



ARTIGO DOSSIÊ

NARRATIVAS DO INSÓLITO, DISTOPIA E UTOPIA

Cybersimbiose: por uma psicanálise dos híbridos

Cybersymbiosis: towards a psychoanalysis of hybrids

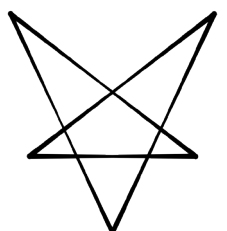
Cybersimbiosis: hacia un psicoanálisis de los híbridos

GUSTAVO DEISTER DIAS BARBOSA

Pesquisador de Pós-Doutorado em Psicanálise: Clínica e Cultura na PUC-Rio.
Doutor e Mestre em Teoria Literária pela UFRJ.
E-mail: gustavo_deister@hotmail.com

MONAH WINOGRAD

Doutora e Mestre em Teoria Psicanalítica pela UFRJ.
Professora Associada do PPG em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.
E-mail: monahwinograd@icloud.com





Resumo

Na intenção de pavimentar um caminho para pensar a profunda imbricação atual entre subjetividade e tecnologia, este artigo pretende analisar alguns processos de vitalização e potencialização derivados da cultura cibernética. Desse modo, pretendemos construir uma via alternativa à tendência crítica contemporânea, a qual se esforça, de maneira geral, para produzir diagnósticos e constatar mal-estares, apontando um esvaziamento e empobrecimento das subjetividades em nosso tempo. Para nos contrapor a este viés, ainda que sem negar a relevância de suas problemáticas, buscaremos, inicialmente, compreender o que é a hibridação e o que são as subjetividades ciborgues. Reformulando o valor que a psicanálise clássica deu à simbiose, será construída aqui a noção de que as tecnologias e o espaço digital operam de modo protético, sendo extensão do corpo e da subjetividade. Conjugando filosofia, psicanálise, antropologia e literatura, através do conceito de cibersimbiose, veremos que nossa composição tecnológica não é por si só alienante, mas que oferece possibilidades de abertura e transformação, como fenômenos transicionais acoplados à subjetivação.

Palavras-chave: hibridação; psicanálise; simbiose; subjetividade; tecnologia.

Introdução aos modos de existência híbridos

Não é novidade que os processos de subjetivação estão inexoravelmente ligados aos desenvolvimentos técnicos e tecnológicos. Vale lembrar que a diferença entre técnica e tecnologia é sutil, mas importante. De modo geral, “técnica” se refere a métodos, habilidades e procedimentos específicos usados para realizar uma tarefa ou atividade, portanto, está mais associada ao como fazer algo de maneira eficiente e eficaz, por exemplo, a técnica de pintura a óleo ou a técnica de meditação. Já “tecnologia” se refere ao uso de conhecimento científico para desenvolver técnicas, ferramentas, máquinas e sistemas que atendam a necessidades e resolvam problemas. Portanto, a tecnologia abrange uma gama mais ampla, incluindo equipamentos, desenvolvimento de software, dispositivos eletrônicos etc., como por exemplo, a tecnologia de informação ou a tecnologia médica. Em resumo, técnica está mais relacionada ao processo e às habilidades específicas, enquanto tecnologia envolve a aplicação de conhecimento para criar soluções mais amplas e complexas. Essa distinção nos parece necessária à passagem daquilo que Foucault (2004) chamou de “técnicas de si” — as práticas de cuidado de si — para as “tecnologias de si” — a instauração de determinados modos de subjetivação.

Como sabemos, as relações mediadas pela tecnologia digital alteraram significativamente a subjetividade moderna, aquela descrita no início da história da Psicanálise e que fora concebida como emergindo do abismo entre a natureza com sua animalidade e a máquina puramente mecânica. Se Freud, em *O mal-estar na cultura*, concebia o humano a partir de sua entrada na cultura e do eterno constrangimento das pulsões pelas leis (1930/2020, p. 337), o ambiente digital produziu uma nova lógica cujos códigos e limites modificaram as subjetividades e consequentemente as sintomatologias.

Esses novos modos de existência — híbridos, cibernéticos — vêm recebendo, ao longo das últimas décadas, uma série de diagnósticos por parte dos analistas. Na psicopatologia da vida cotidiana, a consequência da hibridação tem sido uma série de sintomas comuns que podemos chamar de ciber mal-estares. Dentre eles, ganharam destaque na literatura psicanalítica: 1) a aceleração das temporalidades que levaria o sujeito a uma crise permanente, assim como a uma lógica do sempre-mais e à impossibilidade de construir experiências de si consistentes; 2) a instabilidade do plano pré-representacional dos afetos; 3) a perda do controle da representação de si; 4) a convergência e a rigidez identitárias a partir da reunião de indivíduos



em bolhas algorítmicas; 5) os *deficit* de atenção, imaginação, memória e emoção; 6) intoxicação derivada do excesso de hibridação — o chamado *Brainrot*).

Mas esses sintomas não são apenas relativos às subjetividades, por assim dizer, privadas com suas psicopatologias cotidianas. Bifo Berardi (2024, p. 142), em *O terceiro inconsciente*, sublinha um viés mais importante:

A hiperaceleração que a tecnologia digital impôs ao mundo nas últimas décadas provocou um efeito de exaustão: física, psicológica e mental. [...] Quanto mais poderosa e rápida é a máquina digital, menos os seres humanos são capazes de decifrar racionalmente o seu entorno e governá-lo politicamente, e mais impotentes se sentem.

Com efeito, trata-se de um projeto político com bio e necropoderes em operação através de um processo neofascista radical que envolve a aceleração tecnológica e se beneficia dela, assim como das formas variadas de inserção no mundo digital com vistas à produção de corpos e mentes dóceis. Porém, o artigo que se segue não é sobre isso. Queremos, ao contrário, compreender nossa transição para as subjetividades híbridas digitais, não em função das impotências derivadas da digitalização, mas a partir de suas novas possibilidades vitais, isto é, de sua capacidade de composição e de criação de novos modos de existência potentes, criativos e vitalizados. Para isso, precisaremos destituir o sujeito neurótico do final do século XIX e da primeira metade do século XX do seu lugar de normalidade e naturalidade. Pois, parafraseando Jorge Luís Borges, embora ainda sejamos os mesmos, já somos completamente outros.

Em *Jamais fomos modernos*, Latour propôs que o termo “moderno” se referisse a duas práticas discursivas interdependentes. Segundo o antropólogo, “o primeiro conjunto de práticas cria, por ‘tradução’, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura”, enquanto “(...) o segundo cria, por ‘purificação’, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro” (1994, p. 16). O primeiro Latour chamou de redes e o segundo, de crítica. Ou seja, a modernidade se deu não por um agrupamento de fatos históricos, mas pela oposição complementar de dois discursos fundamentais: um que unificou natureza e cultura e outro que separou; um presumiu o contínuo que perpassa todos os processos de individuação, enquanto outro propôs ontologias distintas para o humano e o restante dos modos de existência.

Como contraponto à imagem de um sujeito cindido cuja natureza foi perdida ou complexificada pela entrada na cultura, surgiram as figuras híbridas e monstruosas. São híbridos todos os acontecimentos/seres simultaneamente naturais e culturais, todos os que não são plenamente sujeitos (humanos) nem objetos (mundo externo ao humano): são os quase-objetos e/ou quase-sujeitos que ocupam um lugar marginal na constituição moderna (1994, p. 54-56). Os humanos “primitivos” (que chamamos hoje de originários), por exemplo, seriam híbridos, já que sua forma de vida é demasiado natural. O darwinismo social do final do século XIX e início do século XX, que entendeu que alguns grupos humanos seriam selvagens e mais próximos dos animais, se ergueu justamente sobre a égide do indivíduo moderno que se quer como existência separada, independente e relativamente autônoma das outras existências e, por que não dizer, mais evoluída. Este movimento de Latour, entre outros, de implodir a cisão entre natureza e cultura, representa uma ferida no nosso narcisismo, tão importante e fundamental quanto aquelas descritas por Freud em *Uma dificuldade da psicanálise* (1917/2010b). Mas, a mesma psicanálise que, propondo que não somos senhores em nossa própria casa, foi capaz de uma crítica contumaz à nossa pretensa superioridade relativamente às outras formas



de vida, também abriu espaço para discursos que nos mantiveram no topo de determinada verticalidade. Ambivalente, ao mesmo tempo subversiva e conservadora, a psicanálise derivou, apesar de certos esforços de Freud, em discursos que aprofundaram a separação entre natureza e cultura inspirados por ideias tais como a de que nossa cultura nos separaria de nossos antepassados animais e serviria para “a proteção do ser humano contra a natureza e a regulamentação das relações dos seres humanos entre si” (1930/2020, p. 337).

Em direção contrária a estes discursos, a estratégia de Latour é nos pensar como híbridos, demonstrando como jamais fomos completamente modernos e inserindo o trânsito semiótico de gêneros — saberes, corpos, figuras — no exercício de uma crítica que, no discurso moderno, pretende operar purificando sujeitos e objetos. Quando modificamos a crítica e não mais separamos em essência humanos e não humanos, podemos experimentar novas formas de pensar o corpo e a subjetividade que podem aumentar sua potência de pensar e de agir. Essa foi uma das tarefas de Donna Haraway no já clássico *Manifesto Ciborgue*. Discutindo com certas correntes do feminismo, Haraway propôs que o ciborgue (organismo cibernético) fosse nossa ontologia, isto é, que ele, como figura ou conceito, pudesse explicar nosso modo de existência: “[...] neste nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, híbridos — teóricos e fabricados — de máquina e organismo; somos, em suma, ciborgues” (2009, p. 37).

São duas as características fundamentais do devir-ciborgue: 1) não há separação entre o natural e o artificial e 2) os sujeitos-ciborgues são atravessados pelo biopoder de modo inédito e radical. Em relação à primeira característica, Haraway explicou que, na cultura americana do século XX (e sem dúvida ainda na nossa), caíram por terra todas as fortalezas que defendiam a separação entre o humano e o não-humano, especificamente os outros animais. Não somos somente nós que temos linguagem, que fazemos uso de instrumentos, que construímos organizações sociais etc. O ciborgue, nesse sentido, afirma uma importante necessidade ética e científica: a possibilidade de compreendermos, de uma vez por todas, que a natureza é plástica, flexível, mutante e criadora — aspectos que historicamente quisemos que fossem exclusividade nossa. Relativamente à segunda característica, Haraway propôs que, como ciborgues, estamos sujeitos a uma poderosa forma de controle. Experimentamos essa lógica de biopoder em nossos corpos todos os dias. Por estarmos conectados aos nossos celulares e/ou nossos computadores em graus de hibridação variáveis, somos identificados e temos nossos perfis traçados por algoritmos que não apenas nos oferecem mais do mesmo para consumos de todas as naturezas, como influenciam muito profundamente nossas escolhas, sobretudo, políticas. Essa subjetividade híbrida, meio máquina, meio humana, se não é menos alienada do que sempre foi de seus desejos e suas determinações, também ignora o quanto as tecnologias digitais já integram sua corporeidade.

Contudo, se essa hibridez não nos livra da servidão voluntária e/ou alienada, apropriarmos-nos dela e a aprofundarmos pode permitir a construção de saídas por dentro, pois, como escreveu Pierre Lévy (1993, p. 102):

Não há identidade estável na informática porque os computadores, longe de serem os exemplares materiais de uma imutável ideia platônica, são redes de interfaces abertas a novas conexões, imprevisíveis, que podem transformar radicalmente seu significado e uso. O aspecto da informática mais determinante para a evolução cultural e as atividades cognitivas é sempre o mais recente, relaciona-se com o último envoltório técnico, a última conexão possível, a camada de programa mais exterior.



Em constante mutação, as transformações das subjetividades-ciborgue são tão velozes que seu rastreamento e mapeamento se tornam praticamente impossíveis. Além e por causa disso, como entendeu Haraway, há, nos ciborgues, uma potência imensa e uma abertura perigosa: “assim, meu mito do ciborgue significa fronteiras transgredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades — elementos que as pessoas progressistas podem explorar como um dos componentes de um necessário trabalho político” (2009, p. 45). Ou seja, Haraway apontava para o fato de que essas subjetividades híbridas e nômades revelam também possibilidades de resistência política e de criação de outros modos de relação.

Irreversível, nossa simbiose com as máquinas digitais exige uma tarefa dupla: 1) compreender a flexibilidade das novas subjetividades e como e onde se pode construir a si mesmo de modo simpoético (fabricado em conjunto) — quanto mais abertos forem esses espaços de intervenção, de produção de conhecimento e de codificação livre por parte dos usuários, mais serão animados na composição de modos de existência cibernéticos criativos e vitalizados; e 2) construir uma máquina crítica híbrida de insurgência às tecnologias de dominação e mecanização, de controle dos corpos e dos desejos. De onde isso virá? Haraway propôs uma imagem poética que pode servir de inspiração: “ironicamente, talvez sejam as unidades políticas construídas pelas mulheres-ciborgue, não naturais, que estão fabricando chips na Ásia e dançando em espiral na prisão de Santa Rita, que poderão servir de orientação para eficazes estratégias oposicionistas” (2009, p. 45). Dos anos 1980 para cá, muita coisa mudou. Hoje, os sujeitos coletivos hacker — corpos digitais formados por vários corpos de carne e osso cujos nomes próprios importam pouco — apontam um dos inúmeros caminhos possíveis e uma das várias outras formas híbridas de vida.

Em sua esmagadora maioria, os psicanalistas, se não resistem às tecnologias digitais ao fazerem uso delas cotidianamente, a elas resistem muito profundamente ao não quererem abrir mão do modo moderno de pensar a subjetividade, como se ele fosse signo de saúde.

Até o momento, nomeamos de forma livre nossa relação com a tecnologia digital como sendo simbiótica. Desde Freud, no *Introdução ao Narcisismo* (1914, 2010a), para ficarmos em um exemplo, a simbiose entre o bebê e a mãe que acompanha o narcisismo primário e a dinâmica autoerótica, parece ser entendida de maneira negativa. A simbiose seria sinônimo de uma confusão nociva, na qual o bebê e sua mãe se misturam, apesar de já estarem supostamente separados. Com a ajuda de Sloterdijk, Winnicott e outros, veremos que a simbiose é nada mais que um modo de composição através do qual os termos de uma relação se transformam, incluindo a própria relação. Mas, para desenvolver este ponto, precisamos também problematizar mais um edifício moderno: a subjetividade entendida como elemento individual.

Reformulação da simbiose

Lynn Margulis elaborou, no livro *Planeta Simbiótico* (2022), um conjunto de ideias revolucionárias sobre a relação entre vida e simbiose. O surgimento dos organismos, para a bióloga, se deu desde o início por processos simbióticos. Da célula com sua mitocôndria ao sexo meiótico dos animais, do filogenético ao planeta entendido como forma de vida (Gaia), Margulis elaborou uma teoria cujo fundamento se concentra no surgimento de novos indivíduos a partir da composição de corpos (incorporação). A bióloga chamou de simbiogênese a emergência de novos indivíduos a partir de processos simbióticos que são fundamentais para as diferenciações na história da vida, mas que, apesar disso, ainda são, senão ignorados, ao menos negligenciados pela comunidade científica. Se levarmos em consideração a simbiogenética de Margulis, assim como os híbridos de Latour e os ciborgues de Haraway, não será difícil imaginar



que nosso objetivo aqui é repensar positivamente a noção de simbiose a partir do que ela pode trazer como potência vital. Uma breve passagem literária a seguir pode nos auxiliar nessa atividade de imaginação.

No conto “A menor mulher do mundo”, do livro *Laços de família* (2009), de Clarice Lispector, um dos personagens, o antropólogo francês Marcel Pretre, descrito como caçador e homem do mundo, fica espantado quando encontra, numa tribo de pigmeus do Congo Central, a menor de todas as criaturas, uma pigmeia a quem chamou de Pequena Flor. Essa pequenez remete a um corpo estranho se entendida no conjunto de reações do cientista e, ao longo do conto, a partir da recepção da notícia por algumas famílias. Pretre é o protótipo do homem moderno de Latour, cujo estranhamento se dá por infamiliaridade. A análise literária de Freud, em *O infamiliar* (1919/2019), poderia perfeitamente descrever as sensações de Marcel Pretre diante da pigmeia. Todavia, isso seria insuficiente para pensar o procedimento poético de Pequena flor. A infamiliaridade ou o estranhamento, no texto de Freud, opera por um duplo, através do negativo do reconhecimento. É o surgimento de uma figura animada que o Eu reconhece, mas estranha. No interior de uma repetição, de um lugar ou de um rosto conhecido, há algo de infamiliar e perturbador. Esse movimento — Freud o percebe — ocorre pela forma como fixamos os acontecimentos, atribuindo onipotência ao pensamento (1919/2019).

Nesse sentido, Pequena flor seria um humano como Pretre e simultaneamente algo que não é ele, sua deformação, seu duplo monstruoso, o negativo da forma habitual. Ora, a perspectiva da infamiliaridade opera por um mecanismo de separação e distanciamento, para então, talvez e com sorte, permitir a quem estranha uma aproximação e/ou integração do que foi separado. Mesmo assim, ela privilegia sempre a perspectiva daquele que separou, ignorando o outro no campo de sua própria ação. Mas não no conto de Lispector. Explicamos: o explorador, mexendo na barriga de Pequena flor, sente mal-estar. Ela está grávida e existe algo menor dentro do menor. A pigmeia ri. Seu primeiro gesto efetivo: um riso. A expressão ínfima de Pequena Flor inibe o explorador francês. Como é possível que ela sorria morando numa árvore e sendo tão pequena?

A própria coisa rara estava tendo a inefável sensação de ainda não ter sido comida. Não ter sido comida era algo que, em outras horas, lhe dava o ágil impulso de pular de galho em galho. Mas, neste momento de tranquilidade, entre as espessas folhas do Congo Central, ela não estava aplicando esse impulso numa ação — e o impulso se concentrara todo na própria pequenez da própria coisa rara. E então ela estava rindo. Era um riso como somente quem não fala, ri. Esse riso, o explorador constrangido não conseguiu classificar (Lispector, 2009, p. 74).

O que entra em cena com o riso da pigmeia não é somente um jogo de espelhos, do qual claramente o cientista faz parte, mas a capacidade de se vincular, de criar um espaço conjunto, de experimentar intimidade com o meio e o redor, de rir com e perante o outro. Ela não precisa se defender, não está sendo caçada e é capaz de se sentir segura no ambiente. Em termos winnicottianos, o relaxamento possibilita que algo como o verdadeiro self possa emergir, permitindo a individuação de uma vida composta com o seu redor, sem se dissolver nele. A simbiogênese, veremos, é o surgimento de uma nova singularidade sem a diluição total das singularidades que a compõem. Pequena Flor sorri porque é real, seu riso é a expressão de uma concentração de energia. “Sentir-se real é mais do que existir; é descobrir um modo de existir como si mesmo, relacionar-se aos objetos como si mesmo e ter um Eu (*Self*) para o qual retirar-se, para relaxamento” (Winnicott, 1975, p. 161). Retirar-se para relaxa-



mento somente se torna possível quando nós e o ambiente formamos um corpo composto, simbiótico — juntos e separados, outros e mesmo. Estamos dentro estando fora e vice-versa, pois paradoxalmente, o *self* não é uma substância encerrada em si, numa individualidade terminada, mas uma operação lúdica, onírica e ecológica. É o que Sloterdijk chama de ser-Com, isto é, a coexistência que precede a existência (2016). Pequena flor é uma híbrida com a árvore, os galhos, as espessas folhas.

Winnicott (1975) lembra que só se brinca onde se sente seguro, o que permite formular com o meio uma subjetividade compartilhada. Similarmente, a subjetivação, na teoria de Sloterdijk, acontece como processo de territorialização do ambiente e de fusão com o outro com o qual criamos uma intimidade, por isso, talvez fosse melhor, ao invés de “sujeito” e seu “meio”, pensar que há uma subjetividade do meio ou com-o-meio. Deleuze (1997, p. 73), no ensaio *O que dizem as crianças?*, diz que há uma subjetividade do trajeto que se confunde à subjetividade daqueles que o percorrem. A subjetividade, assim, é uma dimensão tão humana quanto inumana, e sempre composta. Sloterdijk falará, por exemplo, de uma transferência de mamífero, que ocorre pelo fato de que temos como nosso primeiro suporte, isto é, o primeiro outro do compartilhamento subjetivo, o líquido amniótico através do qual nos desenvolvemos inicialmente. Ao longo de nossa vida, nas saídas de uma esfera íntima para outra, realizamos o processo de substituição do primeiro invólucro. Para tratar desse outro, que não é aquele do reconhecimento (do espelho), o filósofo utiliza o termo “nobjeto” (2016, p. 269-270), um “fora” que na verdade é-conosco e que existe como relação íntima. Ao investigarmos a questão da simbiogênese, não há, de maneira simplória, sujeitos diante de objetos, mas modos de existência que podem ou não se fundir na produção subjetiva. “Provavelmente você ansiaria por se libertar de sua condição de monstro duplicado”, aponta Margulis (2022, p. 143), considerando as fusões simbiogenéticas como quimeras, monstros. A psicanálise clássica, aponta Sloterdijk, negou à simbiose qualquer possibilidade de saúde, considerando-a como falha em nosso processo narcísico. Segundo o filósofo, o saber psicanalítico “não encoraja fusões, mas faz uma incessante defesa das separações construtivas; seu foco não é a fusão íntima, mas a discrição do sujeito frente ao outro” (2016, p. 198).

Alguns psicanalistas vêm, aos poucos, modificando essa perspectiva, ao menos no que diz respeito às considerações de nossas relações de objeto. Leopoldo Fulgencio, por exemplo, no texto *É adequado referir-se às relações humanas como relações de objeto?* (2021), insere as provocações de Sloterdijk na discussão psicanalítica, respondendo o filósofo, sobretudo, a partir de Winnicott. Segundo Fulgencio, quando Sloterdijk critica a psicanálise por estar fundada no “preconceito do objeto” (Sloterdijk *apud* Fulgencio, 2021, p. 332), é ignorado o fato de que os fenômenos e objetos transicionais de modo geral se comportam como sujeitos e também objetos, não sendo simples exterioridade ou objetividade: “O chamado objeto transicional é e não é, ao mesmo tempo, interno e externo, ele é criado e encontrado, tem e não tem existência por si mesmo” (Fulgencio, 2021, p. 342). Temos como consequência que a relação com os objetos não pode ser reduzida aos mecanismos de projeção ou identificação, isto é, um sujeito animado encontrando objetos neutros, mas que estes alteram efetivamente nossa subjetividade, fundindo-se a nós e nós a eles. Podemos chamar de simbiogênese a dinâmica pela qual a subjetividade se con-funde aos meios e objetos, transformando-se através deles na medida em que adentram o campo da subjetivação — as esferas animadas descritas por Sloterdijk (2016). Foi o que percebeu também o psicanalista Christopher Bollas, quando exagerou o aspecto fusional dos objetos transicionais, formulando a noção de objeto transformacional, “que surge da relação simbiótica, na qual o primeiro objeto é ‘conhecido’,



não como uma representação de objeto, mas como uma experiência recorrente do ser — mais existencial e oposta a um saber representacional” (2015, p. 50).

Tal formulação não perde força quando pensamos a tecnologia e os objetos tecnológicos, muito pelo contrário. Como lembra David-Ménard, “Talvez exista também um encantamento das tecnologias contemporâneas, [...] encantamento esse que se atém a um envolvimento do interno e do externo que nossas concepções oficiais da natureza, da ciência e dos objetos desconhecem” (2022, p. 110-111). Esse processo pode ser entendido como uma animação dos objetos, ou seja, agenciamentos, pois a tecnologia e os objetos tecnológicos não são passivos, externos e separados de nós — nossos celulares são extensões dos nossos dedos, olhos e ouvidos, por exemplo, e nós somos, como ambientes para as transformações e os aprendizados algorítmicos, extensões de nossos celulares. De modo que, deixando de lado e em suspenso o medo do futuro e as fantasias escatológicas e distópicas, não há como seguir recusando o reconhecimento de nosso envolvimento energético e vital, nossa hibridação com a máquina e os objetos tecnológicos, assim como deles conosco mutuamente.

Apesar da proposição de Haraway (2009) — de que o ciborgue constitui a ontologia dos modos de existência atuais —, a composição humano-máquina não é uma invenção de nosso tempo. Hefesto, por exemplo, o ferreiro que produziu o escudo de Aquiles na *Ilíada* de Homero (2011), pode ser considerado um dos primeiros ciborgues da história da literatura. Inicialmente, o ciborgue era visto como aquele que substituíam algumas partes ausentes do corpo por próteses. Em sentido ampliado, essa possibilidade esteve, segundo Michel Serres (2005, p. 63), presente em todas as culturas e diz respeito justamente ao fato de que ferramentas representam uma extensão protética do corpo, tema também debatido pelos teóricos da comunicação Marshall McLuhan e Friedrich Kittler em relação às mídias. Para McLuhan (2012), por exemplo, os meios de comunicação são extensões do humano; para Kittler (2017), a mãe é uma espécie de primeira mídia através da qual nossa protossujeitividade interage com os meios.

Se a instrumentação revela os objetos e mídias como próteses ou externalizações, compreendemos que a tecnologia possibilita acoplamentos, derivações, extensões. O uso de próteses enquanto produção da subjetividade, de acordo com Preciado (2022b), opera como uma tecnologia de si, revelando a dimensão plástica e criadora da subjetivação. Mesmo o corpo é fabricado, nunca houve uma natureza ou estabilidade na subjetividade, senão tentativas de estabilizá-la. Se a máquina (o hardware) e com ela o mundo digital (o conjunto dos softwares) não são objetos, mas próteses atravessadas pela libido, pela circulação de energia, faz-se necessário observar como se dá esse processo energético, ou seja, como a cibernose acontece.

Na companhia de Winnicott e Sloterdijk, devemos então perguntar: onde estamos, quem e como somos quando realizamos qualquer atividade lúdica, criativa ou de troca afetiva online? Estamos simplesmente presos em algoritmos? Vítimas passivas das *Big Techs*? Viciados em estímulos hipersemióticos? Para desdobrar essas perguntas, é preciso escutar, com abertura necessária e libertos de certo modo moderno de pensar, aqueles que experimentam o mundo digital como extensão e tecnologia de si, isto é, quem se apropria da hibridação como modo de existência (embora, queiramos ou não, gostemos ou não da ideia, já sejamos todos ciborgues). Como nosso objetivo não é sublinhar as derivações psicopatológicas da hibridação e dos dispositivos digitais subjetivação — embora reconheçamos sua ocorrência preocupante em larga escala —, daremos destaque para dois casos nos quais a cibernose produziu potência nas subjetividades, abrindo caminhos e possibilitando laços. Vejamos dois exemplos.



O documentário *A vida extraordinária de Ibelin* (Ree, 2024) acompanha parte da vida de Mats Steen, um jovem norueguês diagnosticado com a doença de Duchenne ainda criança. A distrofia muscular provocada pela doença fez com que ele precisasse de cadeira rodas e auxílio médico integral até o fim da vida. Haraway lembra que “Talvez os paraplégicos e outras pessoas seriamente afetadas possam ter (e algumas vezes têm) as experiências mais intensas de uma complexa hibridização com outros dispositivos de comunicação” (2009, p. 92). Após passar boa parte de seus dias jogando *World of Warcraft* com seu avatar Ibelin, Mats falece em 2014, aos 25 anos, e seus pais resolvem fazer login em um blog escrito pelo filho, para comunicar às pessoas que o conheciam sobre seu falecimento. Para a surpresa dos pais, centenas de e-mails são recebidos em resposta. Os pais ficam confusos, já que, ao longo da vida de Mats, parecia não haver muito contato social em função das limitações derivadas de sua doença. Mas, a verdade era que seu filho tinha uma vida social e relacional online bastante rica e era importante para um grande grupo de amigos.

Mats se apaixonou, brincando com Rumor, avatar de Lisette Roovers. Essa paixão envolveu muitas características que conhecemos comumente: ciúmes, distanciamentos, reaproximações, defesas, desabafos. O jovem criou um verdadeiro laço afetivo com Lisette, apesar de demorar a expor, no *blog*, sua doença e condição física. Certa vez, quando os pais de Lisette tiraram dela a possibilidade de jogar, a jovem entrou em depressão, pois sua vida social era marcada pelo jogo. Mats enviou uma carta a eles, expondo o profundo carinho por Lisette e pedindo que ela retornasse ao jogo. Era realmente importante, dado que *Azeroth*, o mundo digital de *World of Warcraft*, era o lugar onde se encontravam, jogavam e brincavam.

O caso que mais chama atenção, entretanto, é o de Reina, cujo filho Mikkel havia sido diagnosticado com autismo, o que o impedia de ter contato físico e afetivo com a mãe, apesar de morar com ela. Um dia, desabafando com Mats no jogo, Reina conta a história de seu filho, e Mats propõe que Mikkel faça um personagem — um avatar — e comece a jogar com eles. Mikkel assim o faz, o que possibilita estreitar os laços afetivos com sua mãe, levando, por fim, à possibilidade de que mãe e filho se abraçassem offline. A introspecção do jovem Mikkel foi suavizada pela possibilidade de jogar com a mãe e outras pessoas, fazendo surgir nele a capacidade de socialização online e offline. O jovem autista expressa muita gratidão pela sugestão de Mats, afinal, muitos anos depois, continuava conseguindo socializar, graças ao fato de que certo dia começou a jogar um jogo online com a mãe. O laço criado entre Mikkel e Reina, entre Mats, Lisette e outros amigos, se dá devido ao processo de animação que recebem os avatares nos jogos. De acordo com Serge Tisseron (2015, p. 119), “A palavra ‘avatar’ designa em sânscrito as diversas encarnações do deus Vixnu na terra. Tendo esse dado como modelo, denomina-se ‘avatar’ a marionete de pixels com a qual entramos e interagimos nos espaços virtuais”. Mats encarna e anima Ibelin, e pode com ele viver um tipo de vida que não viveria sem o jogo, pode correr e se movimentar livremente. O avatar constitui, dessa maneira, uma cibernsimbiose.

Em um segundo caso, a escritora norte-americana Legacy Russell nos conta, no livro *Glitch Feminism*, a importância de ter criado um avatar para viver através dele a experiência de um corpo adolescente, negro e queer que não tinha aceitação no campo social. Russell encontrava completo desconforto nos espaços fora de casa. O colégio, com sua heteronormatividade branca, não era um ambiente acolhedor para uma mulher negra e gay (2022, p. 5). De modo a produzir o espaço que pudesse recebê-la e possibilitar movimento, Russell cria um avatar chamado LuvPunk12, que participa de chats online e jogos de construção de cidades. Envolvida na pele digital, a escritora diz fazer política e viajar sem passaporte, ampliando sua



negritude queer, encontrando pares — uma família construída — e começando a enxergar aberturas no por vir de sua vida (2022, p. 12).

Com o avatar, Russell dialoga com jovens, crianças que criam cidades simultaneamente imaginárias e reais. Ainda adolescente, consegue ampliar seu campo social por meio do digital, que se torna um mundo acolhedor, diferente daquele que encontrara *offline*. O avatar opera, com ela, uma corporeidade transicional fundamental, que durante anos compõe uma pele capaz de dar vazão à energia viva de Russell. Não encontrando na cidade onde vivia o espaço necessário para se desenvolver de modo aberto, a escritora aprende a se codificar e espacializar de outra maneira, digitalmente. O feminismo *glitch* proposto por Russell, enfim, tange a possibilidade de ocupar o meio digital com os corpos *queer*, de construir espaços de amplificação de desejos errantes, possibilitando também a modificação do mundo *offline* (2022, p. 11). Ademais, Russell define *glitch* como “um erro, um engano, uma falha de funcionamento. Na tecnocultura, glitch é parte da ansiedade maquínica, um indicador de que algo deu errado” (2022, p. 7, tradução nossa). Assim, *glitch* diz respeito à possibilidade de converter um sintoma social em potência de subjetivação.

Ibelin e LuvPunk12 são próximos dos objetos transicionais de Winnicott ou transformacionais de Bollas, aqueles através dos quais os bebês constroem a segurança de estar em determinados ambientes (Winnicott, 1975, p. 17). Mats com Ibelin, por uma impossibilidade física, fez do objeto transicional uma subjetividade simbiótica determinante para sua vitalidade, inclusive corporal, sua sociabilidade e suas trocas afetivas. Russell com LuvPunk12, esse ciborgue *queer*, aprendeu a construir cidades e mundos onde fosse possível viajar, dialogar, aprender e sobretudo criar sem que fosse subjugada, isolada, excluída. Através de seus avatares, o mundo digital abriu para esses jovens um caminho e uma vida que não seriam abertos pela estrutura social excludente em que vivemos — um quarto só deles, como definiu Legacy Russell (2022). Sabemos que o espaço potencial não é especificamente nem dentro nem fora, nem sujeito nem objeto, afinal, ele é constantemente criado, dando continuidade à lógica de espaço íntimo que caracteriza a fusão primária do bebê e da mãe. Poderíamos dizer agora que todo espaço potencial se constitui de uma simbiose que não necessariamente dissolve as singularidades, mas que pelo contrário, as multiplica, podendo mesmo ser apontado como condição de possibilidade da subjetivação e do desenvolvimento criativo (de humanos e dos seres vivos de forma ampla). Retomando o texto de Margulis, “Somos simbiotes em um planeta simbiótico e, se prestarmos atenção, podemos encontrar a simbiose em todos os lugares” (2022, p. 21).

Considerações finais

Uma das características dos objetos transicionais é o fato de que o bebê o percebe como não-Eu (Winnicott, 1975). Essa situação é alterada quando pensamos os objetos sob a ótica protética e simbiótica, pois estes, na verdade, deixam de ser objetos separados. Os fenômenos transicionais entram na subjetivação, tornando-se transformacionais, como disse Bollas (2015), e fabricando um importante nomadismo ao mesmo tempo que tornam a subjetividade mais instável. Esses objetos entremeados em nossa subjetividade não são neutros e passivos, como vimos, mas agem em nós, somos também efeitos deles. Tisseron, por exemplo, explica que “A utilização de um automatismo leva inevitavelmente seu utilizador a interiorizar a lógica espacial que está sendo acionada tanto quanto os conteúdos envolvidos” (2015, p. 40). Por essa razão, o problema político apontado por Haraway diz respeito também aos objetos técnicos com os quais estamos hibridando. Existem redes alienantes porque permitem ao usuário nenhuma ou pouca dinâmica de agência, ou seja, estão “prontas demais”. Não podemos cair na



ingenuidade de que somos simplesmente nós fazendo o que bem entendemos com objetos encerrados, senão seríamos novamente os sujeitos deles. O filósofo Gilbert Simondon explica que estamos alienados dos objetos quando não encontramos neles a margem de indeterminação que permite inventar formas de composição (1989). Os objetos técnicos mais interessantes, portanto, são aqueles cuja automação se rompe para composição com outros indivíduos, formando um corpo transindividual.

O acoplamento do homem à máquina começa a existir a partir do momento no qual um código comum às duas memórias pode ser descoberto, a fim de que se possa realizar uma convertibilidade de uma em outra, para que seja possível uma sinergia (Simondon, 1989, p. 124, tradução livre).

Simondon coloca, assim, a questão da simbiose técnica como tema fundamental para a filosofia, através da noção de sinergia. Poderíamos reproduzir as palavras de Simondon direcionadas também à clínica de forma geral, já que não seremos capazes de ouvir ciborgues se não compreendermos minimamente como operam determinados dispositivos cibernéticos — o que não é somente uma questão de conhecimento técnico ou tecnológico mas também certa fruição da hibridação e um interesse por ela e suas processualidades, já que, conforme nos ensina Georges Canguilhem (2012), a máquina é uma continuidade, uma consequência, uma invenção do organismo, e não uma oposição a ele ou uma redução de seu funcionamento.

No perigo das misturas, além desses possíveis objetos excessivamente automatizados e repetitivos, teríamos de considerar também nossos modos de uso do espaço digital, os “tempos de tela”, por exemplo, e os graus de desvitalização também decorrentes dessas dinâmicas, o que não recebeu espaço neste artigo, por uma opção nossa de construção teórica, dada a dimensão do texto. Certamente, desenvolveremos esse aspecto, que tem larga bibliografia, em outra oportunidade.

Vivemos em um tempo complexo por si só e não entendemos os processos tecnológicos que nos atravessam e nos constituem: somos usuários cegos sem uma educação tecnológica básica. O domínio algorítmico e da tecnologia em geral se restringe a grandes corporações, as Big Techs, que operam em um modelo extrativista e colonizador dos meios digitais. Tal modelo faz com que, muitas vezes, pensemos em evitar o envolvimento com tecnologia, controlá-lo o quanto pudermos e criticá-lo a partir de uma certa distância. Formulamos críticas segmentárias, por vezes superficiais e/ou saudosistas, como o discurso já absorvido pelo senso comum de que jovens que nasceram neste milênio, formados em uma cultura digital que atravessa e compõe intensamente os dispositivos de subjetivação, não têm recursos simbólicos para lidar com seus afetos, da tristeza ao gozo, e/ou para elaborar narrativas de si, de suas experiências e do mundo.

Tornamo-nos bons constatadores do mal-estar, especialistas em diagnósticos, mas mostramo-nos, em verdade, incapazes de imaginar o mundo a partir das potências vivas que já o habitam, formas de vida reterritorializantes e criativas, forças de resistência e de invenção política. Não há caminho possível para a psicanálise, como aponta David-Ménard (2022), que não seja se permitir ser afetada pelos objetos, animando-os e sendo animada por eles, acolhendo os modos de vida inéditos que chegam aos consultórios e povoam os espaços. O que pensam, onde e como vivem, o que experimentam, como se constituem, como, com quem e com o que se enlaçam? São perguntas necessárias para além da identificação e do lamento do que já não somos. É preciso repensar, fabular os objetos e com os objetos — técnicos, es-



téticos, transicionais, transformacionais, nobjetos, quase-objetos, abjetos —, nos aproximar deles todos, desses modos de existência, nos deixar modificar por eles. Pensar a cibernsimbiose é, então, um convite e uma provocação para a formulação de um entendimento da dimensão transferencial-contratransferencial das subjetividades digitais.

Em tempos de generalização pós-pandêmica do infamiliar, vemos ressurgir o discurso de que nosso grande problema é não saber lidar com o estranho, afastando-o. Bifo Berardi, em *O terceiro inconsciente*, pensou o infamiliar de maneira expansiva em tempos de pandemia e ampliação do mundo tecnológico, esse “apocalipse sem éskhaton” (2024, p. 108). Mas, se ele mesmo se propõe sublinhar as ciberderivações criativas e potentes, só o faz em pouquíssimas linhas, dedicando-se na maior parte do tempo a apontar os limites subjetivos atuais. Por essa e por outras, é urgente abrir linhas de fuga nessas tendências, sem ignorá-las, é claro. É certo que muitos de nós estranham as subjetividades ciborgues (os novos monstros), porém, retomando o conto de Clarice, não somos aqui Marcel Pretre? Quem são as Pequenas Flores atuais? Elas podem sorrir e criar ou só há depressão e vazio na cibernsimbiose? Guattari lembra que conseguiremos fazer pontes do humano à máquina e da máquina ao humano quando compreendermos que as máquinas informáticas não são somente veículos de conteúdos representativos, mas novas possibilidades de agenciamento, processos protosubjetivos (2000, p. 16). Essas subjetividades modulares, que se contrapõem aos moldes universais, pelo caráter inventivo, exigem de nós novas mídias, meios, métodos para acessá-las e nos transformar com elas. Quando nos conectamos à rede digital, não estamos necessariamente nos alienando, escolhendo entre uma ou outra representação, mas encontrando também novas formas discursivas, práticas que instaurarão tecnologias de si.

O mundo viveu, na segunda metade do século XX, uma explosão de tecnofilia com a hiperaceleração da computação e da informática. De outro lado, parte das ciências humanas se tornou tecnofóbica, enxergando na tecnologia uma espécie de destino apocalíptico. Mas precisamos, inspirados por Latour, criar espaços onde possamos inserir os híbridos no exercício crítico. Seríamos críticos e clínicos ciborgues, também vinculados às máquinas e aos novos modos de existência e subjetivação. Segundo Winograd (2018, p. 318), já antes da pandemia,

[...] nossas possibilidades de encontro se expandiram, levando os consultórios para mais longe que as ruas das cidades onde moramos e para fora deles mesmos. Com próteses tecnológicas de olhos e ouvidos, vemos e ouvimos imagens e sons distantes, ampliando o alcance da clínica, e podemos exercer a clínica fora do consultório.

Dessa maneira, a psicanálise tem também a ganhar com apropriação tecnológica e precisa estar atenta para o que se cria nos modos de existência atuais, em nossa cibernsimbiose, em paralelo às críticas dos mecanismos de controle e da sintomatologia contemporânea. Como questionou Preciado (2022a) em seu discurso para milhares de psicanalistas na jornada da Causa Freudiana em Paris, podemos pensar que o processo de transformação radical pelo qual passa a clínica hoje, possa ser chamado, ainda, de psicanálise? A partir deste artigo que se coloca como um breve manifesto, estamos profunda e radicalmente convencidos de que sim, desde que seja a psicanálise, também, uma forma de hibridação.

Referências

BOLLAS, Christopher. *A sombra do objeto: psicanálise do conhecido não-pensado*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015.



BERARDI, Franco Bifo. *O terceiro inconsciente: a psicoesfera na era viral*. Trad. Camilla de Moura. São Paulo: Autonomia Literária e GLAC, 2024.

CANGUILHEM, George. Máquina e organismo. In: CANGUILHEM, George. *O conhecimento da vida*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

DAVID-MÉNARD, Monique. *A vontade das coisas: o animismo e os objetos*. Trad. Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

DELEUZE, Gilles. O que dizem as crianças? In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si. Trad. Andre Degenszajn. *Verve*, 6, 321-360, 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5017/3559>. Acesso em: 5 abr. 2025.

FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo. In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao Narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. (Trabalho original publicado em 1914)

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da Psicanálise. In: FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos), Além do Princípio do Prazer e outros textos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. (Trabalho original publicado em 1917)

FREUD, Sigmund. O infamiliar. In: FREUD, Sigmund. O infamiliar, seguido de O homem da areia, de E.T.A. Hoffman. Trad. Ernani Chaves & Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. (Trabalho original publicado em 1919)

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura. In: FREUD, Sigmund. Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Trabalho original publicado em 1930)

FULGENCIO, Leopoldo. É adequado referir-se aos relacionamentos humanos como relações de objetos? In: FULGENCIO, Leopoldo & Décio Gurfinkel (Orgs.). *Relações e objeto na psicanálise — ontem e hoje*. São Paulo: Blucher, 2021.

GUATTARI, Félix. *Cartografias esquizoanalíticas*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do séc. XX. In: TOMAZ, Tadeu (Org. e Trad.). *Antropologia ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2011.

KITTLER, Friedrich. *A verdade do mundo técnico*. Trad. Pablo Gonçalo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

LÉVY, Pierre. *Tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1993.

LISPECTOR, Clarice. *Laços de Família*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

MARGULIS, Lynn. *Planeta simbiótico: uma nova perspectiva da evolução*. Trad. L. Neves. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2022.



MCLUHAN, Marshal. *Os meios de comunicação como extensões do homem: understanding media*. Trad. Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 2012.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Eu sou o monstro que vos fala*. Trad. Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Zahar, 2022a.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifesto contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2022b.

REE, Benjamin. (Dir.). *A extraordinária vida de Ibelin* [Documentário]. Noruega: Medieoperatørene & VGTV. 1h 44min. 2024.

RUSSELL, Legacy. *Glitch feminism: a manifesto*. London & New York: Verso, 2020.

SERRES, Michel. *O incandescente*. Trad. Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Éditions Aubier, 1989.

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I: bolhas*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

TISSERON, Serge. *Sonhar, fantasiar, virtualizar: do virtual psíquico ao virtual digital*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

WINNICOTT, Donald Woods. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

WINOGRAD, Monah. Como reconhecer um ciborgue: a tecnologia na psicanálise. In: J. de V. NOVAES & J. de VILHENA (Org.). *O corpo que nos possui: corporeidade e suas conexões*. Curitiba: Appris, 2018.