

Comentários

Jô Gondar,¹ Rio de Janeiro

O inconsciente é capturável?

Um psicanalista deve ser capaz de ouvir as vozes do seu tempo. É preciso que ele reconheça a subjetividade de sua época, ao mesmo tempo em que a interpela e a analisa. São esses os faróis de “Hiperconectividade e exaustão”, expressos nas duas epígrafes escolhidas por Pedro Leite: uma de Lacan, outra de Agamben. Fiel a essas inspirações, o trabalho pretende “contornar a cilada do maniqueísmo e da melancolia”, armadilha em que caem muitos colegas quando se veem confrontados com os desenvolvimentos da tecnologia, bem como com as transformações políticas e culturais de nossa época. Todas essas mutações produzem efeitos sobre a subjetividade e as relações intersubjetivas. Mudanças no modo de amar e de buscar o amor, nos modos de sonhar, de fantasiar, de simbolizar, enfim, nos modos de sofrer e de subjetivar-se.

A atitude mais comum em nosso meio é a de lamentar essas transformações, praticando aquilo que Ehrenberg (2010) chama de *declinologia*: discursos pessimistas sobre o contemporâneo que se inquietam diante do “declínio da função paterna”, do “declínio do simbólico”, do declínio da autoridade do pai, do professor e – por que não dizer? – do psicanalista. As novas formas de sofrer ou de subjetivar-se são consideradas falhas em relação às anteriores; o laço social é tido como esgarçado ou, no limite, dominado pela perversão. É claro que a psicanálise sempre exerceu uma função crítica em relação à cultura, às práticas sociais e aos modos de subjetivação. Nisso, os analistas estão apenas se encarregando do que lhes cabe. O problema é quando, em vez de uma análise da cultura, eles insistem num “ritual de celebração do passado e exorcismo do presente” (Ehrenberg, 2010, p. 256).

1 Psicanalista, membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ), doutora em Psicologia Clínica, professora titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), membro do comitê executivo da International Sándor Ferenczi Network (ISFN) e da International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS), vice-presidente do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi (GBPSF).

Em outros termos, recusam-se a fazer um trabalho de luto por formas de experiência que deixaram de existir.

Freud nos ensinou – ensinamento que continua valendo – que a recusa do luto caracteriza a atitude melancólica. É justamente dessa atitude que Pedro pretende afastar-se, evitando os juízos afetivos e morais precipitados que, ao fim e ao cabo, expressam uma tecnofobia bastante usual no meio *psi*. Admite que a mesma tecnologia usada para a vigilância e o controle pode facilitar a liberdade de expressão e a rebeldia, e vice-versa. Está interessado em pensar, o que exige a recusa de qualquer *parti pris*. Assim, apresenta explicações didáticas com relação ao surgimento e ao funcionamento da internet, e considera as vantagens que o ambiente digital nos oferece, tudo isso antes de adentrar as questões principais: quais os efeitos da hiperconectividade sobre nós? Até que ponto um ambiente constituído pela inteligência das máquinas e sua capacidade de apreensão de dados produz, gerencia ou controla nossa vida psíquica e relacional?

A ideia de que as máquinas poderiam produzir ou gerir as subjetividades é recente e representa uma completa inversão da perspectiva usual sobre a tecnologia, perspectiva compartilhada por muitos pensadores, Freud entre eles. Ainda que não o mencione, Pedro Leite termina por desmontar o ponto de vista freudiano a esse respeito. Vale a pena lembrá-lo. Para Freud, as máquinas são pensadas como possibilidade de extensão e superação dos limites dos órgãos humanos. Através de instrumentos técnicos, ele escreve, em *O mal-estar na civilização*,

o homem recria seus próprios órgãos, motores ou sensoriais, ou amplia os limites de seu funcionamento ... Graças aos navios ou aos aviões, nem a água nem o ar podem impedir seus movimentos; por meio de óculos corrige os defeitos das lentes de seus próprios olhos: através do telescópio, vê a longa distância; e, por meio do microscópio supera os limites da visibilidade ... Essas coisas – que através de sua ciência e da tecnologia, o homem fez surgir sobre a Terra ... ele as pode reivindicar como aquisição cultural sua. Há muito tempo atrás, [o homem] formou uma concepção ideal de onipotência e onisciência que corporificou em seus deuses. Hoje, ele se aproximou bastante da consecução desse ideal, ele próprio quase se tornou um deus ... O homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de Deus de prótese ... As épocas futuras trarão com elas novos e provavelmente inimagináveis grandes avanços nesse campo da civilização e aumentarão ainda mais a semelhança do homem com Deus. (1930[1929]/1977b, pp. 110-111)

O otimismo – ou será a ambição? – desse trecho é surpreendente. Se com relação ao inconsciente e à sexualidade Freud foi um criador que transcendeu o contexto histórico ao qual pertenceu, no que tange à tecnologia ele foi apenas um homem do seu tempo, com todas as pretensões e crenças que os pensadores do início do século xx mantinham a esse respeito. Alguns preceitos, hoje derrubados, podem ser apontados e denunciados nessa citação.

Há, em primeiro lugar, a suposição de que os instrumentos técnicos são, por um lado, bons, na medida em que ampliam os poderes humanos, e, por outro lado, neutros, na medida em que não passam de extensões do corpo. Seriam tão neutros como um olho ou um braço: tudo depende do uso que podemos fazer deles. Foi preciso chegar ao final do século para que Pierre Lévy (1996) escrevesse que a tecnologia não é boa nem má, mas tampouco neutra. Gilles Deleuze já teria frisado a dimensão política e social contida em cada máquina: a cada sociedade corresponde um certo tipo de máquina, “não porque as máquinas sejam determinantes, mas porque elas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-las” (1992, p. 223). Em outros termos: cada máquina é fruto de uma mutação econômico-política e se refere a um modo de exercício do poder – máquinas energéticas nas sociedades disciplinares, máquinas informáticas nas sociedades de controle.

Freud enfatizou a potência humana ao falar do desenvolvimento técnico, mas não levou em conta aquilo que, mais do que potência, é relação de poder. Para ele, as tecnologias náuticas, por exemplo, demonstravam apenas que a água não limitava mais os movimentos dos homens. Hoje, um filósofo como Yuk Hui pode denunciar: “Foram as tecnologias náuticas que permitiram aos poderes europeus colonizar o mundo, levando ao que agora chamamos de globalização” (2020, p. 78). Em suma: ainda que a tecnologia não seja nem boa nem má, é preciso admitir seu laço intrínseco com o poder – sobre o outro, sobre as massas, nos governos e nas relações. A ideia de que instrumentos neutros poderiam simplesmente aprimorar as capacidades humanas, como pretendia Freud, parece hoje uma perspectiva irreal quando nos deparamos com os efeitos da exclusão digital, do ódio nas redes, da manipulação dos dados e das *fake news* (Bialer, 2022).

Em segundo lugar, a associação entre as máquinas e o poder não tem conduzido à expansão de nossa potência sobre a natureza ou sobre o mundo, mas, bem ao contrário, tem levado à crítica e à dissolução do “humanismo”. Mais do que uma amplificação de órgãos, experimentamos uma

intromissão, uma hibridação das máquinas conosco. Somos todos ciborgues, como escreveu Donna Haraway (1985/2007). Não se trata apenas da máquina como extensão de nossos corpos: hoje os implantes, transplantes, enxertos e próteses tomam parte em nossa própria constituição corporal. Somos portadores de órgãos artificiais e não sabemos mais onde ficam os limites da reprodução artificial e da reprodução natural. Isso nos leva a questionar a matéria da qual somos feitos e a repensar a centralidade do sujeito considerado humano.

Donna Haraway usou a ideia do ciborgue para questionar o privilégio desse sujeito em relação à natureza, mas também em relação às mulheres, aos povos periféricos, aos negros e a todos os que poderiam colocar em xeque a crença num humanismo triunfante. A psicanálise foi, desde o início, partidária do descentramento humano – basta aqui nos lembrarmos das três feridas narcísicas apontadas por Freud (1917/1977a). Com relação à tecnologia, contudo, ele manteve a ilusão do homem (branco, europeu e do sexo masculino) como um substituto divino. Nesse sentido, a psicanálise contemporânea não poderia ficar indiferente a uma denúncia como a de Haraway; ela descentra o homem de outras dimensões que até então permaneciam naturalizadas.

Ainda que sob formas diferentes, essas duas críticas estão presentes no texto de Pedro Leite: a tecnologia não é neutra e o homem tem sofrido golpes narcísicos importantes com o seu desenvolvimento; a potência conferida ao homem pelas máquinas se transforma no poder das máquinas sobre o homem. A tecnologia deixou de se referir a instrumentos para tornar-se um meio, todo um ambiente digital onde estamos mergulhados e nos constitui. Contudo, outras denúncias passíveis de serem feitas à perspectiva de Freud não aparecem no artigo de Pedro. O que é outra maneira de dizer que alguns pressupostos da argumentação de ambos podem ser questionados. É sobre esses pressupostos que eu gostaria, agora, de apresentar as minhas críticas.

Em primeiro lugar, a perspectiva de Pedro Leite se coaduna, num aspecto importante, com a de Freud e a de alguns pensadores atuais sobre o tema da tecnologia – como o cientista de dados Michal Kosinski e o filósofo coreano Byung-Chul Han, presenças fortes no texto. Trata-se da suposição de que a tecnologia é um fenômeno único e universal. Mesmo quando não é vista como meramente instrumental, acredita-se que ela é homogênea, apartada de aspectos culturais, de formas de vivenciar o espaço e o tempo, de modos de conhecer e existir. É contra essa ideia que se coloca o filósofo e engenheiro de computação Yuk Hui (2020). Inspirando-se no perspectivismo

de Eduardo Viveiros de Castro, Hui cria a noção de tecnodiversidade – entendida como uma pluralidade de cosmotécnicas que diferem umas das outras em seus valores, epistemologias e temporalidades específicas.

Para ele, não existem apenas uma, mas múltiplas maneiras de se relacionar com a tecnologia que ficam na penumbra, devido ao aspecto invasivo de uma globalização monotecnológica que acirra a competição pela aceleração técnica, sincronizando tempos históricos e culturais diferentes a partir de um único eixo temporal. Isso conduz a um único desenho de futuro que, vale dizer, é catastrófico. Para se contrapor a esse futuro, Hui não propõe uma resistência conservadora ou retrógrada, e sim uma reapropriação da tecnologia contemporânea sob uma forma distinta da que produziu o Antropoceno e que subalterniza a humanidade a um universo digital universal (Mariutti, 2022). O que ele pretende vislumbrar são outros futuros tecnológicos possíveis, através de tecnologias genuinamente alternativas, adaptadas a cada localidade, mas em intensa interação.

Sob essa ótica, valores, afetos e relações estariam permeando qualquer procedimento tecnológico. Mesmo os *big data* são práticas sociais (Bialer, 2022). Para Hui, não há técnica que não traga consigo uma concepção de ética ou uma ideia sobre o cosmos – daí a ideia de cosmotécnica. Ele fornece o exemplo simples de um açougueiro chinês: Pao Ding é bom em esquartejar vacas. Afirma que a chave para ser um bom açougueiro não está no domínio de certas técnicas, mas na compreensão do *tao*. O *tao* chinês seria a força acima de qualquer forma, capaz de indicar o caminho. Para Pao Ding, ter uma boa faca não é o bastante; o mais importante é entender o *tao* da vaca, de modo a usar a lâmina não para despedaçar ossos e tendões, e sim para fazê-la correr ao longo deles e adentrar o espaço entre eles.

Embora se trate de um exemplo da Antiguidade chinesa, a história do açougueiro mostra como dimensões éticas, relacionais e cósmicas – no sentido de concepção de mundos – atravessam uma prática técnica. Se apreciamos o exemplo com uma visão mais ampla, podemos perceber que essas dimensões também estão presentes nas tecnologias contemporâneas. Mesmo as redes sociais ou a inteligência artificial possuem pressupostos ontológicos, epistemológicos, temporais, crenças e valores. E, se usamos nossa teoria psicanalítica, podemos reconhecer o quanto o universo digital está recheado de imaginário, seja sob a forma de eu ideal, de fantasias inconscientes ou de fetiches.

Chegamos agora a dois pontos relevantes do trabalho de Pedro Leite, e que tocam diretamente a nossa área. Uma das hipóteses fortes do

texto diz respeito à “simbolização cibernética da vida inconsciente”. Pedro escreve: “proponho que o trabalho conjunto entre *big data* e inteligência de máquina se aproxima do amplo conceito psicanalítico de *simbolização*, a partir da qual são construídas as representações conscientes e inconscientes (*Vorstellung*)”. Discordo dessa proposta. Ela parte da suposição de que há uma única forma de simbolizar e da hipótese de um simbólico puro, capaz de ser operacionalizado e subsumido pelo ordenamento das máquinas informáticas, seja ele construído a partir de uma lógica binária 0-1, ou de uma lógica *fuzzy* (difusa).²

De saída, podemos dizer que o que chamamos de simbolização não é algo homogêneo, nem mesmo na teoria analítica. Se o processo de simbolização consiste em pôr uma coisa no lugar de outra, não há consenso quanto ao tipo de relação que existe entre o símbolo e o simbolizado, nem quanto ao modo e aos motivos desse processo. Em Freud, trata-se de fornecer uma representação de coisa ou de palavra às intensidades pulsionais; em Melanie Klein, trata-se, em primeiro lugar, de uma defesa contra a angústia; em Winnicott, o processo de simbolização se dá na experiência com objetos transicionais, impulsionado pela possibilidade de esses objetos serem, paradoxalmente, criados e encontrados; em Ferenczi, os símbolos se fazem por relações de semelhança entre o corpo e o mundo; em Lacan, a linguagem é o modelo do símbolo, instituindo uma ordem prévia aos sujeitos na qual eles devem se inserir.

Através dessas diversas concepções já podemos vislumbrar quantos elementos permeiam o processo: pulsões (Freud), afetos (Klein), corpo (Ferenczi), criatividade (Winnicott), linguagem (Lacan). Como poderiam os dados digitais subsumirem toda a complexidade e a multiplicidade implicadas nas possibilidades humanas de simbolização? Estas não se restringem a operações biunívocas de tradução de uma coisa pela outra, mas envolvem processos que implicam tensões, múltiplas zonas de luz e sombra, contradições e possibilidades de mudança. Isso sem falar, evidentemente, do contexto e das práticas sociais – e desejanter – que transpassam qualquer produção simbólica. A inteligência artificial, mesmo quando trabalha com a imprecisão, como na lógica *fuzzy*, não é capaz de respostas criativas ou inantecipáveis.

2 Enquanto a lógica binária trabalha com valores precisos – ou 0 ou 1 – e com respostas unicamente verdadeiras ou falsas, a lógica *fuzzy* permite a imprecisão. Trabalhando com valores relativos e situados entre 0 e 1, admite respostas imprecisas, como “talvez”, “quase”, “parcialmente” etc.

O universo digital só reconhece um simbólico puro, desprovido de camadas de fantasias e desejos conflitantes. Nós, psicanalistas, podemos perguntar: isso é possível? Lembro aqui uma frase famosa de Luce Irigaray que, embora escrita como crítica a certo sexismo psicanalítico, aponta adequadamente os atravessamentos imaginários de toda operação simbólica: “O simbólico que vocês impõem como universal, livre de qualquer contingência histórica e empírica, é o imaginário de vocês, homens, transformado numa ordem, numa ordem social” (1985, p. 269). A crença numa simbolização monolítica, própria do universo digital contemporâneo, reduz a um leito de Procusto a diversidade sociocultural das práticas afetivas, discursivas e técnicas a partir das quais as subjetividades são tecidas.

Gostaria de avançar um pouco mais nessa crítica. A possibilidade de uma “simbolização cibernética da vida inconsciente”, temida por Pedro Leite, depende de uma concepção de inconsciente que não possui nem a força nem a profundidade que a psicanálise lhe oferece. Pedro apresenta dois exemplos do processo de “incursão e saqueamento de nosso inconsciente por meio do digital”. No primeiro, um algoritmo detinha um saber sobre a gravidez de alguém pelas variações em seus padrões de compra; no segundo, adquiria dados que permitiam prever o voto de alguns jovens a partir de dois tipos de perfil familiar. Não me parece que aquilo que chamamos de inconsciente se reduza a processos que se passam em nossos corpos e dos quais não temos consciência – como o funcionamento de nossos órgãos ou de nossos hormônios, por exemplo. Esse seria um inconsciente adjetivo, descritivo, mas não o inconsciente tópico e dinâmico proposto por Freud, e com o qual trabalhamos: criativo, desejante, fortemente investido pela energia pulsional, contraditório, arena de uma divisão e de uma luta entre modalidades diversas de tempo, impulsos, energia e funcionamento.

Tampouco reconheço que prever comportamentos a partir de perfis de grupo possa dar conta daquilo que consideramos como o inconsciente na psicanálise. É justamente o inconsciente que faz de nós bem mais do que consumidores, usuários ou eleitores. Há algo em todo sujeito que escapa ao domínio das normas sociais e digitais, dos perfis de grupo, da intensa propaganda da mídia, e mesmo dos movimentos coletivos. Disso a clínica nos dá testemunho: nenhum sujeito é mero decalque ou pura massa de manobra das instâncias de poder, sejam eles pais, patrões, ou manipuladores digitais. Seus sintomas o denunciam. As depressões, as compulsões, o pânico, não são simples defeitos de um funcionamento individual; são também formas

– mesmo que sofridas – de fazer obstáculo à universalidade, de mostrar que nem tudo pode ser capturável, de que algo singular em cada sujeito insiste em se preservar.

Minhas discordâncias em relação ao texto de Pedro Leite não invalidam um combate comum, do qual participamos sob o mesmo lado. Ele escreve para provocar, para despertar a escuta e nos retirar do anestesiamento. Talvez possamos ampliar o horizonte de esperança que ele nos abre. Como escreve Jean-Luc Nancy, “o ser humano nada mais é que a resistência absoluta, incontornável, ao aniquilamento” (1994, p. 154). É nessa via que todos nós trabalhamos.

Referências

- Bialer, M. (2022). Desejos, algoritmos e o Outro digital. *Revista Percurso*, 67.
- Deleuze, G. (1992). *Post-scriptum* sobre as sociedades de controle. In G. Deleuze, *Conversações*. Ed. 34.
- Ehrenberg, A. (2010). *La société du malaise*. Odile Jacob.
- Freud, S. (1977a). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 17). Imago. (Trabalho original publicado em 1917)
- Freud, S. (1977b). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 21). Imago. (Trabalho original publicado em 1930[1929])
- Haraway, D. (2007) Manifesto ciborgue – ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século xx. In T. Tadeu (Org.), *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Autêntica. (Trabalho original publicado em 1985)
- Hui, Y. (2020). *Tecnodiversidade*. Ubu.
- Irigaray, L. (1985). *Parler n'est jamais neutre*. Minuit.
- Lévy, P. (1996). *O que é o virtual?* Ed. 34.
- Mariutti, E. B. (2022). Tecnodiversidade, cosmotécnica e cosmopolítica: notas sobre o pensamento de Yuk Hui. *Lugar comum – estudos de mídia, cultura e democracia*, (62).
- Nancy, J.-L. (1994). Les deux phrases de Robert Antelme. *Lignes*, (21), 154-155.

Jô Gondar

joogondar@gmail.com

Recebido em: 6/3/2022

Aceito em: 6/3/2022