento – o que implica como verdadeira qualquer afirmação feita sobre seus elementos, mesmo que radicalmente contraditórias.

Ou seja, é verdadeiro que todos os elementos do conjunto vazio são elefantes, pois não há nada que contradiga essa afirmação, ao mesmo tempo em que é também verdadeiro que nenhum elemento do conjunto vazio seja um elefante, pois essa afirmação também não pode ser contradita. O sujeito enquanto um conjunto vazio é alienado pois tudo que for dito sobre ele é verdadeiro ao mesmo tempo que ele não contém nada que possa contradizer tal afirmação e nem seu oposto. Para Fink (1995/1998), o conceito de falta-a-ser é útil nessa compreensão pois “o sujeito fracassa em se desenvolver como um alguém, como um ser específico; no sentido mais radical, ele não é” (p.74), ele existe sem ser. É o que ocorre com o nome próprio, como já apresentado, uma palavra que não significa nada e não tem nada em comum com o sujeito, mas com o tempo e com a repetição, esse significante “irá até a raiz do seu ser e tornar-se-á inextrinavelmente ligado à sua subjetividade” (p.75), substituindo o próprio sujeito.

Mas se o sujeito está completamente subjugado nessa relação desigual da alienação, é na separação que pode encontrar um espaço para si, pois esse processo pressupõe uma lacuna no discurso do Outro que o denuncia enquanto faltante. O Outro “precisa mostrar algum sinal de incompletude, falibilidade, ou deficiência para a separação se concretizar e para o sujeito vir a ser” (Fink, 1995/1998, p. 76), e vir a ser enquanto um sujeito dividido e não somente alienado no Outro. Ou seja, quando o Outro materno, por exemplo, se revela enquanto um sujeito do desejo, ele permite espaço suficiente para que o sujeito em construção encontre um sentido para o seu próprio desejo, que busque ocupar

esse espaço vazio e, daí, se ponha em movimento. Assim como a alienação, a separação não é em si um estado permanente, mas apresenta o contraponto necessário para que o sujeito se estruture para além da disputa presente na lógica da alienação. A impermanência desses estados, inclusive, parece indicar uma postura dúbia do sujeito, entre falante e falado, entre aquele que se aproxima e se afasta do campo do desejo.

Esse espaço “entre”, já indício de algo da ordem do inconsciente, é marcado por esse espaço vazio, ou seja, marcado por uma falta. A falta permeia o cerne da operação subjetiva, pois, sem a mesma, não há espaço possível para constituição do sujeito. Na alienação, nos remete Fink (1995/1998), o termo lógico que traduz essa falta é *ou/ou*. Ou falta ao sujeito, ou falta ao Outro. A submissão do sujeito é a assunção de uma falta para preservar a integridade do Outro, ou uma escolha forçada, pois não haveria outra opção que não a de perder essa batalha com o Outro potente. Na separação, o termo que se aplica é *nem/nem*, nem um, nem outro possuem a completude. Ou seja, o Outro enquanto desejante revela sua incompletude. Quando se trata de uma Máquina inteligente, porém, não há espaço para o desejo. Dessa forma, a Inteligência artificial não tem um furo aparente, pois ela é completa. Se ela é tomada como Outro, já que essa figura parece encarnar nos mais diversos espaços, como seria possível o sujeito sair da disputa que marca a alienação? Se não há saída dessa etapa, o sujeito está fadado a ficar enclausurado, sem outros caminhos possíveis?

### **Prisioneiros voluntários**

A partir do momento em que a tecnologia se liberta da simulação do corpo, quando ela pode transcender sua função de aprimoramento da técnica de um labor mecânico e passa a fazer a simulação do pensamento e das funções do psiquismo, nos vemos enfim diante de um imbróglio. A Máquina hoje, reconhecida na sua manifestação mais avançada,

a da Inteligência artificial, faz as vezes de um Outro que possui todas as respostas. A simulação do humano para além de uma ação mecânica isolada, a simulação daquilo que haveria de ser mais íntimo e idiosincrático da nossa espécie, alimenta uma fantasia em torno da máquina inteligente como um novo Deus, mais justo, mais eficiente, mais acessível. Se instaura, doravante, o que Han (2014/2018) intitula por *dataísmo* na era digital.

Para Han (2014/2018), o *dataísmo* seria como um segundo Iluminismo. Se no primeiro a estatística era compreendida como o caminho para o esclarecimento, fundamentando em números, no segundo, vemos o imperativo de que “tudo deve se tornar dados e informação” (p.80) aprofundar a aposta da quantificação como a via régia de acesso à verdade, sendo ainda imprescindível uma certa transparência ao processo: ou seja, todo o dado e informação deve estar disponível e acessível a todo e qualquer instante. Dessa forma, os *big data*, os imensos bancos de dados que alimentam os algoritmos da máquina inteligente, “devem libertar o conhecimento da arbitrariedade subjetiva” (idem), iluminando mesmo os cantos mais profundos e obscuros da nossa mente com complexos cálculos preditivos. No primeiro Iluminismo, o meio para o esclarecimento era a razão e, em seu nome, “foram suprimidos a imaginação, a corporalidade e o desejo” (p.81), e Han não percebe uma diminuição desses sacrifícios no *dataísmo*, prevendo que, para além da mesma supressão da criatividade, do corpo e do desejo, cobra-se ainda mais: toda linguagem se torna esvaziada de seu sentido, pois os dados, numéricos, são aditivos e não contam nada em termos narrativos.

Um exemplo prático dessa devoção aos dados, apresentado por Han (2014/2018), é a quantificação do eu, ou o *quantified self*. Através da coleta de dados que produzimos nos nossos dispositivos, como por exemplo a nossa frequência cardíaca, a quantidade de passos que damos ao longo do dia, *etc.*, temos a ilusão de que estamos desbravando e compreendendo os mistérios do nosso corpo, quando no fim estamos apenas adicionando números que não fazem qualquer sentido isolado e que acabam por operar uma exaltação

das noções de desempenho e eficiência. Fica evidente que “a crença na mensurabilidade e na quantificabilidade da vida domina toda a era digital” (p.83). A exaltação do desempenho gera uma espécie de coerção voluntária, na qual o funcionamento do corpo e da mente deve ser otimizado “através da autoaferição e do autocontrole” (p.84). Para além disso, passa despercebido que, nesse acúmulo de dados, estamos alimentando os bancos de dados digitais com todas as informações sobre nós – sejam nossos hábitos de pesquisa, nossos cliques, nossa rotina de exercícios e a forma como nosso coração bate durante uma noite de sonhos inquietos. Ao nos rodearmos cada vez mais de dispositivos inteligentes, estamos os rodeando de pequenos espiões automáticos que deduram os mínimos detalhes da nossa rotina de forma sistemática e automatizada.

Essa coleta talvez fosse inofensiva por si só, mas acontece que “os dados pessoais são completamente monetarizados e comercializados” (Han, 2014/2018, p. 90). Uma pessoa hoje, para Han, não passa de um pacote de dados que pode ser comercialmente explorado. Estão todos sendo vigiados e registrados por essas máquinas em todos os lugares, seja dentro ou fora de casa. A vigilância panóptica possível na era digital é fundamental para a coerção à ditadura do capital, mas Han ainda ressalta um aspecto interessante: o sujeito neoliberal favorece, até mesmo ratifica, essa vigilância, ao voluntariamente se enclausurar nesse sistema, na expectativa de estar praticando um ato de liberdade. A submissão voluntária à esses termos, no entanto, é a manifestação dos últimos estágios do desenvolvimento do capitalismo, que para Prado (1998) está escancarado no discurso neoliberal e nem sequer se dá ao trabalho de se mascarar, pois não existe nada que possa freá-lo. Tanto que, para o autor, o cultural é coextensivo à economia no capitalismo tardio, ou seja, todo discurso é, enfim, cooptado pela dimensão do capital.

Nos lembramos com Costa (2019) de que as margens das nossas representações delimitam o que fica dentro ou fora do discurso civilizado, da cultura, sendo essa distinção fundamental na constituição do eu, que já vimos estar intimamente relacionada com essa

dinâmica interior vs exterior. O que resta dentro do discurso civilizado é aquilo que é da ordem do disponível, aquilo que pode ser identificável ou se transformar em imagem, enquanto aquilo que fica de fora é da ordem do impossível, do que escapa e deve permanecer de fora da imagem do eu. Na sobreposição entre capital e cultura, o que se torna a norma, ou seja, aquilo que se sustenta enquanto uma representação possível e imaginária do eu, é um sujeito coadunado com a proliferação do próprio capital. Para Han (2014/2018), enfim, o capital explora a aparente liberdade do sujeito para multiplicar-se, sendo portanto o sujeito neoliberal nada mais do que o órgão genital do gozo capital, um instrumento, um objeto mais do que um sujeito em si, ao menos para os termos psicanalíticos.

Aqui nos reencontramos de forma curiosa com a lógica da alienação/separação. A alienação é uma clausura do sujeito dentro dos termos do Outro e a separação é uma busca fora das margens por um terceiro termo que falta à relação. Se ao Outro não falta, não há criação, não há nada fora. Ao pensarmos na máquina enquanto inteligência artificial, fica em evidência a dimensão da inteligência, que para Han (2014/2018) significa tão somente a capacidade de melhor escolher entre as opções disponíveis, ou seja, algo que mantém o sujeito dentro daquilo que é fornecido pelo Outro, e, portanto, conforma uma subjetividade que “não é completamente livre, na medida em que está presa em um entre determinado pelo sistema” (p.114). Agora, é importante ressaltar que não é a inteligência artificial em si que explora o sujeito, sendo ela tão somente uma ferramenta que facilita esse tipo especial de exploração do sistema neoliberal, talvez por conta do seu semblante de Outro. Fica inacessível qualquer coisa de fora, o para além da margem do discurso da cultura – que vimos se tratar atualmente do discurso do capital. No que tange à sociedade neoliberal, escolher entre as opções disponíveis é decidir se vamos para a força de verde ou de amarelo, o sujeito resta alienado e somente alienado, mesmo jurando ser livre.

### **Tudo posso naquele que me fortalece**

O sujeito jura ser livre pois acredita já não estar submetido às coerções sociais impostas pelos outros, na medida em que o capitalismo industrial se transformou em neoliberalismo (Han, 2014/2018), marcado por modos de produção não-materiais. Essa mutação não altera radicalmente a estrutura do capitalismo tanto quanto revela seu caráter alucinatório de submissão ao capital, e a era digital acaba por reforçar a desincorporação do mundo e, com isso, alimentar a ilusão de que não existe uma restrição imposta ao sujeito no caminho da satisfação dos seus desejos. Se deve escolher entre as opções fornecidas pelo Outro e à esse Outro nada falta, portanto o Outro nos oferece tudo. Conclusão lógica: tudo posso nesse Outro que me fortalece.

A submissão aos termos do Outro, essa escolha forçada entre o ser e o sentido que Lacan (1964/2008) nos apresenta, aprisiona o sujeito no discurso do Outro. Se o Outro não pode ser furado, ou sequer percebido como faltante, não existe saída dessa posição alienada. Posição ambígua entre o desconforto da submissão, de ser utensílio do gozo do Outro, e o conforto da sustentação de uma ilusão de tudo poder. Ao capitalismo é extremamente interessante a manutenção do sujeito nesse lugar, a coerção aos termos do capital passa a ser feita de maneira interna pelo próprio sujeito, não havendo mais uma necessidade de criar uma força externa opressiva e conformadora do sujeito ao seu lugar de proletariado (Han, 2014/2018).

Para Prado (1998), a pós-modernidade não traz uma ordem social nova<sup>7</sup>, mas apenas produz pessoas capazes de funcionar, ou parecer funcionar, em um sistema socioeconômico muito peculiar. No que tange às produções culturais, para o autor, “a produção estética hoje está integrada à produção de mercadorias em um ritmo desvairado da

---

<sup>7</sup> A nomenclatura pós-modernidade inclusive pode ser posta em questão a partir disso, tendo sido preferida a utilização do termo hipermodernidade para caracterizar essa não passagem de um estado para um outro diferente, mas sim uma intensificação do que estava em jogo na modernidade – noção retirada da leitura de Aubert (2006/2014)

economia voltada para a produção de novidades" (p.42). O ritmo desvairado favorece uma saturação do sujeito por imagens, o que configura uma das marcas desse período para Prado, e produz uma alteração na disposição tanto desse sujeito quanto do objeto. Diante do excesso de imagens e de ofertas, se favorece um apetite consumidor onde o objeto de desejo se torna um objeto de consumo viciante e viciado, e que introduz ao sujeito um novo tipo de matiz emocional que substitui a "alienação pela fragmentação" (p.44). Ou seja, se antes pensamos na alienação como uma etapa do processo de constituição do sujeito dividido, seu enclausuramento sem fim diante de um Outro que oferece ininterruptamente, transforma o sujeito dividido em um sujeito fragmentado.

Retomando Prado (1998), essa fragmentação implicaria a morte do próprio sujeito, não no sentido de produzir uma psicose, mas como algo que traz consigo o fim da pinçelada individual – a liberação do ego do encargo de se sentir – não que esteja de fato destituído de sentimento, mas que o sentimento ou suas intensidades são impessoais e passam a ser dominadas por uma euforia. Essa noção coaduna com a apresentação de Aubert (2006/2014) do que ela intitula indivíduo hipermoderno, marcado por uma aceleração tal da experiência emocional, que o tempo do sentimento se fazer sentido não transcorre, relegando-o ao espaço da sensação mais do que de um afeto. Privado desse tempo, a relação do sujeito com seu afeto se torna infantilizada no sentido de se tornar mais espelhada e reativa. Faz parte, para a autora, dos efeitos típicos da hipermodernidade, onde a erosão das instituições sociais que armavam uma estrutura para sustentar o tecido social que, por sua vez, amparava a constituição do indivíduo, que se vê agora isolado em um processo de hiperindividualização.

Com o tempo abreviado para fermentar as sensações em afetos, o sujeito hiperindividualizado se vê alijado do tecido social, do mundo e cada vez mais enclausurado na esfera digital. Para Han (2022b), "a tonalidade afetiva não é um estado subjetivo que influencia o mundo objetivo" (p.40), ela é o próprio mundo em si. Tanto que à inteligência artificial não possui essa tonalidade "afetivo-analógica" (idem), e, portanto, ela não pensa

em si mesma, pois a afetividade “é essencial para o pensamento humano” (idem). A digitalização faz, no entanto, “o outro desaparecer como mirada” (p.25). A ausência do outro e a distância do mundo social vinculada a esse desaparecimento enclausura na esfera individual um sujeito que se vê cada vez mais dependente de um Outro que pode oferecer todas as respostas. Aqui vemos se estabelecer, segundo Aubert (2006/2014), um ímpeto na condução ao risco, comportamentos extremos que podem ir desde a auto-cobrança excessiva ao abuso de substâncias, levando o sujeito ao limite.

O ímpeto dos comportamentos extremos são a busca de um limite, de um furo, que possa garantir alguma separação do Outro alienante, no intuito de garantir algum sentido para si, ou algum sentido em absoluto. Contudo, vimos que o movimento do sujeito dividido é ambivalente, pois, na mesma medida em que ele busca esse limite, ele reinveste na imagem narcísica, refletida desse Outro, de tudo poder. Na etapa que nos encontramos do capitalismo, Prado (1998) sugere que “esse Outro não pode ser entendido sem pensarmos na mídia globalizada e no fluxo total dos monitores.” (p.51). O meio digital, por não apresentar de forma óbvia um limite físico, parece ser infinito, e aí se monta a ilusão de que, de fato, tudo se torna possível. Para Aubert (2006/2014), se trata afinal de um processo constante de abertura que gera uma “sede infinita” (p.28). É nesse ponto em que o sujeito fragmentado interessa ao discurso capitalista, pois sedento de tudo o tempo todo, ele se sustenta na posição de consumidor, confundindo seu desejo com o apetite devorador do capital.

### **Tecnologia de consumo**

O consumo no capitalismo serve ao interesse da reprodução do capital. Nesse sentido, vemos a engrenagem da produção no capitalismo pressionar para o desaparecimento das coisas que duram, focando na descartabilidade uma maneira de sustentar a indústria de produção incessante e, mais significativamente, o lucro envolvido nesse processo. O mercado de utensílios tecnológicos é exemplar para esse objetivo, pois

um dispositivo tem uma vida útil curta e logo se torna obsoleto, permitindo àqueles mais ligados ao afã das novidades a troca de seus aparelhos pelo menos uma vez a cada ano. Para Anzieu (2006), a valorização excessiva dos objetos fabricados e dos meios de comunicação em massa em nossa sociedade, leva a “entender que todos os desejos podem ser satisfeitos” (p.279), o que por sua vez implica na produção de personalidades débeis.

Se o indivíduo se constitui em um espelhamento com o universo do digital, Aubert (2006/2014) vê como efeito uma menor disposição de se investir em uma identidade estável e duradoura, o que acarreta na produção de personalidades e identificações em série, a depender do contexto, ou tribo, que a pessoa frequenta. Com a internet e as redes sociais, a quantidade de tribos disponíveis aumenta exponencialmente, o que permite a invenção de uma espécie de super-ser digital, que no fim é apenas uma forma de escapar da consciência do indivíduo de que não poderia ser mais do que si-mesmo. Seria a construção de uma imagem de si hiperpotente para fazer um contraponto de um si-mesmo que, segundo Freud (1927/2014), precisa renunciar à satisfação de seus desejos para fazer parte da cultura e da civilização. A frustração ligada à essa renúncia o leva a postular que todo homem seria um inimigo virtual da cultura, sendo a ilusão da satisfação total, portanto, uma forma de controle social e apaziguamento da revolta subjetiva diante do *status quo*.

Até mesmo a revolta do sujeito contra o sistema é minada no discurso neoliberal, pois, segundo Han (2014/2018), a promessa neoliberal é de que tudo está disponível e, portanto, toda satisfação é possível, o que implica que qualquer tipo de frustração no caminho para satisfação total é inteiramente culpa do indivíduo e jamais uma sequela, ou propriamente um projeto do sistema. A impossibilidade de se satisfazer, seguindo esses termos, é um fracasso pessoal que poderia ser sanado com a posse do objeto correto. Nessa lógica, o *smartphone* é especialmente influente na manutenção dessa ilusão, reforçando, para Han (2022b), o autocentramento. Afinal, esse dispositivo permite que o mundo todo esteja na palma da mão, aparecendo ao usuário “no brilho digital da

disponibilidade total" (p.24). Para Han, o *smartphone* "é *smart* porque tira o caráter de resistência da realidade" (p.26).

Nesse ponto, Prado e Han parecem estar em uníssono. Se para Prado (1998), no capitalismo, vemos a cultura se tornar uma co-extensão da economia, Han (2022b) nos diz que "a diferença entre cultura e comércio está desaparecendo a olhos vistos" (p.21), sendo que um dos efeitos é a transformação de tudo em mercadoria. Ele ainda segue afirmado que o dedo que interage com o *smartphone* é um dedo consumista, que toca um dispositivo que é mais do que simples ferramenta, mas um objeto tal que produz o mundo enquanto imagem para um usuário que se torna consumidor e, porventura, consumido também pelo dispositivo. Até mesmo as palavras, para Tiburi (2017), se tornam hoje um produto a ser vendido, pois tudo "o que vale pode ser transformado em mercadoria" (p.88). Na mesma lógica das personalidades débeis ou em série, ela sugere que a palavra se produz hoje de forma mecânica e excessiva à ponto de promover "imaginários industriais produzidos industrialmente" (p.91).

Produzidos em massa nos planos infinitos do universo digital, palavras e discursos se tornam objetos como outros quaisquer no sistema do capital. Para Han (2014/2018), nos tornamos consumidores de palavras e discursos que são fornecidos e formatados com o intuito de serem consumidas como um produto. Os modelos capitalistas e neoliberais são especialmente difundidos nas redes sociais, que são os meios de comunicação em massa dominantes nos dias de hoje. Nesse espaço virtual, amplo e que funciona a qualquer hora, o sujeito encontra a todo instante e consome o discurso que o assujeita ao sistema neoliberal. Seguindo a lógica do pensamento computacional, são fórmulas simplificadas para resolver problemas complexos. Na sua abreviação temporal, um *post* com 5 passos para se tornar um investidor de sucesso, por exemplo, produz uma sensação de que o cumprimento de poucas etapas é suficiente para transformar um trabalhador explorado em um livre detentor de capital. É a ilusão de que o sujeito pode se tornar um Outro, que existe uma via possível para ser total.

## O sujeito iludido é um sujeito explorável

Na sua ilusão de tudo poder, ilusão essa referendada pelo discurso neoliberal e produzida em massa nos meios de comunicação digitais, o sujeito deixa de notar seu assujeitamento à ditadura do capital e desconhece seu papel enquanto trabalhador digital não remunerado. Os dados são coletados de todas as partes, tanto do nosso uso pessoal de dispositivos inteligentes quanto no ambiente de trabalho e nas ruas através de equipamentos de vigilância alimentados pela inteligência artificial. Coeckelbergh (2020) ressalta que geralmente as pessoas não estão cientes de que seus dados estão sendo coletados a todo instante e, ainda, que esses dados podem ser coletados em um espaço e utilizados em outro. Por mais que existam acordos de privacidade na coleta e utilização dos dados, os usuários raramente sabem o que acontece com seus dados após eles serem coletados – quando por exemplo uma companhia vende os dados de seus usuários para uma outra, como no famoso caso da *Cambridge Analytica* e do *Facebook* na polêmica eleição de 2016 nos Estados Unidos. Além disso, os usuários são coagidos a aceitar essa coleta se quiserem fazer uso das funções ditas inteligentes dos dispositivos e redes que elas utilizam.

Coeckelbergh (2020) aponta para o fato de que a inteligência artificial é utilizada para manipular “o que compramos, que notícias acompanhamos, quais opiniões são confiáveis e assim por diante” (p.99), o que pode favorecer um contexto de exploração. Nas redes sociais que utilizamos, corremos o risco de sermos mão de obra não remunerada e explorada na produção voluntária de dados que alimentam essa IA que tem por trás uma empresa em um contexto capitalista. Para o autor, a exploração do consumidor é a forma de dominação exercida dentro de uma sociedade dita livre, podendo produzir, mesmo em um sistema democrático, “novas formas de manipulação, vigilância e totalitarismo” (p.100) através do uso da IA. Esse novo totalitarismo é mais eficiente pois seria velado, interferindo

na economia de modo que não se percebe a evidência do controle social e transforma o ser humano em “gado de *smartphones* sendo ordenhado por nossos dados” (idem). O autor não resume esse risco de exploração apenas ao usuário que pode ser influenciado e manipulado por essa ferramenta que parece atacar a capacidade de pensamento crítico do ser humano, mas também critica um sistema de exploração da força de trabalho humana nos bastidores desses dispositivos, “todos em serviço do acúmulo de capital por muito poucos indivíduos” (p.102).

Focando, no entanto, na dimensão do usuário que é produtor de dados, é complicado afirmar que ainda é possível sustentar um direito à privacidade na era digital, ou seja, um direito a não ter seus dados pessoais coletados. Isso pois, segundo Han (2018), um dos efeitos da era digital é justamente a suspensão do espaço privado. O sujeito sempre conectado é um sujeito privado da sua privacidade, exposto sempre à esfera pública, seja voluntariamente produzindo postagens para a rede social, ou constantemente sendo vigiado e tendo seus dados coletados pela inteligência artificial presente em dispositivos que esse usuário sequer imagina. Coeckelbergh (2020) ainda levanta a questão de que as teorias de exploração e privacidade na coleta de dados pela IA costumam pressupor que o usuário é um “humano autônomo e relativamente jovem, saudável e portador de todas suas capacidades mentais” (p.102), tendo, teoricamente, senso crítico afiado para navegar pelas ilusões do mundo digital, quando, na verdade, no mundo real existe uma boa parcela de usuários mais vulneráveis do que outros à manipulação, como por exemplo crianças e idosos. O autor usa como exemplo a interação de crianças com bonecas hipertecnológicas dotadas de interface gerada por IA que coletam uma enorme quantidade de dados sobre a criança que brinca e seus pais, sem que ela saiba ou tenha a capacidade autônoma de autorizar essa coleta. Dessa forma, o fantasma do totalitarismo retorna, “não na forma das histórias de ficção científica e de pesadelos datados do pós-guerra, mas sim na forma da tecnologia de consumo que já disponível no mercado” (p.103).

Com o avanço das tecnologias geradas por IA, se torna ainda mais delicada a situação, na medida em que a ilusão parece ser cada vez mais difícil de se distinguir da realidade. Ao produzir vídeos falsos cada vez mais refinados, por exemplo, nos vemos em um mundo onde não é mais evidente “o que é verdadeiro ou falso, onde fatos e ficção se misturam” (Coeckelbergh, 2020, p. 103). É claro que a manipulação de informações e a exploração de pessoas já existiam antes, mas com essas ferramentas vemos, para Coeckelbergh (2020), um aumento significativo na intensidade disso. Para o autor, “parecem haver mais oportunidades para manipulação” (p.103), o que claramente beneficia o totalitarismo que se alimenta da desinformação e confusão acerca da verdade. O uso excessivo da tecnologia nos faz “esperar mais da tecnologia e menos um dos outros” (p.105), erodindo o tecido social dessa forma e ratificando o isolamento narcísico do sujeito, hiperindividualizado.

### **Ordem do caos capitalista**

O sujeito para o capitalismo deve se tornar mais um em uma série infinita de números que adicionam à matemática do lucro. Para tal, a erosão da estrutura social parece contribuir em lançar o indivíduo à sua própria sorte, emaranhado em um oceano de ilusões de tudo poder, assujeitando-se à uma lógica que parece lhe ser conveniente, mas que no fim sempre opera a favor da engrenagem do capitalismo. Nesse âmbito, Adorno (2024) questiona de forma muito interessante a tese sociológica de que o decaimento da ordem religiosa como base estrutural do tecido social tenha lançado o ser humano em um caos aleatório que impulsionou a construção de um ser humano individualista, pleno em suas capacidades racionais, como implica a visão moderna, já tratada no segundo capítulo dessa tese. Para ele, a ordem religiosa marcaria o último resquício da sociedade pré-capitalista, mas a falta de estrutura social não se confirma na medida em que todo o sistema cultural no capitalismo é regido com uma harmonia exemplar entre suas esferas. Toda produção da

cultura na sociedade moderna celebra o ritmo e os ideais do capitalismo e “representam a pura racionalidade sem sentido [...] que já tendia à livre-iniciativa desenfreada” (p.7).

Portanto, a projeção de um “indivíduo como ser independente, submetem-no ainda mais radicalmente à sua antítese, o poder total do capital” (p.8).

Seguindo a compreensão de Han (2014/2018) de que passamos da era do capitalismo industrial para a era do capitalismo da informação, se tratando de uma evolução e não de uma mudança, vemos que as estruturas de assujeitamento montadas na lógica da produção industrial seguem de forma mais capilarizada, eficiente e sutil na era da informação. Wu (2012) está de acordo que vivemos em uma sociedade baseada na informação, desde antes da era digital. Mas a partir dessa revolução tecnológica ele propõe que “nossa futuro [...] deverá intensificar a realidade presente: uma dependência cada vez maior” (p.8) das informações para qualquer tipo de questão, referente à vida e ao trabalho, estando toda informação vinculada à uma só rede que é a internet. Na tendência que Adorno também percebe em seu texto, Wu alega que existe um padrão de controle das indústrias de comunicação que, ou são geridas pelo estado, que promete um regime organizado e eficiente que monopoliza a tecnologia e o fluxo de informações, ou, quando a “mão invisível do mercado acena com um grande magnata” (p.13), se estabelece o mesmo domínio, só que privado, sobre esse fluxo que “define a nota básica do nosso tempo” (p.15).

O controle do fluxo de informações é uma forma de controle das margens da cultura que definem o palco no qual o eu será constituído. Para Adorno (2024), a indústria de produção cultural serve ao controle da consciência do indivíduo, algo que se percebe pelas cifras envolvidas, por exemplo, nas indústrias do entretenimento, o que apaga qualquer ilusão da necessidade social ou artística de seus produtos. Tal como a indústria farmacêutica, que cria uma demanda a partir do produto que desenvolveu, a indústria cultural no capitalismo cria um produto estandardizado para sanar uma necessidade do mercado que é compreendida como sendo sempre igual. Adorno ainda aponta que, mesmo distinções estéticas, como de um filme comercial ou um filme mais *cult*, “não são tão

fundadas na realidade, quanto, antes, servem para classificar e organizar os consumidores a fim de padroniza-los" (p.11). Assim, algum tipo de produto é previsto para qualquer um, sem chance para escapar da lógica de consumo, e a oferta de diferentes qualidades de produtos serve apenas à quantificação mais completa" (idem) e previsão dos comportamentos ditos espontâneos para fins de propaganda e manutenção da ilusão de escolha.

A escolha é não mais que uma formalidade, na medida em que todos os produtos são idênticos entre si, ao menos na visão de Adorno (2024). Em 1947 ele já não via grande distinção entre um veículo *Chrysler* e um *General Motors*, falta de diferença essa que se agrava ao longo desses 80 anos que se passaram. As montadoras de carro usam a mesma base de um veículo para a produção de x modelos diferentes, o que no fim das contas diminui ainda mais qualquer distinção possível entre um produto e outro. Se pensarmos no *smartphone* a partir de sua materialidade, Han (2022b) também denuncia a semelhança entre todos os modelos, são pequenos retângulos escuros com uma tela lisa e plana. Doravante, essa planificação dos mecanismos de produção, banhadas no ouro do avanço técnico e tecnológico, favorecem uma uniformidade, uma tendência que "transforma-se na intencionalidade astuta da própria indústria" (Adorno, 2024, p. 13).

No âmbito do capitalismo industrial, que vê sua indústria fundamentada no usuário digital como produtor e consumidor de dados virtuais, a imposição à criação de conteúdo germina uma espécie de ditadura do mesmo. Para Han (2014/2018), "a comunicação atinge sua velocidade máxima onde o Mesmo reage ao Mesmo" (p.111), sendo que a verdadeira diferença impõe um obstáculo à eficiência máxima da comunicação. Alimentados pelo *big data*, que realizam uma mineração gigantesca de tendências de navegação e de consumo de conteúdos, os algoritmos geram uma experiência dita personalizada de interação com nossos dispositivos tecnológicos seguindo a lógica de uma fidelização de cliente: se o dispositivo nos fornece cada vez mais, e de forma mais rápida e precisa, aquilo do que gostamos, mais tempo ficaremos conectados aos dispositivos e mais satisfação vamos

sentir. É uma manipulação escrachada revestida de uma forma de agrado e conveniência para a experiência do usuário.

Se trata de uma tentativa de anulação da diferença que serve, portanto, ao propósito da eficiência da reprodução do capital, que vê na estandardização um meio profícuo para sua proliferação. A estrutura capitalista se beneficia especificamente da sensação constante de urgência e de caos, aproveitando as diversas crises que acompanham a sociedade para explorar economicamente e fomentar a reprodução do próprio capital. Assim, estandardizar o sujeito, submeter a produção de suas identidades à ilusão de uma escolha, é uma forma da inseri-lo sempre em uma série matemática, algorítmica, propensa à exploração. Estamos todos a bordo do expresso capitalista, rumo à destruição de nós mesmos. Nesse ponto, surge a questão de que forma a psicanálise pode, enfim, contribuir para fazer uma contraposição à força desse trem aparentemente desgovernado que, no entanto, jamais se perdeu dos seus próprios trilhos.

### **É impossível anular a diferença**

O momento digital que vivemos apresenta uma ilusão de que não existem fronteiras, ou barreiras que possam impedir a plena satisfação de todos os nossos desejos, que não existe limite para nosso pleno conhecimento do mundo, pois toda informação está disponível na ponta de nossos dedos. Se trata de uma ilusão pois não estamos verdadeiramente livres das duas muralhas do impossível entre as quais se faz o caminho do sujeito para a psicanálise: o sexo e a morte (A. Costa, 2019; Lacan, 1964/2008). Em suma, a sexuação implica que não somos autossuficientes, a morte implica que não somos eternos. São dois limites bastante palpáveis e nada flexíveis. O seu peso é tamanho que somos levados a constituir uma instância psíquica para nos proteger dessa mesma realidade, instância essa que confia na ilusão de que quanto mais ela conhecer, mais ela

souber, mais eterna e independente ela se torna – o eu. O eu é em si uma simulação imaginária de um sujeito, que por sua vez é uma metonímia do ser.

O eu tem claramente um fator protetivo para a pessoa. A coesão que ele permite, por mais que seja ilusória, serve como ponto de referência para a expressão tanto dessa imagem de si quanto dos níveis mais profundos da experiência subjetiva, sendo o próprio palco no qual o inconsciente pode irromper. Para Freud (1914/2010), no entanto, a libido com concentração narcísica pode acabar por retirar o sujeito da vida, no sentido de uma recusa à realidade e uma reclusão generalizada do eu em suas ilusões de completude. A psicanálise estaria em posição favorável para compreender e aceitar sua insuficiência, pois a própria noção do inconsciente já impede uma totalidade ao eu consciente.

Essa não totalidade inerente é uma forma de dizer que a diferença está no cerne da constituição do sujeito. O próprio imaginário, diante do qual o eu se constitui enquanto um protótipo da sua função, já é marcado por uma diferença fundamental entre eu e não-eu, que vê no processo de identificação uma tentativa de suspensão da diferença que serve como motriz da sua própria função. Para Lacan (Lacan, 1953–1954/2009b, 1953–1954/2009a), é a entrada do simbólico que realiza a autorização da diferença, ou talvez operacionalize a função da diferença, permitindo ao sujeito que ele possa existir a partir dela e não se ver forçado pelo maniqueísmo polarizado de um registro imaginário isolado a suprimir isso que não é o mesmo, ou seja, sair da angustiante disputa pela sobrevivência do eu diante do não-eu e se estabelecer enquanto um sujeito dividido.

Introduz-se, portanto, uma função metafórica na qual a imagem do eu é como eu mesmo, mas do lado de fora – algo que é idêntico ao sujeito, mas não igual. A imagem idêntica do eu esconde um furo que determina um ponto que nunca poderá passar pela especularização e também não está sujeito à simbolização (Paiva, 2020). Esse ponto que sempre falta é um resto irredutível do real que marca justamente o (-1) do sujeito trabalhado por Lacan (1960/1998). Por se tratar de um, mesmo que negativo, não podemos pensar nesse ponto como algo passível de metáfora, que por excelência pressupõe dois, isso (S1)

é como aquilo (S2), o que implica um ponto de singularidade, tal como a de um buraco negro – que tem, em seu centro, a concentração de toda sua matéria que gera a força gravitacional que chega a distorcer o campo ao seu redor.

Esse ponto remete à figura topológica do *cross-cap*, que para Costa (2015) apresenta a questão fundamental da psicanálise, a saber, da continuidade entre dentro e fora. Nessa figura, a orientação dentro-fora só se faz possível por conta de um ponto que faz uma sobreposição sobre si mesmo, chamado de ponto de autointersecção infinita. Esse ponto, para o autor, permite a passagem do interior para o exterior, que acontece, no entanto, sem haver uma mudança de lado, topologicamente falando. Essa figura permite vislumbrar o ponto exato em que o fenômeno de torção se dá, diferente da banda de *Moëbius*, em que o círculo interior se torna o exterior em um ponto imperceptível. Nesse ponto de singularidade, irredutível, a diferença parece ser suspensa pois não apresenta os dois termos de uma metáfora ou da identificação. Dessa forma, podemos pensar que o sujeito não pode ser idêntico a si mesmo, pois é dividido e marcado pela diferença, mas que no espaço de sua singularidade, e somente nele, pode ser igual a si mesmo.

Temos, portanto, três camadas na concepção do ser humano para a psicanálise lacaniana, o eu, o sujeito e esse ponto de singularidade que constitui um núcleo inacessível que será intitulado de *falasser* – pois a dimensão do ser está definitivamente perdida. O dispositivo da clínica psicanalítica, portanto, é uma forma de promover uma saída da camada puramente imaginária e narcísica do eu, que, apesar de ter seu valor e sua função, vimos ao longo do texto estar inundada de armadilhas que muitas vezes podem favorecer uma dimensão de exploração e assujeitamento do ser humano. Veremos, a seguir, como a tecnologia psicanalítica opera seus efeitos.

## **Tecnologia psicanalítica**

O discurso psicanalítico convida o sujeito a assumir uma posição narrativa. Contudo, para Puchner (2017), “os seres humanos fazem narrações orais desde que aprenderam a se comunicar por meio de sons simbólicos” (p.53), ou seja, a posição narrativa não é um índice do resultado de uma análise tanto quanto seu ponto de partida. O sujeito chega com uma história pronta, que não podemos dizer, em absoluto, que seja definitiva. Essa narrativa inicial é construída a partir de fragmentos de memória e relatos de terceiros, impressões incompreensíveis e construções fantasísticas, sendo que o sujeito “faz com suas memórias um trabalho semelhante ao do sonho: após um vislumbre das imagens, há a tentativa de construí-las seguindo uma narrativa relativamente lógica” (Paiva, 2020, p. 43). Essa narrativa lógica visa responder à expectativa do eu de se apresentar enquanto uma forma completa e absoluta.

Se a história do sujeito é constituída assim como o sonho, sabemos que é impossível chegar a uma decifração total de seu conteúdo, pois sempre haverá um resto inapreensível, indizível e insistente. É esse resto que o analista busca ouvir para permitir que a questão desse sujeito se enuncie para além daquilo que foi pactuado pelo sujeito do enunciado. A preocupação do analista, portanto, não é simplesmente ler o texto apresentado inicialmente pelo sujeito, mas “descobrir os processos, o trabalho onírico, através do qual o texto foi produzido” (Eagleton, 1985/2006, p. 273). O que guia essa escuta, para Eagleton (1985/2006), são os trechos sintomáticos, as “deformações, ambiguidades, omissões e elisões” (idem) presentes no texto. A partir dos trechos sintomáticos abrimos a compreensão de uma camada subtextual que permite vislumbrar o modo de funcionamento do sujeito/texto.

Destarte essa obra visa ser agradável, tanto para o eu quanto para o Outro, na medida em que ali se aplicam as defesas conscientes ao conteúdo inaceitável do inconsciente. A narrativa que primeiro constitui o eu se mantém na lógica da alienação ao Outro e clama pelo sentido que esse pode lhe oferecer. Contudo, o sujeito busca uma análise pois algo em sua vida fracassa, falha. De certa forma, é como se a narrativa que

construiu ao redor do seu sintoma perdesse sua eficácia e assim ele busca alguém que possa restituir o sentido do seu sintoma para que sua construção continue operante. Freud (1917/2014) define que o sintoma se forma a partir de uma regressão da libido em busca de uma satisfação que o sujeito acredita ter obtido em um momento anterior da sua vida, geralmente nos pontos de fixação de sua sexualidade infantil.

Essa satisfação pode ser, no entanto, tanto lembrada quanto apenas imaginada pelo sujeito – se vinculando a uma construção fatasística que, para Freud (1917/2014), permite ao eu um caminho livre para obter uma satisfação que não seria permitida na realidade através do seu sintoma, mas uma satisfação deformada e, por isso, parcial e repetitiva. De acordo com Mieli (2016), a repetição “demanda sempre algo novo para tentar reencontrar aquilo que existiu” (p.40), é um movimento fadado ao fracasso ou no máximo a um sucesso parcial, capenga, e, consequentemente, a um recomeço. Ela completa que isso “implica a repetição de uma diferença, implica uma nova inscrição, ela é uma parte que estrutura o sujeito” (idem). O sujeito resiste em abrir mão do seu sintoma por conta dessa satisfação que ele gera, mesmo que precária.

O resultado disso é que os caminhos que ele busca para sua satisfação estão viciados e são taxativos e repetitivos, por isso podemos falar de um empobrecimento desse sujeito. Segundo Ocariz (2003), o sujeito sofre por “estar amarrado a uma história fantasmática-mítica” (p.143), sendo que o trabalho analítico é voltado para permitir ao sujeito uma nova criação diante disso. Essa tarefa é árdua e repleta de sofrimento em si, pois implica não só a perda de uma satisfação já estabelecida, mas também a tarefa de rearranjar sua economia libidinal diante da perda de sentido da sua narrativa imaginária, que no entanto “poderá ser reconstruída ou construída, possibilitando que o sujeito mude de lugar” (idem). Sem alterar sua posição, o sujeito, ao menos o neurótico, está fadado a realizar sempre a mesma obra, se repetir no mesmo fracasso.

Dante da esfera digital, podemos reconhecer um processo de padronização dessas narrativas, reduzindo o sujeito a um conjunto de números ou dados, impondo-lhe

uma experiência cada vez mais vinculada ao mesmo, modelos viralizados nas redes que agregam ao pensamento de identificação entre o ser humano e a máquina. A ilusão de que tudo é computável favorece uma perda da capacidade de lidar com os aspectos da vida não quantificáveis, aquilo que escapa à conta, que não se transforma em dado. Perde-se a capacidade de produzir metáforas que nos auxiliam não só a compreender o mundo como a existir nele.

Mas é justamente no ponto em que essa narrativa sempre falha que a escuta psicanalítica visa incidir. É numa passagem do sintoma ao *sinthome*, que Quinet (2016) descreve como a busca por aquilo que é da ordem do real no sintoma, marcado pela *lalíngua*, configurando assim uma saída do que é do âmbito do universal da linguagem para o singular da língua do sujeito. A linguagem seria genérica pois “suas regras e leis são universais” (p.245), enquanto a forma particular pela qual o sujeito se constitui em relação à e através dessas regras, ou seja, sua singularidade, deveria ser aquilo que encontramos no final de uma análise. Não se trata da subtração do sujeito do universo da linguagem, pois a psicanálise opera a partir dessa ordem. Seria mais adequado dizer que se trata de fazer uma distinção entre a fala e a escrita, entre o significante e a letra.

Elia (2007) aponta que a psicanálise trabalha a partir daquilo que é escutado, ou seja, o significante, mas “só acede ao significado pela função da escrita, ou seja, quando o significante ouvido vem a se transmutar, em um segundo tempo, em letras lidas” (p.132). O escrito “desempenha uma função de ligar linguagem e corpo, sendo uma via de acesso à experiência mais íntima do ser humano” (Paiva, 2020, p. 4). Na sua distinção em relação à linguagem, o escrito serve enquanto uma constante interrogação lógica, que remete a esse ponto de singularidade que está fora do universal da linguagem, mas que funda o seu campo – constitui sua origem perdida e inacessível. Paz (1956/2012) nos oferece termos melhores para entender essa questão, ao dizer que “o homem é um ser que criou a si mesmo ao criar uma linguagem” (p.42), linguagem que por sua vez tenta construir uma ponte para apagar o abismo que ela mesma fundou. Ainda para paz, “o homem põe a

linguagem em marcha" (p.45), ou seja, ele fala e, assim, põe sua própria existência em moção.

Colocar a linguagem em movimento, no entanto, não implica uma verborragia. Diferente da produção em massa de discursos estandardizados fomentada pelo sistema do capital, a psicanálise convoca um discurso extremamente singular, que não se identifica com os outros em uma massa, mas que não pode ser senão igual a si mesmo. Um discurso a partir do *sinthome*, que se suporta no efeito da letra, que é diferente do significante. Para Quinet (2016), o significante "por definição, ele é diferencial, não igual a si mesmo" (p.251), ao contrário da letra que seria igual a si mesma. Ao buscar o campo da letra, o trabalho analítico visa permitir que o sujeito se depare com aquilo do seu sintoma que lhe é indissociável e fixa sua operação para além do deslizamento infinito do significante. A letra, segundo o autor, ainda pode se reinserir na cadeia significante, promover deslizamentos, mas seu estatuto permanece referido ao real do sintoma.

Esse ponto de real é uma falta e "lá onde estava a falta, a letra traz um efeito de ser – o *falasser*" (Quinet, 2016, p. 254). Se a subjetividade é algo que torna impossível a retomada da completude do ser, o *falasser* é o que há de mais próximo ao real desse sujeito, no ponto em que sua metonímia incide sobre o ser perdido. É um ponto suportado pela letra, o único ponto em que o sujeito é igual a si mesmo, e através do qual se torna possível um decréscimo da ilusão das representações como via de acesso à verdade. Para Quinet (2016) a letra permite o encontro do Um, justamente no ponto em que o sujeito é (-1), o que ele chama de encontro com a unicidade, ou nos termos já utilizados aqui, com a singularidade.

Não se trata de uma passagem do estado atual para um estado novo, pois, como Han (2014/2018) sugere, a singularidade é anterior à própria constituição do sujeito. Para ele, a criança pequena é repleta de singularidade, apesar de não ter desenvolvido ainda uma identidade psicológica e, subsequentemente, uma dimensão propriamente subjetiva. Seria, então, remeter o sujeito ao seu ponto de origem, ou a uma forma de se colocar no

mundo mais original, menos pasteurizada pelos discursos impostos pela máquina neoliberal. O que Han contrapõe à inteligência do tempo digital, como essa forma de existência mais original, é o idiotismo, uma via para acessar o absurdo e desafiar a dominação do sistema neoliberal no qual “a conexão digital e as comunicações totais aumentam significativamente a coerção por conformidade” (p.110). O idiota seria um inconformado, sendo que sua imanência se dá ao redor de um vazio e por isso pode ser “mais leve, mais rica e até mais livre” (p.116). Han ainda completa, se trata da imanência de alguém que não tem mais nome, mas não se confunde com nenhum outro, um plano que “arranca o sujeito de si mesmo e o liberta na imensidão do tempo vazio” (p.117).

A psicanálise parece, portanto, tentar defender que esse vazio, essa incompletude, esse (-1), permaneça vazio e possa assim operar essa função de espaço de criação de uma forma de existir não acomodada à imposição do Outro, localizado em sua aparência de universal no Mercado, no Capital, na Máquina. A imposição de uma posição consumista genérica para o sujeito é fundamental ao processo exploratório do capitalismo tardio, pois assim ele pode criar uma rede de identificações que o enchem da sensação de espontaneidade e autenticidade, quando na verdade está apenas reproduzindo algo já dado, sem singularidade. A máquina, no entanto, não deseja, não sonha, não fantasia com o proibido. Talvez aqui esteja o trabalho que o sujeito pode fazer através da psicanálise, o de sair de uma narrativa inicial que busca um sentido no Outro e então criar, a partir de uma mudança de posição, o que ele é – ou nas palavras de Paz (1956/2012), “a revelação do nosso nada nos leva a criação do nosso ser” (p.161).

Não podemos, no entanto, pensar a psicanálise enquanto um passe de mágica ou enquanto uma *práxis* infalível. Caso contrário, estaríamos adotando uma postura totalizante que é radicalmente contrária ao seu próprio discurso e que se tornaria, doravante, incompatível com a própria noção de singularidade e até mesmo a noção de sujeito. Somos aqui reenviados à compreensão de Alfandary (2022) do inconsciente enquanto uma hipótese, sendo que ela jamais pode se transformar numa tese. Ou seja, o discurso da

psicanálise não pode cair no lugar de uma confirmação absoluta de si mesma, ou até de uma operacionalização estandardizada da sua prática, pois assim estaria foracluindo o ponto principal em torno do qual ela gira, o sujeito falante com seu arranjo singular. Sendo assim, “com cada novo tratamento, a relação com a teoria é suspensa e deve ser renegociada” (p.42).

### **O inegociável em análise**

Para Prado (1998), a função do analista não é de “adaptar o analisando ao status quo, mas de abri-lo para a alteridade, ou seja, para a incompletude do Outro, deixando de reduzir sempre o Outro ao Mesmo” (p.40). O autor, no entanto, questiona: a tecnologia do dispositivo analítico serve para pensar essa alteridade? Se o fim da análise leva o sujeito a não ceder do seu desejo, não pode se tratar do desejo capitalista de consumo, vontade de mais e mais objetos, mas sim de um desejo enquanto crítica da cultura. Para ele, portanto, se a psicanálise é apenas uma técnica que influencia o discurso do paciente, sem considerar a inserção desse discurso no mundo onde o jogo político é desigual enquanto poder de intervenção no discurso social, ela se transforma em uma ferramenta de alívio da culpa mais do que em uma prática subversiva e libertadora.

Se trata de evitar produzir, segundo Prado (1998), de um lado, “covardes, que obedecem ao líder (pai ou patrão) por amor à lei e obliteram seu desejo e, por outro canalhas, que desbastam o sentimento de culpa dentro da análise, para melhor realizar seus atos de estelionato, suas dominações a qualquer custo” (p.39). O exercício da psicanálise não pode, portanto, se dissociar da sociedade, na medida em que não se pode unir na teoria aquilo que está rompido na cultura. Prado ainda brinca que, caso contrário, “as sociedades de psicanalistas seriam modelos para a vida social” (idem). Para o autor, o analista sempre falha, e diante disso se torna preciso “flexionar a psicanálise em direção à

teoria da sociedade, de modo a pensar o desbaste dos discursos do agente-falante e sua inserção no mundo neoliberal globalizado" (p.40).

Essa aproximação, como vimos, não se trata de uma adequação do sujeito à condição da sociedade, pois à cultura neoliberal só interessa a fragmentação do sujeito à fim de explorá-lo. Prado (1998) alerta que "no capitalismo, há sempre alguém, com procuração do capital especulador, para nos colocar na posição de objeto, de coisa" (p.51). A posição de objeto não é sem angústia, evocando uma relação de gozo que é benéfica ao capitalismo. Submeter o desejo do sujeito desejante à vontade de consumo e o deslizamento infinito entre um ou outro objeto de consumo é localizá-lo na posição de objeto, objeto de gozo do capital, objeto de gozo do Outro. E é justamente na relação do sujeito com seu gozo que a análise incide, na medida em que isso baliza sua relação com o próprio desejo.

O sujeito no fim de análise, afinal, não pode dizer tudo, pois não é possível colonizar o inconsciente. Nesse aspecto, um sujeito que não pode tudo é avesso ao capitalismo. Se trata da inserção do desejo enquanto um posicionamento crítico em relação aos modos de gozo, onde o consumo sem fim seria a anulação do desejo enquanto tal e a redução do gozo sintomático ao lugar da letra e do *sinthome* a assunção de um gozo inegociável para a singularidade daquele sujeito. Segundo Paiva (2020), o gozo é logicamente anterior à constituição do sujeito desejante, mas no mesmo sentido lógico em que a pulsão de morte é anterior lógica à pulsão de vida para Freud (1915/2010b). É a bipartição do gozo entre um, fálico, que remete à produção incessante de sentido e o outro, Outro, que seria vinculado à singularidade. Assim, se torna necessário abrir mão de um para não ceder do outro, não que isso retire o sujeito completamente da dimensão social-compartilhada do sentido, mas que o adverte de que só não se pode abrir mão a não ser desse tipo de gozo.

É uma forma de dizer que não há totalidade possível, e isso inclui em especial o sujeito que atravessa uma análise. O jargão costuma apontar que ao fim de análise se

produz um analista, mas Prado (1998) ressalta que não se pode pensar no profissional analista, e sim em um analista de uma outra espécie. Para ele o analista é dividido entre um tecnólogo, ou seja, aquele que aplica um determinado saber em sua prática profissional, está prática indissociável da lógica do capital, e um outro analista “como aquele que intervém no real da sociedade com a crítica dos ‘modos de produção de pessoas’ no capitalismo tardio” (p.49). Dessa forma, o analista não pode ser idealizado, ou em outros termos, não podemos tratar Freud e Lacan como deuses, reduzindo sua obra a uma caixa de milagres para seitas messiânicas.

Essa divisão entre o analista profissional, técnico, e o não-analista interrogador é interessante, pois traz à tona a capacidade da psicanálise enquanto uma resistência, como um contraponto à atividade do Mercado, esse o único universal no universo capitalista. Segundo Prado (1998) a divisão entre um profissional e um não-analista “reflete sobre a psicanálise como disciplina de resistência no mundo do capitalismo tardio” (p.51), afinal o psicanalista também está na roda do mercado, mas a condição científica da psicanálise, de a todo momento se interrogar e por seus pressupostos à prova, é justamente o que retira o discurso psicanalítico de uma prática sublimativa idealizada e insere algo que vacila no seu âmago, algo que vacila diante de um ímpeto de totalização e, portanto, vacila também à submissão ao gozo do capital.

### **Um sujeito insubmissô**

O discurso psicanalítico não é a resposta para o dilema entre o covarde e o canalha, ou nem mesmo a fórmula de transformação de um sujeito explorado em um sujeito livre, mas ao menos oferece um contraponto. Se a psique for separada da organização social, perpetua-se uma objetividade desvinculada que governa e explora os sujeitos, alijando o sujeito vivo, falante, que pode promover uma diferença não só em sua forma de

gozar singular como, porventura, uma diferença no social (Prado, 1998). Essa diferença no social não seira tanto uma obrigação moral quanto uma consequência ética da análise, que ao incidir no campo singular do sujeito levanta e sustenta a questão acerca da sua posição no discurso. Vale lembrar que “todo discurso é [...] um aparelho de gozo” (Badin & Martinho, 2018, p. 142), pois o discurso opera um laço social.

Na medida em que o pacto civilizatório requer uma renúncia pulsional em prol do estabelecimento de relações, “o discurso como laço social é um modo de aparelhar o gozo com a linguagem” (Badin & Martinho, 2018, p. 142), ou seja, o discurso produz um enquadramento, uma espécie de marcação no palco das pulsões para localizar o gozo possível dentro de um determinado arranjo social, o que resulta numa perda de gozo – ou em outras palavras, impossibilita o gozo absoluto em prol de um gozo possível. Para Fink (1995/1998), a psicanálise é uma “práxis de gozo, e o gozo é tudo menos prático” (p.179). O gozo o qual interessa a psicanálise é um gozo que ignora as necessidades do capital e a ordem pública, e o autor completa que “as técnicas que os psicanalistas devem usar para lidar com o gozo destroem o princípio de que tempo é dinheiro e as ideias dominantes de ‘conduta profissional’” (idem).

Para a ética da psicanálise, não deve haver uma normatização desse gozo nos termos que são socialmente aceitos, ou que são designados como para o bem do próprio paciente, definido pelo saber do psicanalista. Badin & Martinho (2018) destacam que o discurso do psicanalista “é o avesso do discurso do mestre” (p.146). A psicanálise tem ainda esse ponto de contraposição ao discurso do capitalista, na medida em que esse último se trata de um “deslizamento do discurso do mestre” (p.148). Para Lacan (1969–1970/1992), esse discurso representa de certa forma o sucesso do discurso do mestre de produzir um bom sistema de exploração do trabalho. É uma mutação no capital, no entanto, que permite esse deslizamento que intensifica a lógica de exploração ao submeter o espaço do mais-de-gozar à uma contabilização que doravante nomeia esse espaço vazio de capital (Badin & Martinho, 2018, p. 149). O mais-de-gozar pontua justamente esse campo singular onde

fracassa a tentativa de nomear o gozo, “algo do gozo que excede e, ao mesmo tempo, não é contabilizado” (p.143).

O discurso do capitalista é “astucioso” (Badin & Martinho, 2018, p. 149) pois reveste de uma ilusão de consumo objetiva um ponto que é de extrema responsabilidade subjetiva. Na mesma medida em que é astucioso, sua lógica de consumo também o transforma em um discurso insustentável. Insustentável pois anda rápido demais, uma lógica social que consome tanto e tão bem que esgota, ou tende a levar ao esgotamento, tudo e todos. O discurso do capitalista não faz laço social, portanto, não apresenta um enquadre do gozo, “o que se verifica é um endereçamento dos objetos de consumo, produzidos pela ciência e tecnologia” (idem), para o sujeito. O gozo se torna disponível na relação de consumo e totalizado na mesma, na medida em que não há necessidade de um laço social para balizá-lo, que se suspende o compromisso civilizatório que outrora põe um basta ao gozo irrefreável e permite o sujeito se haver com sua forma singular de gozar, aquilo que há de inegociável na sua experiência subjetiva.

O discurso e a estrutura da sociedade capitalista é especialmente sedutor pois há algo intrínseco ao movimento do sujeito que busca tamponar ou resolver sua falta constituinte, e no capitalismo se instaura uma ilusão de “distribuição igualitária de gozo por meio do acesso aos produtos” (Badin & Martinho, 2018, p. 150). Nessa sociedade, o material humano é “tão consumível quanto os produtos” (idem). Assim, quando o humano acaba sendo qualificado por um mais-de-gozar estandardizado, o campo do sujeito se torna um campo de produção industrial. Um sujeito forjado, para Lacan (1969–1970/1992), que toda hora tem acesso a um gozo que, “a partir do momento em que o temos, é urgente gastá-lo” (p.18). Alimenta-se a roda de consumo e, por debaixo dela, esmaga-se o sujeito com seu próprio desejo.

Isso pois o mais-de-gozar “produz a causa do desejo” (Badin & Martinho, 2018, p. 150), sendo sua cooptação a marca de um sequestro operado pelo capitalismo da lógica do desejo, transformando-a em lógica de consumo. Sendo assim, Badin & Martinho (2018)

sugerem que “o capitalismo propõe um gozo absoluto que sabemos que é impossível ao real” (p.151), sendo que o gozo está voltado ao fracasso da satisfação inerente à condição de castração do sujeito. O capitalismo oferece objetos por toda parte, e, na sua evolução digital, esse toda parte adquire uma tonalidade ainda mais onipresente, mas que apesar de ocupar todo e qualquer espaço virtual, não é e jamais poderá ser o objeto perdido em si, o objeto *a*. Excluída a dimensão do laço social, o sujeito fica relegado ao espaço de um semi-dizer.

A própria dimensão da realidade, que sempre faz fracassar a busca por um gozo absoluto, acaba por ser revestida por essa camada de ilusão no contexto digital. As simulações cada vez mais verossímeis de cantores já falecidos, a produção de discursos *deep-fake* nas campanhas políticas, a pós-verdade. Para Tiburi (2017), a pós-verdade coloca em questão o fim da verdade, ou ao menos intercede na dimensão da verdade para que se torne útil, consumível. Se trata da assunção de uma verdade delirante que tenha efeito de apaziguar angústias pessoas, ou então ratificar as crenças narcísicas que são utilizadas para se proteger da realidade. Diante do colosso dos dados que não dizem nada, produzimos no máximo um semi-dizer que contribua para nossa ilusão de completude acessível.

No entanto, o fluxo repetitivo do qual o capitalismo faz seu banquete produz um aumento não só do consumo mas também o aumento da insatisfação que fomenta o próprio consumo nessa promessa de gozo que jamais é cumprida de fato (Badin & Martinho, 2018). A promessa de uma satisfação mais acessível, de uma completude mais praticável, de um aumento na própria dimensão do viver. A eficiência dos nossos sistemas com seus dispositivos inteligentes implica que estamos otimizando nosso tempo, para assim vivermos mais. Mas quanto tempo ganhamos de fato para viver a vida? A aceleração parece favorecer o consumo rápido e intercambiável que alimenta o capitalismo, a velocidade que atingimos nos restringe a essa forma de gozar estandardizada que sempre fracassa.

A tecnologia nos promete uma economia de tempo que só nos faz perder tempo. Na clínica atual, o paciente sempre parece chegar desarvorado, quase que surpreso por ver o compromisso com o psicanalista aparecer por entre seu *feed* de notícias, sempre entre uma resolução e outra. Sua própria fala reflete a estrutura fragmentada da rede digital, conta todas as atualizações, conta sem parar e não consegue descolar-se da engrenagem massificada da lógica da rede social para ingressar em seu próprio discurso, em um dizer que seja próprio, autoral. O sujeito que recusa sua divisão padece de sua fragmentação infinita.

Mas talvez seja justamente na dimensão do seu adoecimento que podemos ver que uma parcela, ao menos uma parte desse sujeito, resiste à totalização digital/capital. Tal como outrora o sintoma histérico abriu caminho para o campo do inconsciente, as patologias hipermodernas podem apontar para esse nódulo central do sujeito que insiste em se fazer ouvir, insiste em aplicar um ponto de basta ao gozo irrefreado, em busca de um gozo singular. Nas aproximações imagéticas entre humano e máquina, temos de nos reafirmar tanto que as máquinas não são humanas que esquecemos de ressaltar o ponto básico de que o humano não é uma máquina.

Afinal de contas, a máquina não tem um umbigo, ela não sonha. O umbigo do sonho é a nossa parcela que engendra, ao mesmo tempo que recusa, a submissão – causa a linguagem, mas não é jamais dizível por ela. Ou seja, é o ponto do sujeito que é insubmissivo, a janela de abertura para o inconsciente que insiste sempre em se fazer ser lido nas entrelinhas do espetáculo da consciência, na cena ilusória do eu. Se por um lado o consciente regula as satisfações e tenta funcionar de acordo com ideais civilizatórios, por um outro temos o inconsciente preservando e defendendo aquilo que de mais primitivo nos marcou enquanto humanos, entre desamparo e satisfação, entre falta e excesso. No meio disso tudo ainda temos o pré-consciente, que funciona como meio termo, arcabouço das palavras que permitem com que uma coisa vá de um lugar ao outro na dimensão psíquica, que as camadas possam se comunicar e funcionar.

Acenando uma última vez às máquinas enquanto uma metáfora, talvez seja justamente nessa fina camada de cera do bloco mágico que podemos reconhecer o espaço de transmutação do inconsciente estruturado como uma linguagem em um ser falante. Afinal, o registro das escrituras que se sobrepõe entre si, criando essa articulação aparentemente anárquica das camadas mais profundas é eventualmente organizado enquanto uma pronúncia, enquanto uma fala que busca comunicar, posicionar, modelar a própria realidade. Mas a máquina é sempre, no máximo, uma simulação, pois ela não se confunde e a linguagem que a fundamenta é inequívoca, operacional e adestrada. No caso humano, a linguagem mais técnica e objetiva possível, a linguagem mais alucinada e delirante, colada na engrenagem do discurso do capitalista, ainda está e estará sempre submetida ao indomável do inconsciente, onde se protege e se representa nossa essência e singularidade.

Se trata do espaço de uma linguagem primitiva, explosiva e que não tem nenhum compromisso com a subserviência. É nosso puro ímpeto criativo.

## Considerações finais

O sistema capitalista, apoiado pelo discurso neoliberal, está completamente aparelhado para a exploração e submissão do sujeito. Através de suas instituições, mas também pela manutenção do seu discurso bem oleado, visa impor à força de trabalho “uma reprodução de sua submissão às normas da ordem vigente” (Althusser, 1983/2024, p. 63). A força de trabalho no capitalismo pós industrial não se resume ao trabalhador operário, mas na sua evolução digital encobre todo e qualquer sujeito usuário, de forma voluntária ou não, dos sistemas alimentados pela Máquina com sua inteligência artificial.

Se concordamos com Prado (1998) de que não há nada que possa por freio ao capitalismo tardio e ao discurso neoliberal, nos vemos diante de um verdadeiro impasse para pensar a capacidade de insubmissão do sujeito, ou qualquer prática de liberdade que ela possa ter. Han (2014/2018) ressalta que não há mais necessidade, no capitalismo digital, de um funcionamento ostensivamente opressor e repressor do Estado para a manutenção do sistema de exploração, na medida em que o discurso neoliberal já aplica sua dominação de forma exemplar através da manipulação do psiquismo dos sujeitos ditos livres. Essa visão se coaduna com a lógica do aparelhamento ideológico do Estado proposta por Althusser (1983/2024), que atua, segundo o autor, em conjunto com a força repressiva na reprodução das condições de submissão úteis ao capitalismo.

A suspensão da necessidade da aplicação de força para manter a estrutura das relações de produção em desbalanço favorável à classe dominante parece interceder diretamente na capacidade do sujeito de se desembaraçar das amarras que o mantém inteiramente posicionado enquanto mera engrenagem do lucro. As ideologias atreladas ao discurso neoliberal, assim como outras ideologias, não correspondem às condições reais da vida dos sujeitos, na medida em que toda ideologia reproduz, para Althusser (1983/2024), uma relação imaginária do mundo real, distorcida. Por mais que alienante, a existência da ideologia é material, apenas aplica uma “relação imaginária com as relações reais” (p.100).

O indivíduo, portanto, se conduz de forma prática no mundo pautado em “certas práticas regulamentadas que são as do aparelho ideológico do qual ‘dependem’ as ideias que ele livremente escolheu com plena consciência, enquanto sujeito” (idem).

Livremente escolheu enquanto um engodo, pois a ideologia implica que um determinado indivíduo deve agir de acordo com as normas da ideologia vigente. A noção de livre escolha estaria em desacordo com a integração total à norma, pois se um sujeito é livre para ter suas ideias, ele eventualmente agirá em desacordo com os padrões que deveria praticar. Althusser (1983/2024) reconhece a possibilidade de se agir para além da ideologia, mas que isso significa, para o indivíduo e seus pares, que algo vai mal, ou que o sujeito que não faz o que deveria “age segundo outras ideias” (p.101). O autor, no entanto, considera que a dimensão do sujeito seja anterior à própria existência material do indivíduo, por ver em Freud uma comprovação do desejo dos pais como a subjetificação prévia daquele indivíduo por nascer. De fato, a criança que nasce, como bem vimos, já nasce em um determinado sistema, ou discurso, sendo seus pais os primeiros representantes do mesmo.

Essa leitura que Althusser faz serve principalmente para a retirada do sujeito de uma concepção abstrata, como o sujeito da ciência que é um universal apartado da prática material da ciência, propondo, assim, o sujeito enquanto um agente em um mundo material, atrelado a uma ideologia também com existência material. Para Althusser (1983/2024) toda ideologia tem por função “‘constituir’ indivíduos concretos em sujeitos” (p.104). Temos então por um lado a noção de que os “indivíduos são sempre-já sujeitos” (p. 109), e por outro a noção de Han (2014/2018) de que a singularidade é anterior ao desenvolvimento do sujeito. Como essas duas compreensões incidem sobre a ideia do sujeito insubmisso proposta nessa tese?

Se sempre já se é sujeito, parece que não existe nenhuma outra instância à qual a esfera subjetiva poderia se remeter enquanto incompletude, diferente de pensar que a singularidade é anterior ao sujeito, permitindo assim a conclusão de que a incompletude do sujeito pode sempre estar endereçada à essa outra coisa anterior da existência. No entanto,

é impossível discordar da proposição de que o sujeito nasce desde o desejo dos pais, constituído antes mesmo da concepção de um embrião. Se não pensamos o desejo dos pais enquanto uma expectativa real fomentada pela descoberta da gestação, podemos considerá-lo ao menos uma representação no inconsciente vinculada, de fato, à uma noção abstrata do que seria uma possível descendência de si. Não iremos além nessa distinção, pois o ponto da discussão é outro.

Se a ideologia serve à sujeição do indivíduo concreto, existe uma distinção conceitual em Althusser que não permite atestar que o indivíduo é igual ao sujeito. Sendo assim, podemos pensar em um resto nessa operação, por mais que não tenha sido nomeado pelo autor, mas que aparece, por exemplo, na mera possibilidade de o indivíduo concreto não agir de acordo com as ideias ou normas da ideologia vigente. Em outras palavras, a sujeição, ou a subjetividade, não pode ser pensada enquanto um termo absoluto, mesmo quando passamos à concepção psicanalítica de que o sujeito está submetido à linguagem. A submissão completa compreenderia que todos os termos estão localizados e, portanto, poderiam ser encontrados no sistema que aplicou a sujeição. Contudo, sempre falta algo.

Não devemos, no entanto, nos tranquilizar em crer que, se há sempre algo que recusa à sujeição completa, que seria automático o processo de se livrar das consequências e efeitos reais e materiais do sistema de submissão. A ideologia capitalista interpela o indivíduo, a pessoa, a criança, o trabalhador, não importa a nomenclatura, sempre enquanto um sujeito explorável, e seu aparelho de manutenção, outrora pela via da força de opressão do Estado, hoje em dia mais alinhado com a doutrinação ideológica do sistema neoliberal, impõe uma determinada norma de funcionamento das práticas de subjetividade e de gozo.

A psicanálise surgiu, no entanto, a partir do discurso da histeria, um enigma que interrogou todo um sistema de representação do que é humano e apresentou a insistência de uma esfera da subjetividade que parece estar alheia às normas da sociedade vigente. O

entendimento de Freud sobre o sintoma histérico foi definitivamente o ponto inicial da cisão com a lógica psiquiátrica do tratamento de doenças psíquicas, segundo Ocariz (2003). Para a autora, o diferencial de Freud foi descobrir que o sintoma histérico estava “articulado a uma verdade” (p.14), mesmo que uma verdade desconhecida pelo sujeito. A atuação da psicanálise nesse sintoma não segue a mesma lógica de tentar reestabelecer uma condição prévia de harmonia do sistema, nem busca separar o sintoma dos sistemas em bom funcionamento e corrigi-lo. Pois, no que diz respeito ao psiquismo, não há funcionamento correto ou errado, e assim, conclui-se que “a condição humana é sintomática” (Ocariz, 2003, p. 144).

Aceitar a condição sintomática da vida não é permanecer inerte, sendo que o objetivo de uma análise seria de fazer o sujeito “passar da miséria neurótica aos sofrimentos da vida” (Ocariz, 2003, p. 145). Em outras palavras, a função da psicanálise é de permitir a vida, o que não é óbvio. Ou, nas palavras de Wilde (2016), “o objetivo da vida é viver. Poucas pessoas vivem” (p.1). Viver não é óbvio pois o desejo, o gozo e a pulsão do sujeito são regulados tanto pela sociedade quanto pela expectativa do próprio neurótico de corresponder às exigências imaginárias do Outro. A própria formação do sintoma tem uma função protetiva para o ser humano, a saber, “de se defender das vicissitudes e perigos da vida” (Ocariz, 2003, p. 147). O sintoma chega ao consultório do psicanalista pois algo já não é mais eficaz de proteger o sujeito da angústia da vida.

Freud (1917/2014) define o sintoma como “uma ambiguidade engenhosamente escolhida, com dois significados mutuamente contraditórios” (p.478). Podemos pensar, portanto, no sintoma enquanto uma faca de dois gumes, na medida em que ele serve à adequação do sujeito às demandas das normas vigentes, ao mesmo tempo em que sua fortaleza também serve para defender aquilo do sujeito que não se adequa jamais ao *status quo*. Tanto que, provocar o sujeito passivo acomodado com seu sintoma a um movimento de um sujeito agente, passa por uma mudança na relação dele com o sintoma, um convite para “um novo trabalho: inventar o que fazer” (Ocariz, 2003, p. 147) com seu sintoma. Não

se tratando de algo que pode ser removido por completo, pois condição da humanidade, a cura em psicanálise se trata, então, de “localizar, delimitar, isolar o incurável” (idem, p.143).

O incurável talvez seja aquilo que permitiria a insubmissão. Afinal, por mais que o discurso no qual a criança encontra as primeiras vias para sua constituição enquanto sujeito já esteja estabelecido e em acordo com as normas universais da sociedade, seu primeiro contato com ele é recebido sempre de forma radicalmente singular. Quinet (2016) nos lembra que cada um vai receber de forma distinta a língua materna e que cada língua tem seus próprios equívocos, jogos rítmicos e sonoridades. Em um país extenso como o nosso, vemos que até mesmo dentro de um mesmo idioma, as regionalidades distintas tem uma musicalidade diferente em suas línguas, promovendo expressões únicas e acepções singulares de palavras que pertencem ao arcabouço compartilhado do português. O conceito de *lalingua* vem justamente nesse tempo anterior ao sentido da linguagem, na qual o ser falante está mergulhado na língua que o rodeia e da qual, aos poucos, se apropria para construir sua expressão própria.

Assim como o sintoma, a *lalingua* carrega uma ambivalência, na medida em que está apartada do campo polarizante do sentido, portanto carrega simultaneamente o prazer e a dor. Quinet (2016) se refere a Joyce para ressaltar esse efeito, no momento em que o escritor traz, logo de partida no seu romance *Retrato de um artista quando jovem*, um jogo equívocante em sua língua. Termos como *moocow* e *baby tuckoo* remontam a uma abordagem característica da língua infantil diante da realidade. *Moocow* remete simultaneamente à palavra *cow*, vaca, e sua onomatopeia por excelência no inglês, *moo*. A aproximação da palavra com o som do animal é recorrente no aprendizado infantil dos termos que designam os animais, como o *auau* no português para se referir a um cachorro. De forma semelhante, *baby tuckoo* é uma palavra sem nenhum tipo de sentido na linguagem, que não se refere a nenhum conceito em específico, mas designa o que podemos reconhecer como um apelido carinhoso dado pelo pai ao pequeno protagonista da obra de Joyce (2006), Stephen Dedalus. No original, O'Neill (2016) sugere que o termo

adquire uma multiplicidade de sentidos riquíssima, ao se referir simultaneamente à ameaça das cócegas (*ticklē*), à segurança de acomodar a criança na cama (*tuck into bed*) e do cuco (*cuckoo*), proveniente do relógio que marca a hora de dormir das crianças. Isso apresenta um problema considerável nos esforços de tradução, mas preserva a potência da *lalíngua*. Para O'Neill (2016), o texto de Joyce mostra certamente “multiplicidade na unidade” (p. 136). Portanto, a *lalíngua* é intraduzível por carregar um real que não pode ser simbolizado para a experiência da linguagem, um real que não consegue comunicar por se tratar de algo que pertence à ordem de uma extrema singularidade.

Na esfera da ambiguidade do sintoma, podemos reconhecer que parte do sintoma tem efeito significante e parte tem efeito de letra. Ou seja, parte do sintoma se submete, e até convoca, à interpretação e significação, por estar enredada no campo do significante; a outra parte, no entanto, é real e tem seu suporte na letra, como aquilo que é igual a si mesmo e está, portanto, subtraído da cadeia significante. Seria essa a diferença fundamental entre sintoma e *sinthome*, sendo o último a parcela do sintoma que é suportada pela letra. Quinet (2016) usa a comparação do *sinthome* com o sigma, símbolo matemático da soma, que podemos entender como um símbolo que indica a operação a ser feita com uma série de elementos indicados na sua escrita e não, em si, a relação entre um elemento e outro e o resultado da operação. A letra, portanto, é o que fixa a operação do *sinthome*. Na medida em que a letra é igual a si mesma, ela não produz o mesmo deslizamento que o significante, que sempre chama por um outro significante, diferente; assim, o *sinthome* para Quinet é aquilo que “não cessa de se escrever” (p. 250).

Essa característica de não cessar de se escrever nos remete à repetição, peça central da clínica psicanalítica. Segundo Ocariz (2003), “como psicanalistas, conduzimos o paciente a historicizar a repetição, tornando-a lembrança”(p. 18). No entanto o sintoma não repete apenas aquilo que pode ser lembrado, na medida em que lida também com “restos pulsionais que não estão ligados a representações” (idem), portanto não são simbolizáveis. Dessa forma o sintoma dá uma espécie de satisfação que não precisa estar articulada com

a cadeia representacional (significante) do sujeito, e está ligado ao rastro pulsional do sujeito, retornando no real de seu corpo. No entanto, “a pulsão sempre exige mais e mais” (p. 20), pois não existe sua satisfação completa. Daí, o sujeito repete.

O sintoma tem um papel estruturante para o psiquismo, e Freud (2013) nos alerta que seria problemático colocar qualquer outra coisa no seu lugar, pois “um bom número daqueles que hoje se refugiam na enfermidade não suportaria o conflito”(p. 300), sucumbindo a ele ou então produzindo uma “desgraça maior do que a da própria neurose” (idem). No entanto, vale lembrar que o custo do sintoma é alto e o sujeito precisará em algum momento rever suas contas. Ainda para Freud, parte do esforço do neurótico em se refugiar da realidade e buscar a satisfação no seu sintoma poderia ser revertido em um clamor por uma sociedade menos repressora – o que parece não ocorrer. Não obstante, essa matemática subjetiva de organizar os recursos psíquicos que permitem “se defender e administrar seu universo pulsional e desejante” (Ocariz, 2003, p. 21), é muito complexa. Essa conta nunca fecha, por isso a repetição nunca cessa.

A satisfação total nunca é obtida, pois o sintoma é “uma satisfação substitutiva de uma satisfação impossível” (Ocariz, 2003, p. 24) e nem esse é o objetivo de uma análise, que visa apenas possibilitar que o sujeito se coloque “em relação a repetição de um modo diferente” (idem, p. 22). É onde reside a distinção entre um gozo sem limites e um gozo “apropriado” (idem, p. 25), uma compulsão a repetição que aprisiona o sujeito no mesmo ponto *ad infinitum* é justamente o que o impede de ser livre para gozar dentro das suas possibilidades. Esse aprisionamento da repetição nas lógicas de consumo é justamente o que apresentamos da ideologia de consumo no capitalismo. Assim, o sentido do gozo capitalista segue sendo reafirmado pela própria estrutura de satisfação e insatisfação dentro da sociedade de consumo e, ainda mais intensamente, pela esfera digital com suas ilusões de infinitude.

O trabalho com o *sintome* na psicanálise, para Quinet (2016), visa justamente o de reduzir o sentido do sintoma, destituir certo valor do seu gozo e pautar seu cálculo a

partir de uma outra maneira de gozar, a do inconsciente. Em outros termos, uma diminuição do gozo capitalista em prol de um gozo outro, singular. Essa redução não se faz sem resistência, na medida em que o sujeito vê grande dificuldade em abrir mão do gozo do sentido, ou gozo do capital. Isso se dá pois o sintoma “seria o que o sujeito tem de mais real, sendo sua própria natureza, e o que interroga por um sentido” (Ocariz, 2003, p. 116). O sem sentido do *sinthome* e do real “só poderá ser suportado no final do percurso” (idem). O processo psicanalítico, portanto, promove transformações no sintoma e no gozo do sujeito, que busca através do sintoma um gozo perdido, querendo alcançar o gozo pleno e, enfim, “termina por conseguir somente o gozo possível” (Ocariz, 2003, p. 122). O fim do percurso psicanalítico seria a passagem do sintoma de entrada, que corresponde a essa mensagem a ser decifrada, ao sintoma de saída, o *sinthome* suportado por uma letra que fixa o gozo possível no inconsciente, sem sentido.

### **Enfim, para concluir...**

Seguindo a lógica do *sinthome*, podemos sem dúvidas pensar um sujeito insubmissô, não por ser inherentemente vacinado contra a submissão total, mas por poder constituir um caminho de insurreição no que tange às normas de submissão da ordem vigente, em direção a uma expressão própria ou singular de si mesmo, ou a um gozo idiossincrático. O real jamais poderá ser simbolizado ou imaginizado, portanto, admitir um sujeito insubmissô é admitir um núcleo real na esfera subjetiva, núcleo esse que agita a experiência subjetiva ao mesmo tempo em que se vela enquanto função ativa e motriz. Conceber um sujeito insubmissô, embora possível, não deve significar que se trata de um automatismo, estando muito mais vinculado à noção de uma construção possível de ser feita do que qualquer coisa dada.

Mas ainda vale ressaltar que, se pensarmos na possibilidade de permitir que a dimensão insubmissa do sujeito venha à tona apenas através do atravessamento de uma

análise, estaríamos veiculando, no mínimo, um discurso delirante de que a psicanálise seria suficiente para livrar a humanidade do aparelhamento de exploração do capitalismo. Talvez ainda mais, seria da ordem de uma irresponsabilidade compreender que o discurso psicanalítico deveria se restringir ao consultório, que esse é o único palco para atuar enquanto esse esforço por frear o gozo capitalista, ou que ali ele encontraria total eficácia. Pois assim, o efeito subversivo possível à psicanálise aconteceria apenas e somente de caso em caso, requerendo anos a fio para retirar o sujeito do inebriamento sintomático, da ilusão de satisfação por objetos consumíveis.

É um impasse, afinal, pois sem dúvidas o dispositivo clínico é cheio de potência nessa esfera singular, e esse efeito não é desprezível, mesmo em termos de estrutura social. Contudo, é ainda restrito demais para fazer frente ao aparelho do estado capitalista. Dessa forma, vale pensar como a psicanálise pode incidir para além da aplicação clínica individual, pois seu discurso carrega, sem dúvidas, uma possibilidade de questionar a engrenagem do sistema tal como ela gira – se trata, então, de defender a prática da psicanálise enquanto forma de investigação científica, como diretriz para atuação em políticas públicas em saúde mental e educação, em prática comunitária, etc.

A mera possibilidade talvez já seja uma semente de esperança, mesmo que o cenário tecnológico tenha ares apocalípticos e que as garras do capitalismo estejam já demasiadamente entranhadas em nossas vísceras. Como diz o ditado, é mais fácil pensar no fim do mundo do que no fim do capitalismo. Mas, para concluir, o sujeito insubmisso é um sujeito que ainda pode sonhar.

Que queira sonhar um (outro) mundo.

## Referências

- Adorno, T. W. (with Almeida, J. M. B. de). (2024). *Indústria Cultural E Sociedade* (18º ed). Editora Paz e Terra.
- Alfandary, I. (2022). *Ciência e ficção em Freud: Qual epistemologia para a psicanálise?* Editora Edgard Blucher.
- Althusser, L. (2024). *Aparelhos ideológicos de Estado*. Editora Paz e Terra. (Trabalho original publicado 1983)
- Andrade, C. (2016). *Lacan chinês: Poesia, ideograma e caligrafia chinesa de uma psicanálise*. Edufal.
- André, S. (2008). L'écriture commence où finit la psychanalyse. Em *FLAC. QUE*. (Trabalho original publicado 2001)
- Anzieu, D. (2006). *Psicanalizar*. Ideias e letras.
- Aubert, N. (2009). *Le culte de l'urgence: La société malade du temps*. Flammarion.
- Aubert, N. (Org.). (2014). *L'individu Hypermoderne*. Eres. (Trabalho original publicado 2006)
- Badin, R., & Martinho, M. H. (2018). O discurso capitalista e seus gadgets. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*, 2.
- Birdle, J. (2019). *A nova idade das trevas: A tecnologia e o fim do futuro*. Todavia.
- Borges, J. L. (2007). *Ficções*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1944)
- Coeckelbergh, M. (2020). *AI ethics*. The MIT Press.
- Costa, A. (2019). Corpo e escrita de litorais. Em *O corpo no discurso psicanalítico*. Appris.
- Costa, A. O. (2015). O cross-cap e a relação entre sujeito e cultura. *Correio APPoa - Mais ainda sobre a topologia dos discursos*.
- Derrida, J. (2022). Freud e a cena da escritura. Em *A escritura e a diferença* (p. 289–338). Editora Perspectiva. (Trabalho original publicado 1967)
- Dick, P. K. (2021). *Androides sonham com ovelhas elétricas?* Editora Aleph.
- Eagleton, T. (2006). A psicanálise. Em *Teoria da literatura—Uma introdução* (p. 227–292). (Trabalho original publicado 1985)

- Elia, L. (2007). A letra: De instância no inconsciente à escrita do gozo no corpo. Em A. Costa & D. Rinaldi (Orgs.), *Escrita e Psicanálise* (p. 129–138). Cia. de Freud.
- Elia, L. (2023). *A Ciência da Psicanálise: Metodologia e Princípios*. Edições 70.
- Figueiredo, L. C., & Minerbo, M. (2006). Pesquisa em psicanálise: Algumas ideias e um exemplo. *Jornal de Psicanálise*, 39(70), 257–278.
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: Entre a linguagem e o gozo*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado 1995)
- Foucault, M. (2010). *A hermenêutica do sujeito*. WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado 1982)
- França, L. (2010, dezembro). Hegel, o movimento especulativo do espírito e a história. *Revista Simbio-Logias*, 3.
- Freud, S. (1969). Projeto para uma psicologia científica. Em *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos* (Vol. 1). Imago. (Trabalho original publicado 1895)
- Freud, S. (2010). Introdução ao narcisismo. Em *Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (Vol. 12). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1914)
- Freud, S. (2010a). O inconsciente. Em *Obras Completas 12: Introdução ao narcisismo: Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (p. 74–112). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1915)
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. Em *Obras completas 18: O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos (1930-1936)* (Vol. 18). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1930)
- Freud, S. (2010b). Os instintos e seus destinos. Em *Obras Completas volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (Vol. 12, p. 51–81). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1915)
- Freud, S. (2011a). A negação. Em *Obras Completas volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos: (1923-1925)* (p. 275–282). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1925)

- Freud, S. (2011a). Nota Sobre “O Bloco Mágico”. Em *Obras Completas volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos: (1923-1925)* (p. 267–274). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1925)
- Freud, S. (2011b). O eu e o id. Em *Obras Completas volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos: (1923-1925)* (p. 13–74). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1923)
- Freud, S. (2011). Psicologia das Massas e Análise do Eu. Em *Obras Completas 15: Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)* (p. 13–113). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1921)
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. Em *Obras Completas* (Vol. 11, p. 13–244). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1913)
- Freud, S. (2013). As perspectivas futuras da terapia psicanalítica. Em *Obras completas volume 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)* (p. 287–301). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. Em *Obras Completas volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)* (p. 231–301). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado 1927)
- Freud, S. (2014). Os caminhos da formação dos sintomas. Em *Obras completas volume 13: Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)* (p. 475–500). (Trabalho original publicado 1917)
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.
- Han, B.-C. (2018a). *No enxame: Perspectivas do digital*. Vozes.
- Han, B.-C. (2018b). *Psicopolítica: O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Âyiné. (Trabalho original publicado 2014)
- Han, B.-C. (2022a). *Infocracia: Digitalização e a crise da democracia*. Vozes.
- Han, B.-C. (2022b). *Não-coisas: Reviravoltas do mundo da vida*. Editora Vozes.

- Haraway, D. J. (with Kunzru, H., & Silva, T. T. da). (2013). *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano* (2. ed). Autentica.
- Heidegger, M. (2008). *Parmênides*. (Trabalho original publicado 1982)
- Joyce, J. (2006). *Um Retrato Do Artista Quando Jovem*. Alfaguara.
- Kittler, F. A. (2022). *Gramofone, filme, typewriter*. Editora UFMG. (Trabalho original publicado 1986)
- Kobori, E. T. (2012). *Algumas considerações sobre o termo Psicanálise Aplicada e o Método Psicanalítico na análise da Cultura*. 12(2), 73–82.
- Lacan, J. (1992). *O Seminário livro 17: O avesso da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado 1969–1970)
- Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. Em *Escritos* (p. 869–892). J. Zahar. (Trabalho original publicado 1966)
- Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Em *Escritos* (p. 496–533). J. Zahar. (Trabalho original publicado 1957)
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. Em *Escritos* (p. 96–103). Jorge Zahar. (Trabalho original publicado 1949)
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em *Escritos* (p. 807–842). J. Zahar. (Trabalho original publicado 1960)
- Lacan, J. (2008). *O seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado 1964)
- Lacan, J. (2009a). A báscula do desejo. Em *O Seminário Livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (p. 215–231). Zahar. (Trabalho original publicado 1953–1954)
- Lacan, J. (2009b). A função criativa da palavra. Em *O Seminário livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (p. 307–319). Zahar. (Trabalho original publicado 1953–1954)
- Lacan, J. (2009). *O Seminário livro 18: De um discurso que não fosse semelhante*. Zahar. (Trabalho original publicado 1971)

- Lacan, J. (2010). *O seminário livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanalise*. Zahar. (Trabalho original publicado 1954–1955)
- Lacan, J. (2010). *O Seminário livro 8: A transferência*. Zahar. (Trabalho original publicado 1960–1961)
- Lacan, J. (2011). *O Seminário livro 19: ... Ou pior*. Zahar. (Trabalho original publicado 1971–1972)
- Lacan, J. (2016). *O Seminário livro 6: O desejo e sua interpretação*. Zahar. (Trabalho original publicado 1958–1959)
- Lindenmeyer, C. (2012). Qual é o estatudo do corpo na psicanálise. *Tempo Psicanalítico*, 44.2, 341–359.
- Menezes Coelho, D., & Oliveira Santos, M. V. (2012). Apontamentos sobre o método na pesquisa psicanalítica. *Analytica: REvista de Psicanálise*, 1(1), 90–105.
- Mhalla, A. (2024). *Technopolitique*. Seuil.
- Mieli, P. (2016). Na cena do mundo, elementos freudianos. Em *Figuras do espaço: Sujeito, corpo, lugar* (p. 19–64). Annablume.
- Müller, A., & Felinto, E. (2022). Prefácio à edição Brasileira. Em *Gramofone, filme, typewriter* (p. 7–16). Editora UFMG.
- Ocariz, M. C. (2003). *O sintoma e a clínica psicanalítica: O curável e o que não tem cura*. Via Lectera.
- O'Neill, P. (2016). Translating baby tuckoo: Portraits of the Artist as a Very Young Man. *ABEI Journal: The Brazilian Journal of Ish Studies*, 18, 123–138.  
<https://doi.org/10.37389/abej.v18i0.3525>
- Ordine, N. (2016). *A utilidade do inútil: Um manifesto*. Zahar.
- Paiva, A. (2020). *A obra, o leitor e o escritor*. Dialética.
- Paz, O. (2012). *O arco e a lira*. Cosac Naify. (Trabalho original publicado 1956)
- Prado, J. L. A. (1998). O analista dividido—Ou: A psicanálise pode fletir numa teoria da sociedade? Em *Psicanalise Fim De Seculo* (p. 37–56). Hacker.

- Puchner, M. (2017). *O mundo da escrita: Como a literatura transformou a civilização.* Companhia das Letras.
- Quinet, A. (2016). Lalíngua e Síntoma. *Revista Línguas e Instrumentos Linguísticos*, 38, 243–261.
- Ricoeur, P. (2010). *Escritos e Conferências 1: Em torno da psicanálise.* Edições Loyola.
- Ricoeur, P. (2014). *O Si-Mesmo Como Outro* (1º ed). WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado 1990)
- Rosa, H. (2013). *Accélération: Une critique sociale du temps.* la Découverte.
- Soler, C. (2012). *O inconsciente—Que é isso?* Annablume. (Trabalho original publicado 2007–2008)
- Tiburi, M. (2017). Pós-verdade, pós-ética: Uma reflexão sobre delírios, atos digitais e inveja. Em *Ética e pós-verdade* (p. 87–113). Dublinense.
- Vernant, J.-P. (2000). Édipo, o inoportuno. Em *O universo, os deuses, os homens.* Companhia das Letras.
- Wagner, R. (2017). *A invenção da Cultura.* Ubu Editora. (Trabalho original publicado 1975–1981)
- Wilde, O. (2016). *Only dull people are brilliant at breakfast.* Penguin Random House.
- Wu, T. (2012). *Impérios da comunicação.* Zahar.