

Tecnologias e vida psíquica¹

Technologies and psychic life

Benilton Bezerra Jr.*
Luiz Alberto Oliveira**

Resumo

Nosso foco será investigar a transitoriedade, não apenas como conceito aplicável à própria essência de toda experiência subjetiva humana, mas como uma lente que revela as dinâmicas do tempo, da subjetividade e da cultura contemporânea, articulando a psicanálise com outras disciplinas para compreender como a experiência aguçada do transitório vem moldando a experiência subjetiva e desafia a prática clínica em um mundo de transformações aceleradas e insólitas.

Palavras-chave: Transitoriedade. Dinâmicas do tempo. Subjetividade e cultura contemporânea.

Abstract

Our focus will be to investigate transience, not only as a concept applicable to the very essence of all human subjective experience, but as a lens that reveals the dynamics of time, subjectivity and contemporary culture, articulating psychoanalysis with other disciplines to understand how the heightened experience of the transitory has been shaping subjective experience and challenging clinical practice in a world of accelerated and unusual transformations.

Keywords: Transience. Dynamics of time. Subjectivity and contemporary culture.

1. Transcrição da aula inaugural do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro: “Sobre a transitoriedade: tecnologias e vida psíquica”, ministrada por Luiz Alberto Oliveira e Benilton Bezerra Jr., em 15 de março de 2025. Gravada na ocasião e transcrita por Henrique Sobreira.

* Psicanalista. Membro Efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

** Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ). Cosmólogo. Professor de História e Filosofia da Ciência. Curador do Museu do Amanhã (2010-2020). Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Apresentação – Benilton Bezerra Jr.

Bem-vindos ao nosso primeiro encontro de 2025, que marca o início das discussões em torno do tema do ano: *Sobre a transitoriedade: fragilidades e aberturas*. Nosso foco será investigar a transitoriedade, não apenas como conceito aplicável à própria essência de toda experiência subjetiva humana, mas como uma lente que revela as dinâmicas do tempo, da subjetividade e da cultura contemporânea, articulando a psicanálise com outras disciplinas para compreender como a experiência aguçada do transitório vem moldando a experiência subjetiva e desafia a prática clínica em um mundo de transformações aceleradas e insólitas.

O tópico que exploraremos hoje, *Tecnologias e vida psíquica*, servirá de abertura para explorar o tema. Vivemos um momento de transformações tecnológicas profundas, que reconfiguram o ambiente humano de maneira acelerada, e este é um ponto de partida incontornável e promissor. Essas transformações não afetam apenas as formas de interação social ou os modos de produção e comunicação – elas incidem diretamente na constituição da experiência subjetiva. Afinal, o que chamamos de “eu”, de “vida psíquica”, não é algo isolado, mas um efeito de tramas relacionais que envolvem o corpo, o outro, a linguagem e os ambientes – naturais, tecnológicos e simbólicos – que habitamos. A consciência de si como sujeito no tempo é atravessada por essa experiência da transitoriedade: sua presença ou recusa, sua visibilidade ou apagamento. E os modos como essa transitoriedade é simbolizada, tematizada ou negada variam conforme os regimes técnicos, culturais e espirituais que organizam cada época.

Essa historicidade da experiência subjetiva tem consequências importantes para os processos de subjetivação, para as formas como o sofrimento psíquico se expressa e é acolhido, e também para os referenciais clínicos e éticos que orientam nossa escuta. Por isso, a articulação entre psicanálise e os modos contemporâneos de simbolização da transitoriedade é uma tarefa urgente – com desdobramentos ontológicos, epistemológicos e clínicos que o nosso ciclo de encontros buscará explorar.

Nos próximos encontros ampliaremos o debate para os impactos da transitoriedade na constituição da experiência do *self*, no laço social, e nos desafios clínicos em um mundo em mutação – explorando as tensões entre o efêmero e o duradouro e refletindo sobre ferramentas para enfrentar os sofrimentos e as potencialidades da vida subjetiva em nossos tempos atuais.

O objetivo deste primeiro encontro é, como de costume, “levantar a poeira”, estabelecer uma espécie de cartografia de questões em torno do tema, bus-

cando mais provocar a discussão em torno delas do que oferecer respostas acabadas para os desafios que representam. Para isso, nada melhor do que contar com a presença de Luiz Alberto Oliveira, um cosmólogo que é fascinado ao mesmo tempo pelas imensidões e pelas minúcias do infinito que habitamos, e cuja clareza descritiva e imaginação analítica alargam nossa percepção do tema e nos desafiam a enxergá-lo de ângulos inesperados. Sua presença promete abrir nossas mentes e enriquecer o debate.

Após a sua exposição, apresentarei alguns comentários à sua fala, e em seguida abriremos a roda para o diálogo entre nós.

Com isso, passo a palavra ao Luiz Alberto.

A invenção do tempo moderno: do tempo cíclico ao tempo linear – *Luiz Alberto Oliveira*

É uma alegria estar aqui, reencontrando o Benilton, com quem já tive a satisfação de colaborar em dois projetos especialmente caros: a Escola do Olhar, no Museu de Arte do Rio, e o Museu do Amanhã, de cujo projeto de idealização ele foi um dos consultores. Além dessas colaborações, tínhamos o curioso hábito de nos encontrarmos frequentemente na saída de filmes, trocando impressões no calor da experiência recém-vivida. É nesse espírito de troca – quase jazzístico – que pensei em compartilhar com vocês algumas ideias e imagens soltas, que talvez componham, com a escuta de vocês, um pensamento em construção.

Um bom ponto de partida é recordar o que nos ensinam os estudiosos dos mitos: todas as sociedades humanas operam a partir de *imagens de mundo* – constelações simbólicas que conferem sentido à experiência de existir. Essas imagens definem o que se entende por natureza, sociedade, indivíduo, tempo, destino. Quando essas imagens mudam, muda também a forma como habitamos o mundo. E uma das mais profundas transformações nesse campo foi a mutação da imagem do tempo.

Durante a Antiguidade, predominava uma imagem do tempo associada ao *ciclo*, à circularidade. A natureza era entendida como um conjunto de repetições regulares – os ciclos celestes, biológicos, sazonais, e mesmo os rituais humanos, vinculados ao sagrado. O tempo era, portanto, uma dança de retornos, uma coreografia de permanências que sempre recomeçavam.

Com a modernidade, essa imagem foi gradualmente substituída pela da *linha*: uma figura que avança sem retorno, com começo incerto e fim desco-

nhecido. Como disse Borges, essas pontas da linha do tempo – o que nunca foi precedido e o que jamais será sucedido – são rigorosamente inconcebíveis. E, no entanto, passamos a viver como se o tempo fosse, de fato, linear. Como isso se tornou possível?

Um dos fatores decisivos foi a invenção do relógio mecânico, um dispositivo que transformou radicalmente a experiência do tempo. Até então, a noção de “hora” era variável: no verão, as horas do dia eram mais longas; no inverno, mais curtas. Velas, incensos, sombras – tudo servia como marcador simbólico de uma duração fluida. Mas o relógio mecânico introduziu algo novo: a ideia de que o tempo poderia ser dividido em unidades iguais e contínuas, *independentes da natureza*.

O marco simbólico dessa transição começa, curiosamente, com a arte: os mosteiros cristãos, ao buscar sincronizar vozes em cantos polifônicos, enfrentaram o problema de como marcar ritmicamente as entradas simultâneas. Surgiu, então, o compasso como unidade de tempo arbitrária – medida que antecede a invenção do pêndulo e da engrenagem de escape que transformarão o tempo fluido em uma sucessão de “tique-taques”.

Com isso, o tempo deixa de ser vivido como fluxo e passa a ser decupado em fragmentos homogêneos. Surge uma nova metafísica: o tempo como estrada reta, onde o “agora” é um veículo que avança uniformemente, deixando o passado como trecho percorrido e o futuro como trecho a ser alcançado.

Essa nova temporalidade permitiu um feito decisivo: medir o trabalho humano. Antes, o tempo de trabalho variava com a luz do dia. Com o relógio, é possível estabelecer turnos fixos – 12, 16 horas – e extrair mais valor do mesmo tempo. Marx chamaria isso de mais-valia. Não por acaso, o relógio foi o verdadeiro motor da economia moderna: mais decisivo, talvez, do que a pólvora ou a bússola.

O tempo, então, deixa de depender do Sol. O homem se liberta do dia e da noite naturais. As horas tornam-se absolutas, independentes da luz, da estação, da geografia. O relógio organiza a vida do convento, e em seguida, a da cidade inteira. E com isso, organiza também a vida mental: a nossa percepção do tempo deixa de ser sensorial e passa a ser abstrata, geométrica, medida.

Essa é a passagem, como diz Alexandre Koyré, do mundo do “mais ou menos” para o universo da precisão. O tempo, antes vivido, agora é calculado. Os ponteiros do relógio substituem as sombras, os aromas, os cantos – e o tempo passa a nos comandar mesmo quando tudo está imóvel ao redor.

Tecnologia, sensorialidade e os limites da percepção

A busca por precisão desencadeada pelo relógio mecânico não se deteve. Quanto mais precisos os instrumentos, mais minuciosos os artefatos que eles tornam possíveis – e esses, por sua vez, demandam instrumentos ainda mais exatos. Inicia-se aí uma espiral de refinamento técnico que redefine nossa capacidade de observar, intervir e até de perceber o mundo.

Essa crescente capacidade de medição e controle nos revelou algo fundamental: que o mundo que percebemos – esse em que acreditamos viver – é apenas uma estreita faixa da realidade existente. Somos limitados por nossos órgãos sensoriais: nossa visão só alcança uma pequena fração do espectro eletromagnético; nossa audição, uma faixa limitada de frequências; nossa pele, um certo intervalo de pressões e temperaturas. Há um vasto universo fora de nossas capacidades inatas.

Mas os dispositivos técnicos começaram a abrir janelas para essas regiões antes invisíveis. Descobrimos, por exemplo, que o pólen reflete luz ultravioleta – e que as abelhas veem o mundo de modo radicalmente diferente do nosso. Ou que elefantes se comunicam por infrassons que percorrem o solo, inaudíveis aos nossos ouvidos, mas perfeitamente compreensíveis entre eles. Cada espécie, como nos ensina Jakob von Uexküll, habita um *Umwelt*, um “mundo próprio”, moldado por suas capacidades perceptivas e cognitivas.

Nossa técnica nos permite, agora, expandir o nosso *Umwelt*. Com sensores e transdutores, passamos a perceber o que antes era opaco. O bem-te-vi, por exemplo, sempre nos pareceu cantar da mesma forma. Mas, com microfones altamente sensíveis, descobrimos que há microtons e micropausas – assinaturas únicas – em cada canto. São mensagens específicas, direcionadas, pessoais. Cada bem-te-vi tem seu “idioma” e suas intenções amorosas codificadas ali. Mozartianos, eles, e nós, surdos.

Esse tipo de expansão perceptiva não é apenas fascinante – é transformador. Ele nos mostra que aquilo que chamamos de “realidade” é apenas uma versão muito limitada do que está efetivamente presente. Há mais realidade do que nossos sentidos captam, e há mais sentidos do que nossa consciência articula.

E esse alargamento se estende também ao modo como concebemos a vida. Durante séculos, pensamos as florestas como coleções de indivíduos – árvores independentes coexistindo. Mas, em 1994, a bióloga Suzanne Simard descobriu que as florestas são, na verdade, redes cooperativas subterrâneas, mediadas por fungos, onde árvores trocam nutrientes, avisos e até “cuidados”.

Descobriu-se a existência das chamadas “árvores-mãe”, que alimentam, protegem e orientam árvores mais jovens – inclusive de outras espécies – durante períodos de estresse. Um conceito profundamente relacional, quase mamífero, aplicado ao mundo vegetal. Isso desloca nossa compreensão da individualidade, da agência e da própria vida.

Começamos, então, a entrever um mundo onde o sujeito – tal como o concebemos – não está mais isolado. Onde as fronteiras entre indivíduo e ambiente, entre orgânico e técnico, entre natural e artificial, se tornam porosas.

Estamos aprendendo, através da técnica, que o que nos define talvez não seja a autonomia, mas a interdependência. A condição humana se revela como inacabada e híbrida: somos seres técnicos e simbólicos, atravessados por artefatos, tradições e dispositivos que nos constituem desde sempre.

Artefatos técnicos, subjetividade e a convergência entre humano e inumano

A técnica não é apenas algo que usamos para transformar o mundo: ela nos transforma. Desde os primeiros machados de pedra até os *smartphones*, o ser humano vem infundindo *formas* sobre *matérias*, criando objetos que não apenas ampliam suas capacidades, mas moldam suas formas de viver, sentir e pensar. Cada artefato carrega uma intenção: foi feito *para algo* – e, ao fazê-lo, também nos faz algo.

Essa simbiose entre humano e tecnologia se tornou tão profunda que hoje somos inseparáveis dos ambientes artificiais que criamos. Se olharmos ao redor, perceberemos que nada nesta sala é natural – exceto nossos corpos. Vivemos imersos num habitat totalmente produzido: casas, roupas, aparelhos, luz elétrica, ar climatizado. Até o ar que respiramos é mediado.

Essa artificialização do ambiente implica também uma transformação do próprio corpo e da subjetividade. Os objetos técnicos tornaram-se tão numerosos, portáteis e integrados que já nos acompanham como próteses sensoriais e cognitivas. Um fone de ouvido faz o trabalho da antiga vitrola. Um relógio mede nossos batimentos cardíacos. Um celular contém nossa memória, agenda, orientação espacial e social. Não apenas utilizamos esses objetos: nós os incorporamos.

As tecnologias mais recentes têm três tendências claras:

1. **Miniaturização** – os dispositivos tornam-se cada vez menores e mais potentes. O que antes ocupava uma sala inteira, hoje cabe na palma da mão – ou no ouvido.

2. **Invisibilidade** – os dispositivos se dissolvem no ambiente. A casa prepara o café sozinha. A luz acende sem toque. Os objetos tornam-se ubíquos, mas quase imperceptíveis – como a “carta roubada” de Poe: estão tão à vista que não os vemos.

3. **Antropomorfismo funcional** – os objetos começam a fazer o que fazemos. Interação, preveem, aprendem. E isso nos desafia: o que somos *nós*, quando *eles* também parecem “ser”?

Essa terceira tendência é especialmente inquietante. Os objetos técnicos passam a se aproximar de nós a ponto de nos confundir. Eles ocupam lugares íntimos: falam conosco, nos escutam, nos aconselham, lembram de nossos compromissos, monitoram nossos dados fisiológicos. Criamos assistentes artificiais que, para muitos, já são mais presentes no cotidiano do que amigos ou familiares. Conversamos mais com máquinas do que com pessoas.

E ao fazê-lo, uma transformação silenciosa se instala: começamos a *nos inumanizar*, tanto quanto *humanizamos os artefatos*. Esse trânsito não é apenas uma metáfora. Ele altera concretamente o modo como experienciamos o mundo, o tempo e a nós mesmos. Se, antes, a técnica era uma extensão do corpo, agora ela passa a ser também uma extensão da mente. E mais: ela interfere na formação dessa mente.

Vivemos, portanto, um momento em que não sabemos mais exatamente o que é ser humano. As fronteiras antes firmes – entre o orgânico e o artificial, entre o interno e o externo, entre o sujeito e o instrumento – tornaram-se móveis, instáveis, fluídas.

A questão fundamental que se coloca é: quais experiências continuam sendo genuinamente humanas em meio à onipresença das tecnologias cognitivas? E, mais profundamente, o que resta da subjetividade quando ela é atravessada, espelhada, mediada e antecipada por sistemas não humanos?

A captura da atenção e a dissolução do espaço interior

Uma das mais incisivas transformações trazidas pelas tecnologias digitais é a forma como capturam nossa atenção – e, com ela, capturam também parte de nossa subjetividade. Se o operário dos “Tempos Modernos” de Chaplin era robotizado no corpo, hoje somos robotizados pela atenção.

Vivemos sob o regime da indústria da atenção, onde algoritmos disputam ferozmente os segundos do nosso olhar. Os aplicativos sabem que têm no máximo três segundos para nos prender. E o fazem por meio de microestímulos,

cenas rápidas, recompensas intermitentes – produzindo uma verdadeira *adicação atencional*.

Essa nova economia psíquica está nos reconfigurando silenciosamente. Basta observar o gesto repetido: o sujeito, ao ter um instante de ócio, saca o celular. Não para fazer algo específico, mas para se deixar capturar. Como quem busca um outro que já nos conhece – não porque nos ama, mas porque nos calcula.

A atenção é a via pela qual nos conectamos ao mundo e aos outros. É pelo olhar que reconhecemos rostos, empatias, intenções. Quando ela é sistematicamente drenada para o digital, algo da empatia se perde, ou é substituído por relações performativas, otimizadas, monetizadas.

O impacto é profundo: o espaço interior se estreita. A imaginação, por exemplo, tende a ser substituída pela visualização pré-fabricada. A criança, que antes fantasiava uma batalha com um cabo de vassoura e uma tampa de panela, hoje entra num universo já pronto, renderizado, embalado. Não precisa mais “magicar”, como diriam os lusitanos. Precisa apenas consumir cenas.

Essa substituição do simbólico pelo visual afeta a própria constituição do sujeito. Estamos nos afastando da interioridade que sustentou o sujeito moderno – aquele cuja identidade era construída na relação entre o mundo interno e o externo, entre o desejo e a norma, entre a falta e a fantasia.

Hoje, algoritmos são capazes de mapear desejos com base em rastros digitais: tempo de exposição a imagens, padrões de digitação, reações fisiológicas sutis. A subjetividade se torna, assim, previsível, datificável, exprimível em padrões de consumo. Um novo inconsciente – algorítmico, externo – começa a se formar, não como profundidade, mas como superfície computada.

Nesse cenário, o sujeito já não é mais “indivíduo” (o indivisível), mas um “divíduo”: um conjunto de traços, fragmentos e dados, acessíveis e administráveis por sistemas de inteligência artificial. Essa mutação é radical. Estamos diante de uma nova topologia psíquica – sem interior protegido, sem privacidade verdadeira, sem silêncio mental.

A consequência é um colapso das antigas distinções: entre público e privado, entre interno e externo, entre subjetivo e estatístico. A intimidade, enquanto construção simbólica, cede lugar à transparência compulsória, à gestão preditiva do desejo, à automatização do eu.

Inteligência não humana, cognição distribuída e o sujeito diante do imprevisível

A convergência entre o humano e o artificial chegou a um novo patamar: a cognição está deixando de ser exclusivamente humana. Processos que antes dependiam de raciocínio, reflexão e elaboração passaram a ser executados por sistemas automatizados – invisíveis, velozes e cada vez mais eficientes.

Tomemos o exemplo da navegação. No passado, localizar-se no oceano exigia a leitura das estrelas, cálculos complexos com sextantes e relógios de altíssima precisão. Hoje, basta abrir o GPS. O processo cognitivo foi externalizado, encapsulado, automatizado. Isso vale para incontáveis funções: memória, decisão, categorização, previsão. Estamos rodeados por sistemas de razão sintética.

Mas esses sistemas são opacos. Eles operam em velocidades e escalas inalcançáveis à mente humana. Um cérebro humano tem cerca de 80 bilhões de neurônios, cada um com milhares de conexões. É um milagre evolutivo, mas comparado às máquinas, é lento. Nossos neurônios transmitem sinais a cerca de 100 metros por segundo. Um chip opera na velocidade da luz, bilhões de vezes mais rápido.

Essa assimetria cria um abismo. Estamos desenvolvendo entidades que funcionam cognitivamente, mas que não compreendemos nem controlamos completamente. Elas nos oferecem respostas, interagem conosco, tomam decisões – e fazem tudo isso sem consciência, sem subjetividade, mas com eficácia impressionante.

O caso do sistema AlphaGo é emblemático. Durante um campeonato de Go – um jogo muito mais complexo que o xadrez – a máquina executou a célebre “jogada 37”: um movimento jamais imaginado por nenhum jogador humano em mais de dois mil anos de história do jogo. A princípio, todos acharam que era um erro. Mas foi genial. Aquilo que considerávamos impensável foi feito – por uma máquina.

Esses sistemas ainda não são inteligentes no sentido pleno – no sentido de adaptar-se criativamente ao imprevisível, como definem Einstein e Hawking. Mas estão a caminho. E esse caminho nos coloca diante de uma pergunta radical: como será dividir o mundo com entidades não humanas dotadas de capacidades cognitivas superiores às nossas, em certos aspectos?

Estamos, talvez, testemunhando o surgimento de uma nova classe de seres: inteligentes, mas não humanos; criados por nós, mas não sob nosso controle. Eles não têm carne, não têm afetos, mas participam de nossas vidas:

interagem conosco, modulam nossos desejos, afetam nossas decisões. Não são mais ferramentas; são agentes.

O que acontece com a subjetividade humana diante dessa convivência com o inumano íntimo? Seremos levados a nos redefinir, a abandonar concepções essencialistas do humano? Talvez o que nos caracterize, no fim das contas, seja precisamente o inacabamento, a plasticidade, a capacidade de metamorfose.

E essa metamorfose já está em curso. Vivemos em um regime de *transiência*, onde tudo muda rapidamente: o tempo, os corpos, os vínculos, as formas de saber e de sentir. O mundo que nos formou já não existe, e o que está por vir ainda é indecifrável.

O que nos resta, talvez, é o gesto que sempre foi nosso: o gesto poético, filosófico, criativo – o de reinstaurar espessura no tempo, resistir à instantaneidade, polir lentamente as lentes através das quais olhamos o mundo. Como diria Henry Miller, em tom espinosista: *“os artistas, os poetas, os filósofos, trabalham duramente polindo lentes. Um dia, a lente será perfeita – e nesse dia, veremos a assombrosa beleza (ou a assombrosa perda) deste mundo”*.

Transitoriedade, psicanálise e o fim dos abismos ontológicos – Benilton Bezerra Jr.

Muito obrigado, Luiz. Sua fala foi uma dessas viagens instigantes que nos colocam em movimento – daqueles deslocamentos que deixam marcas, que nos provocam a repensar aquilo que imaginávamos já saber. Você apontou, de maneira muito clara e persuasiva, que estamos atravessando um tempo em que as condições mais elementares da existência humana estão sendo redesenhadas. E isso nos afeta profundamente – tanto no modo como pensamos o sujeito quanto na maneira como praticamos a psicanálise. A partir do que você trouxe, gostaria de compartilhar algumas inquietações que talvez possam servir de ponto de ignição para a nossa conversa.

Um ponto da sua fala que me tocou particularmente – talvez por ecoar questões que também me atravessam – foi esse lembrete de que muitos de nós fomos formados dentro de uma arquitetura do pensamento que operava com a ideia de abismos ontológicos. Uma espécie de grade invisível que separava mundos que, hoje, já não conseguimos manter apartados com tanta firmeza. A matéria física, o mundo da vida, e a experiência simbólica – tudo isso nos foi apresentado como esferas relativamente estanques, entre as quais só se transitava por metáforas, não por conexões reais. Fui educado numa concepção que

enxergava a subjetividade humana como algo radicalmente distinto – quase estrangeiro – frente ao funcionamento do mundo natural. A subjetividade era o que escapava às leis do mundo físico: era exceção, desvio, enigma.

Mas hoje esse mapa não se sustenta mais. Os “abismos” que antes pareciam ontológicos começam a se revelar como construções históricas – formas pelas quais organizamos nossa compreensão do real com base nas ferramentas conceituais e nos dispositivos técnicos de cada época. Não é que a separação entre matéria, vida e linguagem tenha desaparecido, mas ela se tornou porosa, deslocável, e, sobretudo, questionável. As fronteiras endurecidas começaram a trincar.

Estamos imersos – e, somos, ao mesmo tempo, coautores – de um movimento em que as bordas entre o biológico e o simbólico, o orgânico e o artificial, o natural e o técnico estão sendo redesenhadas de forma contínua. Não é mais possível pensar a vida como um ponto fora da curva, nem a linguagem como um dom isolado do humano. As neurociências, por exemplo, mostram capacidades de afeto, reconhecimento e antecipação em seres não humanos que desafiam antigos modelos hierárquicos de consciência. A epigenética revela que as experiências – inclusive aquelas mediadas por linguagem e cultura – modulam a expressão dos genes. O sujeito passa a ser compreendido como um feixe de relações dinâmicas, em que o inato e o adquirido se entrelaçam de maneira contingente e instável.

Por outro lado, os ambientes tecnológicos já não são simples ferramentas externas, mas dispositivos que modelam – e participam ativamente – da constituição da experiência. Os sistemas digitais com os quais convivemos cotidianamente não apenas estendem nossas funções mentais; eles também transformam os próprios modos como sentimos, recordamos, decidimos, desejamos. Quando algoritmos começam a participar da produção da memória, da atenção, da escuta – não como metáforas, mas como dispositivos concretos –, estamos diante de um novo arranjo do psiquismo no mundo.

A fronteira entre o vivo e o não vivo também se desloca. O campo da biotecnologia já não se limita a manipular códigos genéticos: ele produz organismos inéditos. A inteligência artificial se afasta das metáforas maquinicas tradicionais e começa a operar como uma forma de agência cognitiva distribuída. Computações que envolvem redes neurais biológicas ou materiais orgânicos realçam essa zona híbrida. Já não basta perguntar se um sistema “pensa” ou “sente”, mas de que maneira ele participa do nosso próprio pensar e sentir. É nesse cenário que a psicanálise, se quiser continuar operando no mundo e sobre o mundo, precisa se mover.

O desafio, então, não é resistir à técnica em nome de uma pureza subjetiva, nem tampouco adaptar-se acriticamente ao novo. É deixar-se afetar – no sentido mais radical do termo. É permitir que essas transformações tensionem nossos conceitos, provoquem a escuta, e desestabilizem as categorias a que nos apegamos, sem perder o fio da elaboração. A clínica psicanalítica não precisa ser resgatada de nada: ela já é, em si mesma, uma forma de resistência simbólica. Mas ela pode – e talvez precise – colocar em crise certos pressupostos herdados de uma ontologia que hoje se mostra insuficiente.

Não se trata de abandonar os conceitos clássicos. Trata-se de afiar suas bordas. A imagem que me ocorre é a da faca que usamos para cortar o real em porções digeríveis, compreensíveis. Toda faca precisa ser afiada de tempos em tempos – e, às vezes, precisa mudar de lâmina. Um conceito que não se deixa atravessar pelas transformações do mundo se fossiliza.

A pulsão, por exemplo, continua sendo um conceito potente – mas talvez precise ser articulada hoje com outras imagens e gramáticas. Se Freud pôde pensar a libido sob a inspiração das metáforas da termodinâmica e da eletricidade, por que não podemos hoje articular o campo pulsional com os modelos contemporâneos de fluxo de informação, de processamento preditivo, de dinâmicas auto-organizativas? Não como tradução técnica, mas como interlocução viva. Como modo de pensar a pulsão não como instinto arcaico, mas como vetor de indeterminação, como força que atravessa a linguagem, o corpo e a técnica.

Isso nos obriga a redesenhar também o lugar do humano. Não mais como centro, nem como exceção, mas como dobra – um ponto de inflexão onde matéria, linguagem e artefato se enredam. Se o inconsciente não é mais apenas o “psíquico recalcado”, mas também o efeito das redes simbólicas e técnicas que nos atravessam – então pensar o inconsciente é também pensar sua materialidade expandida. Isso exige da psicanálise não apenas atualização, mas disposição a se deslocar, a se deixar tocar, a escutar o novo sem ceder à ansiedade de domá-lo.

Memória, espaço potencial e universo digital

Um dos aspectos mais inquietantes das transformações que estamos vivendo – e que Luiz também apontou – diz respeito à maneira como nossas funções psíquicas estão sendo, progressivamente, exteriorizadas. O que antes era da ordem da elaboração interna, da recordação mediada pela linguagem e pelo

afeto, passa a ser executado – ou delegado – a dispositivos técnicos. A memória, por exemplo, já não depende da evocação trabalhosa: ela é armazenada e reexibida a qualquer momento, com precisão quase imune à deformação simbólica. Pensar se transforma em consultar. Lembrar vira acessar. Isso impacta de maneira profunda o que entendemos por subjetividade.

Estamos testemunhando uma mudança de regime: passamos de uma economia psíquica fundada na opacidade e na elaboração simbólica para uma lógica de captura e previsibilidade. Onde antes operavam o lapso, o intervalo e a falha – elementos cruciais para o funcionamento do inconsciente –, instala-se uma temporalidade do tudo-visível, tudo-rastreável, tudo-exposto. E, nesse movimento, não apenas a subjetividade se altera, mas também as condições de possibilidade da experiência psicanalítica.

No modelo freudiano, a memória nunca foi concebida como um repositório fiel de vivências. Ela é, antes, um sistema de inscrições instáveis, moduladas pelo desejo, pelo recalque, pela substituição simbólica. Rememorar é sempre reconstruir – e não recuperar. E essa reconstrução ocorre num tempo psíquico que não é linear, mas plástico, regressivo, cheio de voltas. Quando a memória se fixa em dispositivos digitais – arquivos, registros, *timelines* –, ela se cristaliza numa espécie de presente perpétuo. Um passado que não passa, porque pode ser clicado, exibido, curtido, comentado.

Esse novo estatuto da memória levanta uma série de perguntas. O que acontece com o processo de elaboração quando o traço psíquico se torna repetível e intacto? Como luto, esquecimento e sublimação se reorganizam num mundo onde o rastro não desaparece? A memória digital transforma o esquecimento – que antes era uma potência do inconsciente – em falha técnica. Mas é justamente essa falha, esse apagamento parcial, que permite que o sujeito reinvente o vivido, que reinscreva sentidos, que transforme a dor em linguagem.

Se há um risco aqui, ele não está apenas na perda da interioridade – mas na substituição do gesto narrativo por uma curadoria performativa. O sujeito, diante do olhar constante do outro (e do algoritmo), passa a construir uma memória que é menos expressão e mais gestão de imagem. Lembrar, nesse contexto, vira uma operação pública: uma peça de autoapresentação. E o passado, em vez de reaparecer como enigma, se apresenta como evidência – moldado para confirmar uma identidade, e não para interrogá-la.

Mas, ao mesmo tempo, não podemos esquecer que o ambiente digital também pode oferecer espaços de narratividade, de reinscrição, de compartilhamento de experiências que, em outras condições, talvez ficassem silenciadas. Há sujeitos que encontram, em postagens, em *stories*, em registros de si,

uma forma de recompor fragmentos, de dizer algo que ainda não tinha nome. A memória digital, quando não colonizada inteiramente pela lógica da performance, pode tornar-se um recurso expressivo – uma espécie de diário coletivo, onde se escreve, se apaga, se reescreve.

A questão, talvez, não seja apenas o que se posta – mas para quem se posta. Se o gesto for dirigido a um outro que escuta (ainda que seja um outro imaginário), ele pode funcionar como ensaio de si, como espaço de simbolização. Mas se a postagem for apenas uma resposta à demanda anônima do ambiente – “apareça!”, “engaje!” – ela se aproxima mais de uma compulsão do que de uma criação.

Aqui entra o tema do espaço potencial, tal como formulado por Winnicott. Esse conceito designa uma zona intermediária entre o mundo interno e o mundo externo, onde o sujeito brinca, experimenta, simboliza. Não é ainda a realidade compartilhada, mas também não é pura fantasia. É um espaço onde a ilusão é sustentada – e, por isso mesmo, transformadora.

Haveria algo dessa natureza nas redes sociais? Em certos casos, talvez sim. Em contextos específicos, sujeitos parecem utilizar o ambiente digital como uma extensão do espaço transicional – onde ensaiam modos de estar no mundo, testam imagens de si, constroem uma narrativa ainda vacilante. Um lugar de brincadeira, no melhor sentido do termo.

Mas, na maioria das vezes, esse espaço é tensionado – ou até mesmo desfeito – pela lógica da resposta imediata, da visibilidade compulsória, do retorno quantitativo. Curtidas, comentários, métricas: tudo isso interfere na qualidade da ilusão, rasga o véu do jogo simbólico. O brincar dá lugar à curadoria. A experimentação, à repetição. A imagem de si deixa de ser um ensaio e passa a ser uma performance.

Por isso, a pergunta não é se o digital pode ou não abrigar um espaço potencial – mas em que condições ele pode fazê-lo. O que é necessário para que um gesto de postagem seja escutado como criação, e não como ruído? Que tipos de presença – humana, simbólica, institucional – são capazes de sustentar o jogo, em vez de interrompê-lo com exigências de resposta?

Essa talvez seja uma das grandes tarefas clínicas do nosso tempo: reabrir brechas de espaço potencial num mundo de estímulos incessantes. Escutar o que se diz – mas também o que se tenta dizer, o que se repete, o que não encontra forma. A memória, nesses contextos, deixa de ser apenas uma questão de conteúdo, e passa a ser um campo de forças – onde o sujeito tenta manter alguma continuidade de si num ambiente que o interpela o tempo todo a realizar outra coisa.

Espaço digital como espaço potencial?

A hipótese de que as redes sociais poderiam funcionar, em certos casos, como uma espécie de espaço potencial à maneira winnicottiana é, ao mesmo tempo, provocadora e problemática. Provocadora, porque nos força a pensar o digital não apenas como ameaça ou ruído, mas como um possível campo de criação simbólica. E problemática, porque os pressupostos que tornam possível um espaço transicional – segurança, liberdade, ilusão sustentada – são justamente os mais fragilizados nesse ambiente.

Winnicott define o espaço potencial como uma zona intermediária entre realidade psíquica e realidade compartilhada, onde o sujeito pode brincar, criar, experimentar. É um espaço de confiança, em que a realidade não invade nem desmente de imediato a fantasia. Nesse campo, o brincar não é distração, nem jogo com regras pré-definidas – é construção de mundo, invenção de si, elaboração psíquica.

Se olharmos para certas práticas digitais com essa lente, há elementos que podem sugerir a presença, ainda que precária, de uma função transicional: o sujeito que compartilha uma dor ainda informe, que publica uma imagem carregada de ambivalência, que posta não por saber o que dizer, mas justamente para tentar dizer. Há aí uma tentativa de simbolização, de ensaio, de criação. Nesses casos, a rede pode funcionar como um lugar de elaboração coletiva – desde que o olhar do outro não se feche em julgamento ou em cálculo.

Mas essa possibilidade é frágil. Porque o ambiente digital, como ele é hoje estruturado, não sustenta bem o paradoxo que define o espaço transicional. O algoritmo é intrusivo, exigente, estatístico. Ele mede, ranqueia, retifica, sugere, impõe. Onde o espaço transicional acolhe a incerteza, o digital tende a exigir consistência e atualização. Onde o espaço do brincar permite a falha, a hesitação, o *nonsense*, o digital cobra performance e clareza.

É claro que isso não é homogêneo. O modo como cada sujeito se apropria da rede, os usos que faz dela, os endereçamentos que constrói – tudo isso modifica o que pode ou não surgir ali como espaço simbólico. Há sujeitos que conseguem transformar a exposição em expressão, a visibilidade em partilha, a curadoria em escrita de si. Mas são raras as condições em que isso acontece com alguma profundidade e sem custo subjetivo alto.

Aliás, talvez devêssemos perguntar: o que exatamente está em jogo quando alguém posta? Para quem se posta? Com que expectativa de retorno? Quando o gesto digital se orienta para um outro simbólico – mesmo que apenas vislumbrado – há chance de que algo da ordem da elaboração ocorra. Mas

quando o outro é anônimo, algorítmico, impessoal, o gesto tende a colapsar em repetição.

Nesse sentido, o risco é que o que parecia espaço potencial seja, na verdade, uma simulação precária de *holding*: um lugar onde o sujeito busca sustentação, mas encontra apenas um reflexo calculado. A tela que responde, mas não escuta. O *feedback* imediato, mas não o acolhimento. A ilusão da presença, sem presença real.

No entanto, a psicanálise pode – e talvez deva – encontrar modos de se implicar nessa cena. Não para “psicanalisar” as redes, mas para escutar os efeitos que elas produzem na constituição subjetiva. A clínica é, afinal, uma arte de ouvir o sintoma como criação, de transformar a repetição em abertura. E isso pode incluir também os gestos digitais – seus silêncios, suas obsessões, suas imagens reiteradas. Postar pode ser um ato simbólico ou uma compulsão esvaziada – e cabe à escuta clínica discernir essas nuances.

Pensar o espaço digital como espaço potencial não é, portanto, uma afirmação – mas uma interrogação clínica e ética. Depende das condições de uso, das formas de mediação, do tipo de vínculo que se estabelece com o outro. E talvez a nossa tarefa seja, mais do que nunca, **abrir espaço para o brincar** onde ele já não parece possível. Criar zonas de suspensão, de escuta, de intervalo. Sustentar o paradoxo da ilusão criativa num mundo que tende a capturar tudo como dado.

Assim, o ambiente digital pode não ser, em si, um espaço potencial. Mas pode conter brechas onde algo dessa natureza ainda pulsa – e é por essas brechas que devemos trabalhar.

Conclusão: a transitoriedade como bússola

Nesse sentido, pensar a transitoriedade – como estamos fazendo aqui – é não apenas revisitar uma ideia fundamental da tradição psicanalítica, mas também reposicioná-la no cenário contemporâneo. A transitoriedade não é apenas um dado da existência: é também uma experiência subjetiva situada, que se transforma historicamente, conforme os modos de viver, de lembrar, de esquecer e de narrar o que nos atravessa.

O que fazemos, então, com essa transitoriedade acelerada, mediada por algoritmos, saturada de informação e, muitas vezes, esvaziada de presença? Como podemos, a partir dela, reconstruir uma espessura do tempo, uma espessura da experiência? A velocidade das conexões, a repetição compulsiva de

imagens, a curadoria permanente de si e a transparência obrigatória imposta pelas tecnologias digitais tornam difícil sustentar a experiência do tempo. Falta pausa, intervalo, espessura. Mas justamente aí pode emergir uma tarefa clínica, ética e poética: reintroduzir o tempo no tempo. Criar fendas, descontinuidades, zonas de silêncio onde algo do vivido possa se reorganizar – não como dado, mas como enigma.

Como reconstruir uma experiência de tempo onde tudo se apresenta como simultâneo? Como sustentar a falta, a ausência, o desaparecimento simbólico, num ambiente que arquiva tudo, que pede presença contínua e que transforma o gesto expressivo em produto mensurável? Como preservar o direito ao lapso, ao esquecimento, ao erro, à hesitação – que são, afinal, elementos estruturantes da vida psíquica?

Essas perguntas não têm resposta única, nem imediata. Mas apontam para o tipo de escuta e de sensibilidade que a psicanálise pode (e talvez deva) cultivar diante do mundo que se desenha. Um mundo no qual os velhos abismos ontológicos – entre natureza e cultura, corpo e mente, orgânico e artificial – se tornam porosos, instáveis, e onde o sujeito precisa se refazer continuamente na travessia desses territórios.

Por isso, o encontro que estamos tendo aqui me parece precioso: ele reabilita a conversa, a escuta, a elaboração partilhada. Recoloca a psicanálise num espaço de pergunta, de deslocamento, de abertura. E talvez seja esse o modo mais radical – e mais comprometido – de enfrentar a transitoriedade: não tentando contê-la, mas deixando-se atravessar por ela, com alguma presença, com alguma palavra, com algum desejo de sentido.

Tramitação

Recebido 10/06/2025

Aprovado 16/06/2025

Referências

BEZERRA JR., B. Tecnologias digitais, subjetividade e psicopatologia: possíveis impactos da pandemia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 23, n. 4, p. 683-697, dez. 2020. DOI: 10.1590/1415-4714.2020v23n4p683.1

HARAWAY, D. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (Org.).

Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33-118.

OLIVEIRA, L.A. Termodinâmica da história: horizontes da tecnociência e cenários para a civilização. In: NOVAES, A. (Org.). *Mutações - Ainda sob a tempestade*. São Paulo: Ed. SESC-SP, 2021. p. 435-452.

_____. Tecnodiretrizes - Formas, impactos, horizontes. *Revista Brasileira da Academia Brasileira de Letras - ABL*, Fase X, Ano II, n. 113, Rio de Janeiro, p. 103-111, 2023.

_____. O tempo e suas vicissitudes. *Revista Trieb*, Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 171-182, 2023.

STIEGLER, B. *O tempo das telas*: desorientação 2.0. Tradução de Tânia Pellegrini. São Paulo: Edições Sesc, 2023.