

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

PEDRO TEIXEIRA CARVALHO

**HÁ TEMPO PARA AMAR? UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A ACELERAÇÃO
CONJUGAL NO IMAGINÁRIO TARDO-MODERNO**

(Versão original)

SÃO PAULO

2023

PEDRO TEIXEIRA CARVALHO

**Há tempo para amar? Uma investigação sobre a aceleração conjugal no imaginário
tardo-moderno**

(Versão original)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo como parte dos
requisitos para obtenção do título de Doutor em
Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sandra Maria Patrício
Ribeiro

SÃO PAULO

2023

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Teixeira Carvalho, Pedro

Há tempo para amar? Uma investigação sobre a aceleração conjugal no imaginário tardo-moderno / Pedro Teixeira Carvalho; orientadora Sandra Maria Patrício Ribeiro. -- São Paulo, 2023.

175 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2023.

1. Relações conjugais. 2. Ritmo. 3. Modernidade. 4. Eros. I. Patrício Ribeiro, Sandra Maria, orient. II. Título.

NOME: Carvalho, Pedro Teixeira.

Título: Há tempo para amar? Uma investigação sobre a aceleração conjugal no imaginário tardo-moderno (versão original)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Doutor em Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

À memória de Gelsy, e ao futuro de Lorena

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que me acompanharam ao longo dessa jornada: sem vocês, nada do que se segue aqui teria sido possível. Como gosto sempre de dizer: *tamo junto!*

À profa. Sandra Ribeiro, por todos os nortes dados às minhas desorientações, e por me auxiliar – com serenidade! – a refletir. Às amigadas do LAPSI e da pós, pelas trocas animadas e instigantes (e pelos livros emprestados, que ainda precisam ser devolvidos): Rafael, Mateus, Douglas, Lígia, Luís, André, Paulo Barreto, Paulo Unzer, Acácio, Adriano e Vania.

Às trabalhadoras do departamento de Psicologia Social do IPUSP, Nalva, Rosangela, Selma e Teresa, pelo suporte e carinho oferecido.

Ao prof. Pablo Castanho, prof. Rinaldo Miorim e à profa. Silvana Parisi, pelas preciosas contribuições nos dois exames de qualificação ao qual essa pesquisa foi submetida.

Às professoras e aos professores que marcaram a minha trajetória no IPUSP, por todos os ensinamentos – em especial, à profa. Maria Inês Assumpção, ao prof. Wellington Zangari e, mais uma vez, ao prof. Pablo Castanho.

À minha família, pela presença e por todo o apoio: à minha mãe, Cecília, e aos meus tios, Zeca e Celina. À família de minha parceira, por embarcarem conosco nessa aventura que é criar a Lorena: Fernando, Ester, Murillo e Melissa, além da Sobralzada e dos Favoretto.

Às amigadas queridas – sobretudo, pela compreensão pelas ausências, pelos afetos trocados e pela camaradagem: Tiago, Johnny, Bia Correia, Cata, Doug, Stéphanie, Maria, Ana Flávia, Luiz, Pacetti, Lulu, Mozo, Ri, Guto, Ju di Creddo, Mel, Bia Nunes, Bia Chang, Ju Lavorentti, e tantas outras que compartilharam comigo um pouco de ressonância.

Aos colegas junguianos de congressos, estudos e supervisões, agradeço pelos ensinamentos, debates e aprofundamentos: Ivne, Georgina, Guga, Emerson, prof. Walter Melo, prof. Durval Faria, Marcus Quintaes, Vicente Mussi, Aline, Iasmim e Stella.

Ao Silvio Pilon, ao Augusto Coaracy, à Silvia Ribes, à Flávia Procópio e à Pâmela Oliveira, pelos cuidados e pela escuta atenta. Obrigado por me oferecerem caminhos na busca por saúde!

Ao Rô e à Tia, pelas saborosas refeições e conversas que nutriram os tempos de atividades presenciais.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo fomento concedido à minha pesquisa a partir de 2020.

E, por fim, um amoroso agradecimento à Marília – que, além de ser uma presença inspiradora para mim, vem topando aprender junto comigo as difíceis lições do erotismo.

A prática do amor exige tempo. Sem dúvida, a maneira como trabalhamos nesta sociedade deixa os indivíduos com tão pouco tempo que, quando não estamos trabalhando, estamos física ou emocionalmente cansados para trabalhar na arte de amar. Quantas vezes ouvimos alguém dizer que trabalhava tanto que não tinha tempo para o amor, de modo que precisou diminuir o ritmo ou sair do emprego para criar espaço para amar?

(hooks, 2021, p. 168)

*Logo eu que amo ser o melhor de tudo
Imagina quanto dói ser tão ruim pra você
Meus dois amores disputando atenção
Você ou minha carreira, qual que vai vencer?*

(Marquinho No Beat, KayBlack e Baco Exu do Blues, 2023)

RESUMO

CARVALHO, P. T. (2023). *Há tempo para amar? Uma investigação sobre a aceleração conjugal no imaginário tardo-moderno*. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

O objetivo dessa pesquisa foi investigar a influência do aceleracionismo – característica central do *ethos* da Modernidade – no fazer-casal de nossos tempos, através de uma investigação ritmanalítica de representações coletivas sobre a conjugalidade contidas em produções culturais populares da última década. Essas obras imaginárias foram investigadas em busca do ritmo (o movimento oscilatório) das conjugalidades nelas contidas. Distinguimos duas categorias rítmicas opostas para o fazer-casal: o erotismo e a alienação. O *ritmo erótico* representa um movimento saudável, harmônico e ressonante, no qual as interações são sustentadas e limitadas pela tensão oscilatória entre aproximação e afastamento, união e separação, positividade e negatividade, e a *temporalidade* assume um caráter descontínuo e cíclico; o *ritmo alienado*, por sua vez, é uma expressão desarmônica – acelerada ou paralisada – de dinamismo conjugal, construídas em torno de uma temporalidade linearizante (isto é, que tenta evitar ou minimizar a negatividade da oscilação, a regressão, o fracasso, a frustração). O casal na Modernidade Tardia, quando visto por esse prisma ritmanalítico, parece encontrar *dificuldades de sincronização* e *escassez temporal* diante do modo aceleratório de funcionamento do *ethos* tardo-moderno. A ressonância conjugal (ou erotismo) assume, nesse contexto social aceleratório, um caráter de *resistência*, uma experiência de *tensão* contra o tempo da hiperprodutividade: pessoas cansadas não formam conjugalidades saudáveis.

Palavras-chave: Relações conjugais; Ritmo; Modernidade; Eros.

ABSTRACT

CARVALHO, P. T. (2023). *Is there time to love? An investigation into marital acceleration in the late-modern imaginary*. (Doctoral thesis). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

The objective of this research was to investigate the influence of accelerationism – a central characteristic of the ethos of Modernity – in the making-couple of our times, through a rhythmanalytic investigation of collective representations about conjugality contained in popular cultural productions of the last decade. These imaginal works were investigated in search of the rhythm (the oscillatory movement) of the conjugalities contained in them. We distinguish two opposite rhythmic categories for the couple-making: eroticism and alienation. The erotic rhythm represents a healthy, harmonious and resonant movement, in which interactions are sustained and limited by the oscillatory tension between approximation and distancing, union and separation, positivity and negativity, and temporality assumes a discontinuous and cyclic character; the alienated rhythm, in turn, is a disharmonious expression – accelerated or paralyzed – of marital dynamism, built around a linearizing temporality (that is, one that tries to avoid or minimize the negativity of oscillation, regression, failure, frustration). The couple in Late Modernity, when viewed through this rhythmanalytic prism, seem to find synchronization difficulties and temporal scarcity in the face of the accelerating mode of functioning of the late-modern ethos. Marital resonance (or eroticism) assumes, in this accelerating social context, a character of resistance, an experience of tension against the time of hyperproductivity: tired people do not form healthy conjugalities.

Keywords: Marital relations; Rhythm; Modernity; Eros.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1. CORPUS TEÓRICO	23
1.1 Conceitos introdutórios	24
1.2 Aproximações entre Psicologia Analítica e Psicologia Social	34
CAPÍTULO 2. TEMPORALIDADE E CONJUGALIDADE: PARA ALÉM DA NOÇÃO DE DURAÇÃO	44
2.1 Descontinuidade e dialética: a dimensão psíquica do tempo	48
2.1.1 O imaginário do tempo em diferentes culturas	49
2.1.2 A temporalidade em Freud	53
2.1.3 A temporalidade em Jung	56
2.1.4 A temporalidade em Bachelard	64
2.2 Aceleração e ressonância: a dimensão social do tempo	81
CAPÍTULO 3. O COMPASSO DO EROTISMO E A ACELERAÇÃO CONJUGAL ...	101
3.1 Definindo <i>aceleração conjugal</i>	101
3.2 O ritmo de Eros n’ <i>O Banquete</i>	103
3.3 O conto de Eros e Psiquê e suas lições	112
CAPÍTULO 4. REPRESENTAÇÕES CULTURAIS DA CONJUGALIDADE ATUAL: UMA LEITURA RITMANALÍTICA	126
4.1 Paralisia conjugal em <i>The One</i> (Jorja Smith)	130
4.2 Conjugalidade e escassez temporal em <i>Out of time</i> (The Weeknd)	141
4.3 Aceleracionismo e duração conjugal em <i>Hang the DJ!</i> (episódio da série <i>Black Mirror</i>) ..	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS: FAZENDO TEMPO PARA O FIM	162

INTRODUÇÃO

Nos dias atuais, a vida da população em geral vem sendo acometida por um grave mal: a pressa. A vida apressada, hoje não apenas naturalizada como incentivada em preceitos como “trabalhe enquanto eles dormem”, por exemplo – engendra frequentemente o sentimento de falta de tempo e o cansaço. Com o surgimento do SARS-CoV-2, vimos o mundo ser assolado pela pandemia da COVID-19, e o isolamento social – medida amplamente adotada como primeiro e principal protocolo sanitário ao redor do mundo – parece ter amplificado o fenômeno da aceleração subjetiva. Conforme apontam Santomauro et al. (2021), os efeitos das altas taxas de contágio e mortalidade e da restrição de mobilidade parecem ter responsabilidade no aumento dos índices de depressão e ansiedade ao redor de todo o mundo, em taxas superiores a 25%. Isso significa que no período em que, em média, quatro pessoas “tornavam-se” (mais especificamente, eram diagnosticadas) ansiosas ou depressivas, no último ano e meio, essa média aumentou para cinco pessoas.

A população brasileira – que já foi considerada pela Organização Mundial da Saúde (OMS, 2017) a mais ansiosa e a quinta mais depressiva do mundo, além de ser uma massiva consumidora de medicações psiquiátricas ansiolíticas e hipnóticas (Mellis, 2019) – sofre severamente com a aceleração. Aqui no Brasil, entendemos com grande nitidez como a vida apressada, longe de ser uma *escolha individual*, se trata de um *sintoma social*. O aceleracionismo, já visto anteriormente como *slogan* político (“Acelera SP”, “O Brasil Não Pode Parar”, p.e.), prega acima de tudo o progresso; contudo, bem sabemos desde Paracelso, a diferença entre o remédio e o veneno está, muitas vezes, na dosagem. Os efeitos do progressismo irrestrito tornam-se cada vez mais evidentes para qualquer pessoa que se proponha a ficar minimamente a par dos acontecimentos atuais.

Na Declaração Universal dos Direitos Humanos, o 24º artigo é dedicado inteiramente à questão do descanso: “toda pessoa tem direito ao repouso e aos lazeres, especialmente a uma limitação razoável da duração do trabalho e a férias periódicas pagas” (Assembleia Geral da ONU, 1948). Porém, não é toda pessoa que tem *acesso* ao repouso. O *ethos* contemporâneo apressa não apenas quando convence as pessoas, no aparente exercício de seu livre arbítrio, sua individualidade, a buscar a maximização da renda, da riqueza, ampliar o acesso às experiências de prazer – o discurso do “basta querer (um pouco mais) que você alcançará”! Apressa também, acima de tudo, porque não fornece as condições para a subsistência de uma vida cadenciada entre repouso e atividade – uma vida com saúde.

Em *In time* [O preço do Amanhã] (Niccol, 2011), temos uma narrativa futurista que parece ilustrar perfeitamente essa má distribuição de tempo, onde poucos vivem sem pressa e a maioria, em contagem regressiva. No universo do filme, duas coisas mudaram com o progresso técnico: as pessoas param de envelhecer aos 25 anos, e a única moeda que existe é o tempo. Cada pessoa tem, em seu antebraço, um contador regressivo que funciona como carteira. O número mostrado por esse contador representa o tempo de vida restante daquela pessoa, bem como sua riqueza. Quando as pessoas completam seu vigésimo quinto aniversário, esse contador, inicialmente com apenas um ano de *crédito*, começa a cair.

Consegue-se mais tempo trabalhando; contudo, os trabalhos em geral parecem não fornecer tempo suficiente para a vida da população, que troca cada vez mais tempo de vida por cada vez menos tempo na carteira – como uma prostituta que cobra dez minutos a hora de serviço. Pessoas que morrem por falta de tempo são cenas comuns no subúrbio. O protagonista, Will Salas, interpretado por Justin Timberlake, é operário de uma fábrica que produz os artefatos que armazenam esse tempo-moeda. Vê sua mãe morrer sem tempo suficiente para chegar em casa, logo depois de ganhar um século de crédito por acaso. Do outro lado desse lugar, passando por uma série de muralhas, estão os donos dessa corporação, pessoas com séculos de idade e milhares de anos na conta bancária; entre esses dois grupos, há a polícia do tempo, que garante a manutenção do *fluxo* do tempo. Se houvesse muito tempo circulando numa zona pobre, por exemplo, isso seria fator de suspeita e motivo de investigação.

Quando Will desembarca na cidade dos ricos, após ganhar uma quantia considerável de tempo, há um *choque*. O protagonista, assim que pisa no chão, começa a correr; porém, ao seu redor, as pessoas caminham pacificamente – e esse contraste faz com que sua presença chame a atenção dos habitantes da elite dessa sociedade imaginária. Ele para, por um instante, e olha seu antebraço. Seu rosto, tenso, se alivia: não é preciso correr com um século na carteira. É *exatamente* nesse momento que Will cruza olhares pela primeira vez com aquela com quem formará casal, Sylvia Weis (filha de seu ex-patrão, inclusive), interpretada por Amanda Seyfried.

O ritmo dos passos de Will estavam em ressonância com o ritmo de sua terra natal, a mesma terra onde viu sua mãe – e tantas outras pessoas – morrer por falta de tempo. Contudo, no compasso da riqueza, seu passo precisa ajustar-se. Não só precisa como *pode*: a riqueza temporal dá a subsistência de seu passo tranquilo – sua existência alienada parece adquirir um outro passo. É justamente nesse momento que sente as primeiras faíscas da paixão.

Temos aqui um contexto acelerado, exposto sinteticamente através dessa narrativa ficcional¹. Quando o modo de vida é apressado, a saúde parece ser limitada severamente, o que significa que a experiência psíquica também acaba padecendo: os interesses da saúde humana parecem concorrer temporalmente com a pressa capitalista, e nessa briga, sabemos quem vem perdendo há bastante tempo. Quando o acesso ao ritmo de vida saudável se torna privilégio de poucas pessoas, parece importante questionar: há tempo para amar? Após essas primeiras páginas, talvez você já a considere uma pergunta retórica: há tempo para qualquer experiência saudável no contexto atual? Acreditamos que devemos, sim, prosseguir sem esperança – este seria o maior de todos os males do vaso de Pandora, o único que ficou para trás, como Hillman certa vez apontou (Bostock, 1998) –, pois vemos no horizonte tudo, menos tranquilidade (ou, como diz o *meme*, o brasileiro não tem um minuto de paz).

Normalmente, quando atingimos o estado de desesperança nos abrimos ao mistério (e não seria esse um dos nomes do amor?) e ele se penetra em nós²; passamos a de fato *experimentar* imagens, em seu ineditismo simultaneamente ancestral. Qualquer imaginação de mudança depende, então, de prosseguirmos desesperançosos, porém sem nos tornarmos com isso pessimistas; pois o pessimismo traz, em seu ressentimento, a nostalgia do velho mundo – esse que precisaremos abandonar se quisermos partir em busca de mais tempo para amar.

Mais uma vez, então: *há tempo para amar?* Pretendemos defender, aqui, a tese de que sim, *pode haver tempo para amar*, desde que tenhamos tempo disponível e um coração pulsante; o contexto atual não se mostra tão favorável, a solidão parece vir se agravando – de forma ainda mais intensa após o advento da pandemia da COVID-19. Esperamos apresentar com esse trabalho como uma vida saudável se opõe diretamente a uma vida solitária – até porque, a vida humana é *naturalmente* comunitária (p.e., quem plantou a comida que você comeu, ou gerou a energia elétrica que você consumiu hoje?). A vida apressada parece causar um afrouxamento muitas vezes imperceptível nos laços. Esse afrouxamento costuma aparecer na degradação da imaginação, na medida em que esta é a nossa capacidade psíquica de fazer laços. A degradação da imaginação, a vida apressada e a dificuldade em construir vínculos saudáveis parecem formar um conjunto, e no presente trabalho, discutiremos sobre esse problema sob o ponto de vista temporal, tendo por objeto a conjugalidade contemporânea.

Retornando ao filme supracitado, é quando Will desacelera que cruza olhares com Sylvia. Um determinismo romântico apressado poderia concluir que, quando seus olhares se

¹ A ficcionalidade não deve ser entendida como falsidade, como veremos no capítulo 1. A realidade psíquica é ficcional: é a ficção que sustenta a experiência psíquica, e a factualidade objetiva interessará somente na medida em que estiver entrelaçada com a *deformação* da imaginação.

² Como o confronto final de entre Neo e o Agente Smith no filme *Matrix Revolutions*.

cruzaram, ambos *sentiram* que haviam encontrado *alguém significativo* – o tempo desacelerou quando seus olhares se conectaram. Ao menos, é assim que experimentamos em nossa vida cotidiana: o apaixonamento arrebatado, derruba, lentifica, ao mesmo tempo em que empolga, excita, anima. Contudo, nos parecerá mais seguro apostar que essa experiência, tão contingente, surge *enquanto* lentificamos. Ao menos, é isso que o casal Will-Sylvia parece representar na narrativa: sua conjunção tem início quando Will experimenta a lentidão pela primeira vez, e os próprios movimentos conjugais se fazem em rebelião ao sistema temporal daquele universo.

Hoje, a cultura ocidental parece ter construído uma eficaz blindagem contra as travessuras demoníacas de *Eros*: a pressa. Esse modo de vida progressista tem como resultado o ressecamento, a desertificação – seja literalmente, como no caso de nossos biomas, ou metaforicamente, como exploraremos aqui. A *secura* não é apenas a material: a falta de água também pode ser lida, psicologicamente, como falta de *Eros*³. A experiência amorosa parece ter afinidade com a liquidez desde tempos imemoriais: as fronteiras são dissolvidas, a água amorosa se infiltra pelos poros de nossos muros egoicos, fazemos um mergulho na radical diferença que é o outro, nos afogamos em lágrimas diante da rejeição...

Pensar no erotismo como uma manifestação líquida, fluida, nos parece fundamental para um devido aprofundamento nos ritmos da conjugalidade ressonante. Diferentemente do que propôs Bauman (2004), pretendemos estudar a conjugalidade *através do amor líquido*, pensando-a como um fenômeno fluido, ondulatório. A *liquefação* que o autor parece criticar, em sua obra, pode ser melhor compreendida através do prisma temporal: a aceleração do ritmo de vida torna os referenciais menos sólidos expondo ainda mais as contradições da vida conjugal – e essas ambivalências foram brilhantemente exploradas por Bauman. Contudo, ao invés de trabalharmos com o *divórcio* ou as *rupturas* como *fracassos conjugais*, um sinal de que o fazer-casal não anda bem, podemos também pensá-los como *ganhos conjugais* – muito ganha uma pessoa que aprende que pode afastar-se de uma conjugalidade que faz mal o tempo todo, ou de forma muito intensa, por exemplo – e isso pode, inclusive, abri-la à possibilidade de se aproximar de outras relações humanas, que porventura podem ser muito mais amorosas.

A conjugalidade só pode existir quando tensionada dialeticamente com o não-casal, o estar-só. Podemos aprender com os *fins de casais* que o amor é cíclico (fluido, não-linear), e viver o fim da conjugalidade *durante uma relação conjugal* parece uma tarefa muito difícil

³ Edinger (2006), por exemplo, nos ensina que essa figura divina era representada na alquimia pela *solutio*, a dissolução: “Neste caso, o agende da dissolução é o princípio de Eros, Vênus ou Afrodite. A mitologia de Vênus tem importantes relações com a água, uma vez que a deusa nasceu do mar (...)” (p. 73)

para os casais tarso-modernos, que presenciaram a deterioração da instituição (jurídica e religiosa, cristã) conjugal e aprenderam, a duras penas, que o fim de um casal é uma possibilidade nunca tão distante. O modo de vida apressado, terreno fértil para o literalismo objetivista, nos afasta da imaginação, da dimensão psíquica que nos permitirá *sintonizar* com esse movimento de começos e fins intercalados, um ritmo de aproximação e afastamento que sustenta uma conjugalidade saudável. Quando não sabemos lidar (psiquicamente, imaginalmente) com os fins, também teremos dificuldade em dar continuidade.

As dificuldades conjugais, então, quando analisadas pelo prisma temporal, não se referem necessariamente ao aumento quantitativo de parcerias ao longo de um período de tempo, ou ao crescimento das taxas de divórcio e separação. Podemos pensar também, por exemplo, na codependência como uma dificuldade (rítmica, como veremos) de afastamento, ou nos conflitos conjugais como dessincronias (um dos efeitos do aceleracionismo). A própria fantasia de uma união eterna – uma hipostasia do arquétipo da *coniunctio* sobre a qual Jung teorizou – talvez funcione em paralelo com a ideologia aceleracionista da otimização e hiperdisponibilização: relações conjugais que visam a eternidade frequentemente encontram dificuldades para sustentar os momentos regressivos, as frustrações que escancaram a finitude do erotismo – ao contrário, acabam sobreinvestindo no progresso, tentando evitar ou abreviar os momentos negativos, num esforço de literalizar a conjugalidade num *estar eternamente junto*.

Vivemos uma devastação imaginária (e relacional) nunca vista – nada mais importa perante o mundo das aparências. O literalismo, como dizia Hillman, é a doença. A perda da dimensão metafórica das experiências – uma dimensão pra lá de inútil – significa adoecimento psíquico e social, mesmo quando traz como consequência muito dinheiro, fama, poder. Diante da aridez acelerada dos tempos atuais, a experiência conjugal parece, também, ir secando...

O funcionamento predatório atravessa nossa relação com a alma – uma instância que não deve ser confundida com a mente, muito menos com o intelecto ou a consciência – ou, melhor dizendo, a desmata. As raízes da alma estão na imaginação, nossa capacidade de sermos criativos – e criar aqui significa *criar laços* (seja associando ou interagindo, por exemplo). A imaginação, ainda que possa ocorrer quando estamos em isolamento, funciona muito melhor quando estamos atravessados por uma rede de interações humanas (melhor ainda se forem *boas* interações!).

Eros – nossa capacidade de estabelecermos laços (que aqui restringiremos aos conjugais) – e poder, dizia Jung, são opostos. Um não funciona sem o outro, pois oposição

para o autor também significa complementaridade; mas a preponderância de um vem sempre em detrimento do outro: “Onde impera o amor, não existe vontade de poder; e onde o poder tem precedência, aí falta o amor” (Jung, 2011a, §78). A vontade de poder parece estar, culturalmente, desenfreada, sem limites. Zoja (2000) escreve sobre a *hybris* do ocidente moderno, explicando em termos psicológicos o que ele chama de *arrogância*, a ideia de que o desenvolvimento poderia ser contínuo e ilimitado. Observaremos como essa postura arrogante é sustentada por uma noção linear de temporalidade (a experiência subjetiva do tempo ocorreria *tal como* a passagem do tempo no relógio), e como essa linearização parece engendrar afastamento, isolamento. A vontade de poder, o crescimento irrestrito, vertical, exponencial, parece criar um contexto socio-cultural antierótico.

Entenderemos como esse modo de vida acelerado pode ser lido como *aceleração social*, um funcionamento que parece colonizar cada vez mais o tempo das pessoas, transformando-o em recurso escasso a ser explorado, maximizado, rentabilizado, economizado... Temos cada vez menos tempo livre, e isso é gravíssimo! O amor não consegue prevalecer diante dessa concorrência acelerada: amar não dá dinheiro – a não ser, claro, quando se torna mercadoria. A mercantilização da experiência amorosa, então (desde as mais explícitas como a prostituição e a indústria pornográfica, até a criação de datas comemorativas, os aplicativos de paquera e as produções da indústria cultural) constrói e sustenta um modo de conjugalidade que, como veremos, não pode ser chamado de erótico, e que possui grande afinidade com o modo de vida acelerado.

A conjugalidade atual atravessada pela aceleração social é o tema específico desse trabalho. Essa é uma pesquisa de caráter psicossocial, o que significa que o interesse principal aqui é pensar o *entrelaçamento* entre esse aspecto ambiental – a aceleração – e essa intersubjetividade – a conjugalidade. Como, então, tomar o amor conjugal como um objeto psicossocial? O ângulo de investigação adotado foi o de um estudo sobre o imaginário conjugal popular recente. Exploraremos, no presente trabalho, duas canções e um episódio de uma série, que fizeram sucesso nos últimos anos. Esperamos que essa escolha possa ressoar a importância da imaginação como um fator de saúde.

Quando desaceleramos, nos permitimos aprender com um mero filme, uma mera canção, um mero sentimento, uma mera fantasia... Precisamos, urgentemente, sonhar com mundos melhores – e sonhar com utopias deverá ser, necessariamente, agir em conjunto (com o sonhar e com as pessoas), em ressonância. Sentimos, talvez mais do que nunca, os efeitos negativos desse modo dominador sobre o mundo e as pessoas, e a desertificação imaginal

parece gerar cada vez mais solidão. Como seria possível fazer amor (isto é, viver com saúde) num mundo cujo modo de relação (*ethos*) hegemônico aparenta ainda ser a dominação?

As possibilidades de saúde, quando existem dentro desse mundo, são restritas às minorias que “detêm o tempo do povo”, para usar o linguajar do filme apresentado anteriormente. É por isso que, em coro com o que diz Biana (2021, p. 131) acerca do pensamento de bell hooks, buscaremos reforçar o entendimento de que amar é *resistir*, num sentido evidentemente político e social, mas também cinético. A resistência é contrária ao movimento, depende da composição material dos objetos que se atritam (o pneu no asfalto *versus* pés descalços num chão liso e molhado, p.e.); tem um limite, mas não existe quando os objetos estão em repouso entre si. Amar como resistência pode significar também um modo de relação cujo movimento implica certa *desaceleração*, o que se mostra indesejável para um sistema que demanda constante crescimento. O dinamismo enquanto máxima ética do capitalismo busca a redução, ou anulação, das forças contrárias ao movimento do progresso.

Segundo Jung, todo ser humano possuiria duas tendências psíquicas opostas: o *Logos*, seu modo racional, e *Eros*, seu modo relacional (cf. p.e. Jung, 2015, §29.). Apesar do autor utilizar esses conceitos de forma questionável, principalmente com o avanço dos estudos de gênero, trata-se de uma oposição interessante (que não precisa estar ligada ao binômio masculino-feminino) que nos leva a refletir sobre nossos tempos. Poderíamos pensar a racionalidade tecnocrática como um *Logos* excessivo; o ritmo acelerado parece possuir uma afinidade com essa racionalidade linear e mecanicista: a vida apressada é também fruto de um mundo excessivamente racionalizado, e onde há excesso de *Logos*, podemos supor uma falta de *Eros*, ou um antierotismo. A recuperação do erotismo, então, poderia ser pensada temporalmente como um refreamento da racionalização lógica, um contrabalanceamento necessário ao modo progressista de relação com o mundo. Com o erotismo, podemos nos direcionar aos vales do desconhecimento – à alteridade, como aquilo que é radicalmente diferente do eu –, e isso demanda um ritmo diferente do que temos observado na coletividade.

Noutro momento, Jung também faz uma crítica ao problema do excesso de racionalidade do homem ocidental moderno. Quando o mundo é colocado (com severas limitações) no prisma da causalidade e da simplificação, perde-se a visão simbólica, metafórica, mítica:

À medida que aumenta o conhecimento científico, diminui o grau de humanização do nosso mundo. O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua ‘identificação emocional inconsciente’ com os fenômenos naturais. E os fenômenos naturais, por sua vez,

perderam aos poucos suas implicações simbólicas. (...) Acabou-se o contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que esta conexão simbólica alimentava. (Jung, 2002, p. 95)

A hipertrofia da racionalidade atrofia a experiência erótica e a atividade imaginativa. A saúde psíquica depende de *Eros*, o princípio de ligação – mas, como veremos, ligação não é simplesmente estar junto: há um tempo próprio, afim do tempo da imaginação que é tudo, menos linear. Quando nossa capacidade imaginativa se degrada, podemos esperar o mesmo de nossa vida conjugal. Fazer tempo para amar significa, então, lidar com o tempo da imaginação, que contém em si também a negatividade das experiências.

Um exemplo talvez nos ajude a concluir essa introdução. Consideremos o ciúme, um sentimento humano tão típico e necessário quanto a felicidade, e que tão mais intenso aparece quanto mais tentamos evitá-lo (isto é, quando não dedicamos tempo para suas fantasias). Se tomarmos o ciúme do ponto de vista imaginal – uma perspectiva erótica – poderemos notar como, no fundo, a fantasia que acompanha o sentimento provavelmente será capaz de nos fornecer um termômetro um tanto quanto preciso sobre a situação conjugal que está sendo enfrentada; contudo, a vida apressada que vivemos hoje, ao não favorecer o ritmo da imaginação, dificultará o acesso e a elaboração da fantasia específica contida num determinado ciúme – e é aí que poderemos ver um entrave conjugal começar.

Esse é mais um dos tantos sentimentos que nos convocam ao vale, às profundezas. Todo e qualquer movimento oscilatório formará picos e vales – o mesmo seria esperado do ritmo erótico. A vida conjugal corre o risco de ter uma oscilação provocada por ciúme. Porém, quando nos encaminhamos ao vale buscando nos aprofundar em nossa alma, ao invés de tentar combater oscilação com linearização (quantos não negam o sentimento, ou então impõem sua fantasia de ciúme ao outro?), produziremos sentido – produção que só pode ser compartilhada, colaborada, feita a muitas mãos. O ciúme só passa – como todo sentimento há de passar, pois é assim que os movimentos rítmicos funcionam – quando conseguimos, de fato, nos aprofundarmos em suas fantasias. E, como veremos mais adiante, o aprofundamento não é uma tarefa solitária, atividade de monges tibetanos, mas algo que se pode fazer quando interagimos: depende mais de nossos laços do que de nossas capacidades mentais.

Então, sem mais delongas, veremos um breve roteiro do percurso para que possamos situar o panorama geral desse escrito e as etapas da exposição.

No primeiro capítulo dessa tese, introduziremos o *corpus* teórico que sustenta essa tese: o que é alma e imaginação? O que pode ser considerado “imagem”? Como podemos interpretar essas imagens? Dessa forma, daremos continuidade à discussão aqui iniciada sobre

a degradação da capacidade imaginativa para entendê-la como fator determinante de adoecimento, ideia fundamental para a psicopatologia. Ilustrarei com curtas vinhetas clínicas, que não são o objeto principal de investigação, mas ajudarão a dar um contorno mais palpável e dinâmico para a questão: toda psicopatologia é também patologia vincular. Assim, articulando esses conceitos fundamentais, entenderemos como a Psicologia Analítica pode se entrelaçar com a Psicologia Social através de uma metodologia focada na imagem, pois imagem é feita de *relação*.

No segundo capítulo, exploraremos a dimensão (inter)subjetiva do tempo, a fim de apresentar o prisma através do qual observaremos as dinâmicas conjugais nas imagens investigadas. Dando mais uma “volta no parafuso” em relação à discussão sobre a perda da capacidade imaginativa (e, por conseguinte, relacional), entenderemos o modo-relógio de pensar o tempo como uma outra faceta dessa questão. O retrocesso e a lentidão são movimentos importantes para a experiência temporal; contudo, a noção linear e mecanicista do tempo não comporta tais movimentos, o que nos leva à reflexão sobre a dimensão psíquica do tempo que não comporta a historicidade linearmente. Para tanto, recorreremos ao modo como algumas culturas simbolizaram suas noções de tempo; retornaremos, também, ao pensamento freudiano e junguiano, apresentando noções centrais de suas teorias para pensarmos numa ontologia temporal.

Lidaremos com a temporalidade de forma não-linear através da noção de *ritmo*, isto é, um movimento oscilatório, cíclico – uma noção dialética proposta por Bachelard, que busca explorar a questão da descontinuidade como condição da duração – só continua aquilo que é recommçado. As oscilações no movimento das imagens criam o ritmo da imaginação; surge, então, a possibilidade de uma *ritmanálise* – uma investigação sobre a imagem interessada em suas sua dinâmica dialeticamente oscilatória. Investigaremos se há tempo para amar, então, segundo esse método.

Para entendermos o contexto sociocultural que atravessa nossa experiência temporal, precisaremos refletir sobre o aceleracionismo. A aceleração social, ideia proposta por Hartmut Rosa para explicar a estrutura dinâmica do mundo moderno, aliena os sujeitos ao acelerar seu modo de vida, dificultando a construção de relações saudáveis (ressonantes), que demandam um investimento maior de tempo, uma lentidão desinteressante, na medida em que torna os sujeitos (temporariamente) improdutivos – ou menos produtivos do que o ritmo do progresso parece demandar. As principais manifestações do aceleracionismo, além do aumento da velocidade dos processos técnicos, sociais e vitais, são a hiperdisponibilização, a escassez temporal, a paralisia e a dessincronização.

No terceiro capítulo, exporemos, então, sob qual referencial entendemos a imagem do *erotismo*. Recorreremos à abordagem platônica de Eros no *Banquete* e o dinamismo erótico no livro de Apuleio, *O asno de ouro*, onde o famoso *conto* de Eros e Psiquê foi narrado. Entenderemos como o ritmo erótico é resultado da harmonização da tensão contida nos movimentos complementares de aproximação-afastamento. Com a noção de erotismo, poderemos diferenciar um modo conjugal alienado de um ressonante, através de uma *ritmanálise conjugal*.

No capítulo final, adentaremos na exposição das imagens selecionadas, numa incursão imaginativa em busca de um entendimento rítmico para a experiência conjugal tardo-moderna. Sintetizamos, nas três obras filtradas para o presente trabalho, os principais elementos que evidenciam o atravessamento do aceleracionismo no dinamismo conjugal.

Na primeira canção, podemos nos aprofundar no problema da *paralisia conjugal* como uma das manifestações da conjugalidade alienada: nega-se a possibilidade do erotismo, na tentativa de evitar a negatividade contida em toda interação humana. Por outro lado, é uma narrativa que nos ajuda a entender, também, a relação do afastamento com o erotismo, e a importância de *erotizarmos o afastamento* nos momentos de ruptura. Noutras palavras, essa canção nos convida a refletir sobre quando a conjugalidade nos machuca, apresentando manifestações aceleracionistas (como a paralisia) e imaginando o término em suas ambivalências de aproximação e afastamento.

Com a segunda canção, escutamos o problema da *escassez temporal*, numa de suas mais explícitas representações dos tempos atuais. A dificuldade em sustentar a conjugalidade como uma experiência ritmada – o que, em alguma medida, significa também refreamento, espera – nos torna *sem tempo para amar*: essa falta não se manifestará necessariamente como cronológica (como uma pessoa que não pretende gastar com o erotismo *nem um segundo*) – a escassez temporal pode tomar a forma da paralisia e da dessincronia dos movimentos de aproximação e afastamento. Quando o ritmo é acelerado, ficamos sem tempo para o fazer-casal com saúde: perdemos contato com o erotismo.

Por último, nas imagens contidas na produção audiovisual, conhecemos um serviço de formação de casais um tanto futurístico – tema constante da série *Black Mirror* –, um aplicativo que prevê (ou melhor, tenta determinar) o tempo de duração dos casais, a fim de encontrar a pessoa *certa* para cada usuário, formando eventualmente casais que durarão (em tese) até o fim da vida. Num mundo organizado em torno da duração cronológica da conjugalidade, o erotismo se apresenta nas frestas, nas rachaduras, naquilo que está fora do

controle de um cálculo algorítmico. O erotismo do fazer-casal aparece, dentro desse contexto aceleracionista, como uma forma de *resistência*.

Em suma, espera-se que a leitura desse escrito possa contribuir para que entendamos um pouco mais sobre os entraves da vida conjugal, tão dificultada dentro de um *ethos* como o que vivemos hoje. Dessa forma, acreditamos que também poderemos refletir, de forma mais ampla, sobre o amor como qualquer experiência *criativa e estética*. Portanto, a escolha de canções e produtos audiovisuais é também um convite ao contato com a imaginação, que demanda ao menos um pouco de tempo para ser devidamente apreciada. Recomendamos, como *acompanhamento* para essa leitura, as próprias obras apresentadas, que preencherão com beleza o que aqui tentaremos refletir.

A alma, como diz Verena Kast (2016), precisa de tempo: é essencial que repensemos o ritmo com o qual temos conduzido nossas vidas, se quisermos experimentar o amor. A aposta no amor, longe de nos colocar num lugar romântico e alienado, é uma forma a(fe)tiva de engajamento com o mundo: diante da propagação do ódio, como temos observado dentro de nosso próprio país, faz-se necessário criarmos resistência não apenas de forma ativa, mas também reflexiva, em busca de uma perspectiva amorosa – isto é, que cultivemos um ritmo mais modulado, que permita a sustentação das tensões que viabilizam a vida com saúde. Como a metáfora de Schopenhauer dos porcos-espinho no inverno⁴: se nos distanciamos demais e se nos aproximamos demais, teremos problemas. O ritmo dessa imagem nos mostra o vai-vém das interações humanas: podemos ver uma oscilação entre a espetada (limite da aproximação) e o frio (limite do afastamento). Amor pode ser, então, o que acontece *dentro* desses limites, de forma cíclica: o espaço intermediário (e efêmero) onde nem o frio é tanto, nem os espinhos tão espetantes. Esse espaço, no entanto, só é construído com uma cadência apropriada – e muito trabalho psíquico, como veremos.

Esperamos que essa leitura possa convocar quem nos lê a um movimento de ressonância, de modo que possamos dar continuidade ao aprofundamento que se seguirá nas próximas páginas. Podemos fazer mais tempo para amar individualmente, mas nos parece muito mais viável pensar nessa missão de forma coletiva. Se conseguirmos refletir e provocar mudanças rítmicas em nossa vida e em nosso contexto, talvez possamos contribuir para o reflorestamento dos laços afetivos e do contato com a alma. O caminho não parece curto, nem fácil; mas, sem Eros, caminharemos com cada vez mais rapidez à destruição completa dos

⁴ Cf. o volume II da obra do autor (Schopenhauer, 2016)

caminhos. Que o tempo investido na leitura do que aqui se segue possa contribuir para a ampliação dos recursos eróticos de nossas vidas!

CAPÍTULO 1. *CORPUS* TEÓRICO

Retomemos a discussão iniciada acima, sobre a degradação da capacidade imaginativa como fator de adoecimento psíquico. A imaginação, ou fantasia, tem tudo a ver com a alma – é sua atividade específica. Sua degradação é o sinal do declínio da saúde psíquica, e costuma estar relacionada à hipertrofia da racionalidade. Alma (psique) e mente são diferentes entre si, como a própria letra Ψ (psi) indica: a alma é aquilo que está *no meio*, entre mente e corpo, e Jung busca retomar essa perspectiva, perdida com o avanço da racionalidade ocidental. A alma, para ele, representa “o *ligamentum* (ligamento) que reúne *spiritus* e *corpus* (espírito e corpo)” (Jung, 2012a, §300), e pode ser lida como a própria vitalidade humana: “A *anima* [alma] é na verdade pura e simplesmente o arquétipo do vivente” (ibid., §312).

Veremos, neste capítulo, as noções de alma e imaginação segundo a teoria da Psicologia Analítica. A imaginação é a atividade específica da alma, cujo objetivo é a produção de sentido para as experiências através do aprofundamento; podemos entender que estamos imaginando quando estabelecemos laços (entre afeto e representação, entre passado e presente, entre pessoas, elementos, figuras, formas etc.); investigar as imagens, então, significa buscar suas relações internas de sentido – a interpretação implicará uma relação entre a imagem e a situação de quem a interpreta, de modo que aquilo que emerge através da imaginação fará sentido sempre de forma relacional. Quanto mais profunda for essa relação, mais nos autorizamos a chamá-la de arquetípica: uma imagem inédita que surge de uma relação com profundidade, que nos remeterá simultaneamente a temas universais (e, portanto, com paralelos no passado mítico e histórico), como uma confluência de sentido. Nise sintetiza a proposta de Jung da seguinte forma: “Imagem e significação são idênticas para ele. Quando a imagem se configura, também a significação torna-se clara. De fato, as imagens arquetípicas não necessitam de interpretação: elas retratam sua própria significação” (Silveira, 1992, p. 87).

O paradigma da imaginação é o da sincronicidade – que, como Jung (2014) coloca, não comporta a lógica de causalidade: as “coincidências significativas” (§827), produções que poderíamos chamar de imaginativas, têm seus sentidos produzidos não por uma ligação linear, mas por sua *relação no tempo*. Fenômenos podem ser considerados sincrônicos, segundo a Psicologia Analítica, quando eles acontecem (1) simultaneamente e (2) produzem um sentido. O paradigma da sincronicidade é o que engendra uma busca não das causas da imagem (o que

equivalaria a uma abordagem alegórica⁵), mas do próprio sentido da imagem, sentido que só emerge de forma *confluyente*, num dado momento, num dado contexto relacional (histórico, ambiental, vincular etc.). Nas palavras do autor:

Escolhi este termo [sincronicidade] porque a aparição simultânea de dois acontecimentos, *ligados pela significação*, mas sem relação causal, pareceu-me um critério decisivo. Emprego, pois, aqui, o conceito geral de sincronicidade, no sentido especial de coincidência, no tempo, de dois ou vários eventos, sem relação causal, mas com o mesmo conteúdo significativo, em contraste com ‘sincronismo’ cujo significado é apenas o de ocorrência simultânea de dois fenômenos (ibid., §849)

1.1 Conceitos introdutórios

Para começarmos a falar sobre alma, convém explicarmos um pouco do problema de entendimento que cerca esse conceito. Num texto intitulado *O problema fundamental da psicologia contemporânea*, Jung (2011b) falará – com sua acidez usual – sobre uma grande confusão da racionalidade materialista acerca do conceito de *alma*:

Da mesma forma como, no passado, era um pressuposto inquestionável que tudo o que existia devia a existência à vontade criadora de um Deus espiritual, assim também o século XIX descobriu a verdade, também inquestionável, de que tudo provém de causas materiais. Hoje não é a força da alma que constrói para si um corpo; ao contrário, é a matéria que, com seu quimismo, engendra uma alma. Esta mudança radical na maneira de ver as coisas seria para rir, se não constituísse uma das verdades cardiais do espírito da época. (...) Repugna ao espírito da época atribuir uma substancialidade à alma, porque, aos seus olhos, isto equivaleria a uma heresia (§653)

A confusão geral em relação à alma parece afetar a própria teorização da Psicologia, também formada majoritariamente através do racionalismo materialista. O autor vai contra a tentativa de *reduzir* a psique a mero epifenômeno – puro reflexo das sinapses p.e. –, defendendo uma *substancialidade* para a alma, isto é, que a alma seria outra coisa que não mente ou corpo, numa relação de interdependência entre essas três instâncias. Pensar na alma como uma instância intermediária significa pensá-la também além da individualidade, como uma emergência do laço. A noção junguiana de alma, além de tentar superar a cisão mente-corpo, busca também se atentar ao seu caráter simultaneamente coletivo, social.

⁵ A abordagem alegórica, segundo Jung (ref.), difere da simbólica. A imagem, quando abordada por essa perspectiva, é mera *consequência*, produto secundário de algum fenômeno outro. Imagem é *representação*, um leão pode significar poder, caverna pode remeter ao útero...

Tudo que é experimentado subjetivamente, nossa realidade imediata, Jung chamará de alma. A vida psíquica é composta pela conciliação entre aspectos espirituais e materiais, e o que podemos chamar de *realidade* será, portanto, realidade psíquica. Sem essa noção de alma, é inevitável que a explicação violenta, em cada caso, uma das metades da psique, ao passo que, com ela, podemos ter a possibilidade de fazer justiça ao aspecto da vida psíquica, que é expresso na superstição, na mitologia, nas religiões e na filosofia. (...) A verdade sensorial talvez satisfaça a razão, mas não revela jamais um sentido da existência humana que suscite e expresse também nossas emoções (Jung, 2011, §683).

O autor considerava que a Psicologia de sua época era uma “Psicologia sem alma” (ibid., §658), por entender que o cientificismo reduzira a alma às suas manifestações na consciência, identificando-a com a estrutura do *ego*⁶. Essa é uma discussão atualíssima, pois o que Jung está colocando aqui diz respeito ao que devemos considerar evidência psicológica de qualidade. A realidade psíquica, para Jung, será entendida muito mais como metafórica do que literal – há sempre um trabalho imaginativo sobre o que é captado através dos sentidos ou da razão, sem o qual não poderemos integrar também as emoções, por exemplo.

Jung critica as visões teóricas que subordinam a psique ao corpóreo ou que a equiparam com a mente: “A experiência de Jung com os fenômenos psíquicos, especialmente fenômenos irracionais e inconscientes, levou-o a discordar da igualação de psique e mente, uma igualação que ele refutava pelo fato de que ela tende a identificar o todo da psique com a consciência e os poderes racionais da pessoa” (Hopcke, 2017, p. 48). O “todo” da psique, então, é entendido numa amplitude maior que a totalidade dos processos conscientes – ainda que composta também por eles: “A psique, como Jung a entendia, é melhor vista como a totalidade da vida não física, tanto racional quanto irracional, *tanto pessoal quanto coletiva*, tanto consciente quanto inconscientes” (idem, grifo nosso).

A alma, ou psique, pode ser tomada do ponto de vista individual – como a totalidade dos processos subjetivos –, o que será especialmente útil para que possamos entender o que se passa no íntimo de cada pessoa singular. Por exemplo:

Jung propõe que se considere a personalidade ou psique como um *sistema relativamente fechado*. Descrevendo-a como um sistema unitário em si mesmo, isto é, como um sistema mais ou menos autocomandado, distinto de qualquer outro sistema de energia. Embora a psique receba energia de fontes externas, ou seja, energizada por forças externas, inclusive o

⁶ Segundo a teoria junguiana, *ego*, ou eu, é o centro da personalidade consciente. É nosso complexo identitário, por assim dizer, composto por nossas autorrepresentações (Hopcke, 2017, p. 92); contudo, é um recorte extremamente limitado, pois a psique representa algo muito mais amplo. (Cf., p.e., Edinger, 2004, p. 22; Whitmont, 2000, pp. 205-222).

corpo, tal energia, uma vez adicionada, passa a pertencer exclusivamente à psique (Hall & Nordby, 2005, p. 48)

Essa visão *unitária* é importante. Sob o viés individual, a psique é entendida como a “totalidade dos processos psíquicos, *tanto conscientes quanto inconscientes*” (Jung, 2012b, §752). Ainda que o autor proponha uma diferenciação entre psique e alma – esta, por sua vez, seria o equivalente à “personalidade” (idem) –, podemos considerar essa diferenciação mais fruto da dificuldade de assimilar e nomear os fenômenos psíquicos do que instâncias diferentes. Afinal, nossa personalidade – ou melhor, nossas personalidades (Jung era dissociacionista) – é a expressão da dinâmica de nossos processos psíquicos conscientes e inconscientes. Além disso, o autor opõe a alma à *persona* – a função adaptativa (social) da personalidade, cuja adaptação se volta para os objetos externos: “Denomino *persona* a atitude externa, o caráter externo; e a atitude interna denomino *anima, alma*” (ibid., §758).

Contudo, como Hopcke sinaliza acima, essa noção de alma não se restringe à perspectiva pessoal, individual. Parecerá mais apropriado entendermos o psiquismo como *a interioridade* – não uma interioridade que está apenas *dentro de nós*, mas também das coisas, do mundo, das relações:

A metáfora do profundo (...) leva a psicologia arquetípica a uma direção sempre de aprofundamento vertical e ensina, nesse sentido, a concentrar-se na depressão como o paradigma da psicopatologia (...). A depressão leva o sujeito necessariamente para baixo, para um aprofundamento em si mesmo. *Diminui o ritmo, desacelera o intelecto*, aproxima o horizonte (Barcellos, 2012, p. 83, grifo nosso).

Quando olhamos para a alma como uma instância *profunda* e não apenas pessoal, notamos que a profundidade só faz sentido *em relação*. Vemos aqui como o *corpus* teórico da Psicologia Analítica possui afinidade com o campo psicossocial – exploraremos essa relação na seção seguinte.

Ainda que o olhar junguiano tenha, por regra, o interesse no individual (mesmo quando se direciona ao coletivo), seu conceito de alma sempre contemplou sua natureza relacional:

Basta, por exemplo, observar atentamente alguém em circunstâncias diferentes: perceberemos uma incrível mudança em sua personalidade quando passa de um ambiente para outro, e a cada vez mostra um caráter bem definido e bem distinto do anterior. O provérbio ‘anjo na rua e demônio em casa’ traduz a experiência cotidiana do fenômeno da divisão da personalidade. Cada meio ambiente requer uma atitude especial. Quanto mais for exigida esta atitude pelo respectivo meio ambiente, mais rapidamente ela se tornará *habitual* (Jung, 2012b, §753, grifo nosso).

A carreira de Jung, que era um médico psiquiatra, o colocou em contato primeiramente com a clínica das psicoses e podemos dizer que seu primeiro contato (médico) com a alma influenciou na forma como construiu seu modelo teórico. Sua forma de construir sentido para o fenômeno dissociativo foi pensá-lo como inerente à alma – é uma postura *dissociacionista*, isto é, que parte do pressuposto de que o psiquismo é naturalmente complexo, composto por múltiplos conjuntos de elementos (cf. Jung, 2011b, pp. 119-125) – que, ainda que possam ser divididos entre conscientes e inconscientes (dualismo que aproximou Freud e Jung), devem ser entendidos como uma espécie de *multiplicidade relativamente organizada*, composta por aquilo que usualmente se chama na teoria junguiana de *complexos*⁷.

A alma, portanto, representa um conceito que busca inicialmente entrelaçar sujeito e ambiente numa composição interativa, de modo que a vida psíquica só pode ser pensada como resultado dos múltiplos níveis de interação que estabelecemos. Como disse Hillman (1984), o campo da psique “é fluido por natureza e não pode ser limitado a um ‘eu’ ou ‘meu’. (...) Não um diamante, mas uma esponja, não uma chama particular, mas uma participação fluente, uma entrelaçada complexidade de fios cujos enredamentos também são ‘teus’ e ‘deles’” (p. 32). A identidade só pode, então, ser lida como resultado de toda uma complexa cadeia de interações. A natureza da alma é múltipla, e integrar essa multiplicidade (geralmente, desarmônica) é uma tarefa extremamente complexa.

Isso nos leva a um entendimento sobre *saúde psíquica* diferente de simplesmente saúde mental, também incluindo a saúde física (individual e coletiva), relacional e, no limite, a ambiental. “Para Jung, a psique não é algo dentro do indivíduo, mas antes, mais propriamente falando, o indivíduo é algo que existe dentro da psique” (Hopcke, 2017, p. 49). Sendo assim, a neurose – o adoecimento do psíquico – deve ser entendida como um adoecimento do laço social. “A neurose está intimamente entrelaçada com o problema do próprio tempo e representa uma tentativa frustrada do indivíduo de resolver dentro de si um problema universal” (Jung, 2011a, §18).

Ilustremos com uma breve vinheta clínica: A. é uma mulher de 42 anos, divorciada, mãe de um filho de 8 anos. Foi encaminhada à psicoterapia após iniciar um tratamento psiquiátrico quando se divorciou: começou a ter crises de pânico, sua ansiedade aumentou profundamente, se queixando de não se sentir capaz de cuidar do próprio filho. O início de

⁷ Espécie de núcleos imaginários com características próprias, consteladas em torno de uma ideia central (como maternagem, p.e.), compostos por nossas vivências e suas elaborações.

seu tratamento foi marcado por uma *busca de respostas*: trazia perguntas objetivas durante as sessões sobre cuidados maternos – perguntas oriundas de fantasias catastróficas, como: “E se eu for demitida, como vou sustentar meu filho?”, “Eu sinto que meu filho gosta mais do pai, será que eu posso perder a guarda?”. Temia que pudesse “contaminar” o filho com sua “doença”, e em função disso, também criou uma relação *apressada* com a terapia, queixando-se a cada início de sessão de *ainda* estar sofrendo.

Já podemos identificar alguns traços dessa confusão acerca da alma, que se torna uma instância *excessivamente individual*. A. transborda culpa e autocobrança, o que resulta num ciclo vicioso de fechamento – relaciona-se cada vez com menos pessoas, afastou-se das colegas de trabalho, não entra em contato com suas amizades. Há, apenas, o filho – a pessoa sobre quem acaba depositando todas as suas expectativas de se vincular com saúde. O que seu psiquismo produz são *imagens catastróficas* sobre sua relação com o filho. Contudo, A. parece não se *aprofundar* nessas imagens, buscando uma resolução literal (imediatista) que a *afaste* da angústia suscitada por essas imagens. Quando questionada sobre possíveis conexões entre essas imagens de abandono e o divórcio, A. no início diz não “enxergar” nenhuma.

Apesar dos possíveis caminhos para a condução do tratamento – os apresentados pelas imagens que A. trazia, escondidas em suas racionalizações –, ela parece custar a estabelecer relações metafóricas, conexões entre eventos aparentemente desconexos. Após algumas sessões, A. interrompe o tratamento. Retorna cerca de dois meses depois, demandando um atendimento “com urgência”: havia brigado com seu filho, no dia anterior ao período em que ele ficaria com o pai. Vê-se, então, “sem ninguém”, completamente sozinha. Queixa-se que seu filho a abandonou. Começa a falar sobre sua falta de laços, e conversamos sobre a repercussão dessa *imagem* no próprio *abandono* de seu tratamento. Paulatinamente, reconhece os ecos de abandonos passados em suas fantasias atuais, e começamos a aprofundar nessa construção de sentido. A. começa a trabalhar a associação entre seu sentimento de solidão e sua pressa (em estar junto). Percebe como sempre teve muita dificuldade em ficar sozinha sem sofrer. Depositava compensatoriamente suas expectativas em relações pontuais: sua mãe, amizades específicas, seus namorados, seu ex-marido, o filho, o terapeuta...

Quando A. passa a reconhecer suas próprias frustrações, nota serem reflexo de um depósito *excessivo* de expectativas em pessoas específicas, e como isso parece acontecer também pela falta de *mais vínculos*. Falar sobre suas relações a aproximou paulatinamente de suas fantasias – a forma como metabolizava *psiquicamente* os laços que estabelecia. Quando conseguimos partilhar em terapia uma perspectiva psíquica (isto é, de que *alma* produz sentido com *imagens* que se constroem através das *interações*), A. começa a entender como

suas fantasias de solidão, além de ecos da própria história e de profecias autorrealizadoras para seu futuro, não podem ser resolvidas de forma individual. É somente quando consegue *partilhar* nos vínculos as frustrações que sente quando interage, que toma consciência de suas expectativas, das imagens que se formavam dentro dessas interações. A saúde psíquica, então, passa a ser construída quando A. consegue estabelecer relações com mais comunicação – uma comunicação não mais interessada na razão individual, mas na partilha de sentido (portanto, imaginativa). Começa a reconhecer como o movimento das interações não depende apenas de seu mérito ou demérito – passa a dizer que tenta “compartilhar as responsabilidades” ao invés de tentar culpar a si própria ou aos outros de forma absoluta. A modulação dos sentimentos, não mais avassaladores e catastróficos, passa a ocorrer conforme A. se aprofunda no sentido de suas fantasias – sentido que só pode ser construído a várias mãos (o que também implica pensar sobre *quais* mãos queremos que sejam).

Retornando a exposição conceitual, poderíamos então entender essa noção de alma como um “ponto de vista sobre as coisas mais do que a coisa em si” (Hillman, 2010, p. X), voltado para a profundidade. Como diz Hillman (1984), “a busca da alma conduz sempre às ‘profundezas’ (p. 57). A interioridade sobre a qual conversamos anteriormente, essa busca metafórica da *essência* das coisas (que, longe de ser uma afirmação metafísica, é o resultado de nossa interação com a realidade), é o que explicaremos a seguir como o ponto de vista da imaginação.

As doutrinas espirituais do imaginário cristão, anteriormente ao progresso do racionalismo científico materialista, teriam participação histórica relevante nisso que entendemos como “perda da alma” – sintoma moderno que também se desdobra nos níveis epistemológicos, segundo a visão teórica da Psicologia Analítica. Numa conferência de Hillman intitulada *Picos e Vales* (1982/2009), cujo objetivo era “reabilitar a alma” (p. 204), lemos sobre a influência dos Concílios de Niceia, em 787, e de Constantinopla, em 869. No primeiro, as imagens foram reduzidas a alegorias: “Em Niceia, fez-se a distinção entre a imagem como tal, seu poder, sua plena realidade divina ou arquetípica, e o que a imagem representa, indica, significa” (ibid., p. 205) – perderam sua potência, tornaram-se representantes indiretos das figuras divinas em si. O autor salienta que a Psicologia também correrá o mesmo risco de reduzir as imagens psíquicas através de um viés alegórico (ibid., p. 206). Re-conhecer a *vida* (psíquica) das imagens é passo fundamental para compreender a complexidade de sentido que o imaginar constrói, e isso só poderia ser uma afirmação de fé se não entendêssemos que a vida psíquica é, em síntese, a vida das relações.

No segundo concílio, vemos a perda da substancialidade da alma: do modelo tripartido (Ψ) ao dualista, a mente-alma-corpo é reduzida a mente e corpo. Hillman (2009, p. 202) aponta que foi o ocorrido em Niceia – a mudança de perspectiva em relação às imagens – que deu as condições para a concretização de um antigo movimento de desprezo da alma, nos acontecimentos em Constantinopla, quando vemos a redução da “alma ao espírito racional-intelectivo” (ibid., p. 206). Noutro texto, o autor diz: “O espírito reclama *afastamento* e elevação; venceremos, transcendente inclusive o ‘nós’” (Hillman, 1984, p. 33, grifo nosso). O espírito (a racionalidade) tende a individualizar e afastar – notamos isso na vinheta acima –, um trabalho contrário ao da alma, que é ligar, relacionar.

Se essa perda da noção de alma (em função da hegemonia do espírito racional) é apontada como um problema, seja para a construção da ciência psicológica ou de uma vida com saúde, então de que forma poderíamos reverter essa situação, teorizando e vivendo com mais alma? A aposta da Psicologia Analítica está na imaginação, ou fantasia criadora. A atividade específica da alma é o imaginar: “Todo conhecimento espiritual é uma imagem e uma imaginação. Se assim não fosse, não haveria consciência nem fenomenalidade da ocorrência. *A própria imaginação é também um fato psíquico*” (Jung, 2013, §889, grifo nosso).

Em tempos escopofílicos – o que talvez possa ser entendido como uma outra faceta do modo de vida acelerado –, parece justo que distingamos imagem de imagem visual. Normalmente, em exercícios de imaginação, a primeira instrução consiste em *fechar os olhos* – imaginar é algo mais amplo que ver. Tanto mais rica é uma imaginação quanto mais ela envolver todos os sentidos, afetos, memórias, movimento etc. Ou, nas palavras de Jung (2012b): “A fantasia é tanto sentimento quanto pensamento, é tanto intuição quanto sensação. Não há função psíquica que não esteja inseparavelmente ligada pela fantasia com as outras funções psíquicas” (§73). A imaginação tem uma afinidade com a criatividade – imaginar é um ato criativo, envolve ir *para além do que se vê*, estabelecer novas conexões, novas relações entre elementos presentes. “Às vezes aparece em sua forma primordial, às vezes é o produto último e mais audacioso da síntese de todas as capacidades. Por isso, a fantasia me parece a expressão mais clara da atividade específica da psique. É sobretudo a atividade criativa donde provêm as respostas a todas as questões passíveis de resposta” (idem).

A imaginação é o *trabalho* específico da alma, é sua atividade, de modo que só podemos compreender a saúde psíquica se trabalharmos com as imagens – Hillman diria *através* das imagens:

São as imagens que nos levam de volta ao laboratório alquímico e a uma noção de *trabalho* com a alma, à ideia de obra e labor, algo que tem a ver com algo que se *faz* (...). Ela nos convida e já nos encontra com um ‘trabalho feito’, sempre um detalhado, preciso e complexo trabalho – pense na originalidade e na sofisticação de invenção das patologias, dos sonhos. Devemos ir ao encontro desse trabalho com outro trabalho, com mais trabalho. (Barcellos, 2012, p. 98)

A capacidade de imaginar ou fantasiar está ligada à nossa capacidade de criar, e aqui, podemos pensar na criatividade como uma característica de saúde. Para Kast,

a forma reprodutiva da imaginação não é simplesmente reprodutiva, ela é também criativa, se entendermos o ato criativo como uma associação de experiências que gere novos conhecimentos, também novas imagens etc. e que nos permitem contar novas histórias. A imaginação é criativa quando ela deixa de ser uma mera ‘representação’ fiel de algo dado e acrescenta aspectos novos. Em sonhos, por exemplo, a imaginação é criativa. O elemento criativo também se baseia em experiências, mas estas são orquestradas de maneira nova. (2016, p. 58)

A criatividade, aqui, pode ser entendida também do ponto de vista psicossocial: “O criativo é moldado, ao mesmo tempo, pelos limites gerais do campo e pelos limites específicos do opus⁸ [obra] no qual flui. A *oeuvre* [obra] molda a pessoa que está em relação com ela” (Hillman, 1984, p. 29). Hillman considerava o opus a atividade criativa da psique, necessariamente atrelada à intersubjetividade: “O opus é objetivado pela outra pessoa que põe limites ao meu trabalho e oferece resposta às minhas ações, como a tela para o pintor, Deus para o místico e o corpo doente para o médico. O julgamento do que é cumprido é determinado pelo que é executado na, com e pela psique da outra pessoa” (idem). Ou, de forma mais sintética, a criatividade psicológica, o opus, está sempre localizado na “outra alma humana” (p. 35), como o que a propuliona e limita. São as relações que oferecem “canais para as pressões criativas” (p. 43) da imaginação.

A criatividade, contudo, não possui uma atividade-fim específica: “A criatividade seria, então, um fator psíquico primário, análogo ao instinto (...), mas, diferindo do instinto, a força criativa não possui direção pré-definida” (Reis, 2019, p. 22). A criatividade, então, precisa ser notada como aquilo que criamos *sempre*, independente da forma específica com a qual executamos nosso instinto criativo. Como coloca Hillman (1984), “Mesmo sem talento artístico, mesmo sem a força egoica da vontade, mesmo sem fortuna, uma forma do criativo

⁸ O termo latino faz referência à noção de *opus* dentro da alquimia, que era o conjunto de seus trabalhos com a matéria. Para simplificar, podemos entendê-la como sinônimo psicológico de imaginação.

está continuamente aberta para cada um de nós: a criatividade psicológica. Fazer alma: nós podemos engendrar a alma” (p. 44).

O sentido criado através da imaginação, então, será aquilo que chamamos de *imagem*. Nas palavras de Berry (2014) “A imagem é uma complexidade de relações, uma inerência de tensões, justaposições e interconexões. Uma imagem não é apenas significado, nem apenas relações, nem apenas percepção. (...) Não podemos dizer que a imagem é *isto* literalmente e *aquilo* metaforicamente” (p. 119). Em suma, imaginar é uma atividade de alta complexidade. E tal atividade *demandava tempo* para ser executada, assimilada, digerida, continuada, rompida. Como veremos no capítulo seguinte (mais especificamente, na seção 2.1), longe de um funcionamento temporal pautado na continuidade, o psiquismo parece operar de forma oscilatória, de modo que a noção de criatividade também precisa interagir com seu par, a destruição.

O racionalismo pactuado com a aceleração engendra o adoecimento psíquico na medida em que nos tira a cadência necessária para viver uma vida em sintonia com a imaginação:

Como Owen Barfield e Norman Brown escreveram: “Literalismo é o inimigo”. Gostaria de acrescentar: “literalismo é a doença”. Sempre que nos surpreendemos com uma postura ou com uma convicção literal estamos perdendo a perspectiva imaginativa, metafórica, de nós mesmos e do mundo. As histórias são profiláticas porquanto se apresentam sempre como realidades de ‘faz de conta’, ‘era uma vez’, ‘como se’. É a única forma de contar ou narrar que não se pretende real, verdadeira, factual, revelada; isto é, literal” (Hillman, 1981, p. 17).

O literalismo é a perda da imaginação, na medida em que privilegia o intelecto em detrimento da complexidade da experiência. Jung (2013a), disse certa vez: “o intelecto não é um *ens per se* ou uma faculdade espiritual independente, mas uma função psíquica e, como tal, depende da psique como um todo” (§ 766). Aquilo que vivemos no nível psíquico pode ser entendido intelectualmente; contudo, o entendimento intelectual nunca pode ser confundido com a própria realidade (psíquica). A simplificação compromete a imaginação, na medida em que dificulta o estabelecimento de relações entre as funções (pensamento-sentimento-sensação-intuição).

A aposta na imaginação, então, se faz como uma oposição à racionalidade estéril de sentido humano: “A valorização imaginária constitui, então, o meio pelo qual o mundo se anima, é arrancado à sua indiferença. (...) ela é, no fim das contas, a resposta do querer-viver à dificuldade de viver na realidade exterior” (Wunenburger, 2015, p. 25). A *animação* do mundo – isto é, uma perspectiva voltada para a *alma* das coisas – depende de valorizarmos a

dimensão imaginária. No limite, qualquer estratégia de saúde precisará incluir esses aspectos. A imaginação é interativa, na medida em que possibilita a união de elementos autônomos (como os inconscientes) com o esforço da criatividade humana. Como coloca Freitas (2012),

Sendo natural e espontânea, a imaginação caracteriza a própria vida psíquica, alimentando-a das imagens, que por sua vez podem vir a constituir os símbolos mediadores entre a consciência e o inconsciente. Sem a imaginação, é possível apenas o comportamento repetitivo, não reflexivo e não criativo. (...) A imaginação, tomada no sentido que Jung lhe confere, é dotada de autonomia, pois consiste numa faculdade arquetípica [inata; *a priori*], e pode, também, responder aos estímulos da consciência e com ela ativamente *interagir* (p. 110, grifo nosso).

Com essa visão de *alma* e *imaginação*, já temos a estrutura teórica base desse trabalho, sustentado pelo *corpus* teórico da Psicologia Analítica, que está sempre interessado no aprofundamento através da ampliação das relações. O literalismo, principal mal que acomete uma população sem tempo para a alma, afasta os sujeitos da construção de saúde na medida em que limita suas possibilidades de ampliação de sentido e de amarração das funções psíquicas (o pensamento, o sentimento, a sensação e a intuição que Jung falava anteriormente).

A capacidade de imaginação, portanto, está intimamente ligada com o enraizamento. Quando as plantas, no geral, não conseguem aprofundar suas raízes no local onde estão plantadas – o que pode ser entendido sinteticamente como falta de vida no solo –, a tendência é que se desenvolvam, no mínimo, com menos saúde e vigor. Da mesma forma, nós humanos precisamos de um *solo vivo* para que possamos enraizar (isto é, estabelecer relações imaginativas), pois a alma só pode existir com saúde num ambiente *ressonante*. Essa perspectiva vai na contramão de discursos que estabelecem que a capacidade relacional está subordinada à capacidade de estar só. Na verdade, nunca estamos realmente *a sós*, na medida em que *somos relação*. Na situação mais solitária estaremos no mínimo nos relacionando com nós mesmos! Sendo assim, só conseguimos construir saúde aprendendo a *estabelecer relações saudáveis*, seja quando estamos a sós ou em conjunto. A vida puramente solitária, então, é considerada sob esse ponto de vista uma vida *rasa*, sem relações profundas com a dimensão psíquica, o que dificulta a promoção de saúde. Passemos para a próxima seção, onde veremos como *alma* e *imaginação*, sob essa perspectiva, são conceitos *relacionais*

1.2 Aproximações entre a Psicologia Analítica e a Psicologia Social

Como vimos na seção anterior, o olhar da Psicologia Analítica parece apresentar um viés relacional. Contudo, a *práxis* junguiana, muitas vezes, tende ao individualismo. A primeira geração, sobrevivente de duas guerras mundiais, temia os agrupamentos humanos como nós tememos hoje as aglomerações. Como disse von Franz (2011), num texto no qual se posiciona contra a aplicação da psicoterapia em formato grupal, “Até mesmo um pequeno grupo é dominado por um espírito sugestivo do grupo. Se o espírito for bom, ele pode ter efeitos sociais positivos, *mas isso é pago com a diminuição da independência mental e ética do indivíduo*” (p. 317, grifo nosso).

Apesar de sustentar um discurso no qual, por muitas vezes, se percebe a primazia do individual sobre o social⁹, Jung percebia a importância de estudar os fenômenos coletivos – como a emergência do nazismo na Alemanha, ou os relatos de aparição de OVNI – para melhor tratar a alma individual. Veremos, nessa seção, algumas passagens nas quais o autor se debruçou sobre alguns desses fenômenos, a fim de notar como a Psicologia Analítica se mostra uma teoria que se debruça sobre o campo psicossocial; ao trazer algumas contribuições da Psicologia Social, poderemos então notar um entrelaçamento quase que natural com as noções de relação, alma e imaginação. A interpretação de fenômenos psicossociais através de um estudo do imaginário segundo esse viés teórico parece nos ajudar a construir possibilidades de sentido que amarrem as interações em seus diferentes níveis de complexidade.

Nas palavras de Freud (1921/2011), “Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (p. 10). De forma semelhante, Jung (2011a) escreveu, alguns anos antes, o seguinte: “*A psicologia do indivíduo corresponde à psicologia das nações. As nações fazem exatamente o que cada um faz individualmente; e do modo como o indivíduo age, a nação também agirá*” (p. 10) – mesmo priorizando o individual, o autor tentava amarrar o decurso dos acontecimentos históricos e coletivos com o que se passa na psique individual.

⁹ “Como médico não sou, naturalmente, atingido diretamente por estas questões universais; é de doentes que devo me ocupar” (Jung, 2011b, §684), “Sua tarefa [do médico] é tratar do indivíduo; deverá, pois, estar persuadido de não estar realizando outra coisa senão ajudar esse indivíduo concreto. Sua responsabilidade principal é perante esse indivíduo, e somente em segundo plano perante a sociedade. Se ele se sente obrigado a preferir o tratamento individual a qualquer atuação coletiva, ele sabe que o faz em concordância com sua experiência de que a atuação social ou coletiva não passa de um arrebatamento das massas, e de que somente a atuação de pessoa para pessoa tem o poder de realizar verdadeira transformação (Jung, 2012c, §121), ou ainda, “Tudo depende, portanto, exclusivamente, da condição do indivíduo singular. (... O mundo já viu suficientemente – ao menos parece – o que significa uma massa ultradisciplinada nas mãos de um louco” (Jung, 2013b, §535)

Para ele, “a psicopatologia de massa tem suas raízes na psicopatologia individual. Fenômenos psíquicos desse porte [as guerras mundiais] podem ser investigados no indivíduo” (Jung, 2012d, §445).

Em seus *Ensaio sobre História Contemporânea*, publicado em 1946, Jung (2012d) pensa sobre a complexidade do psiquismo através de seus atravessamentos coletivos.

Por razões práticas, a psicoterapia médica deve se ocupar da totalidade da psique. Nesse sentido, ela precisa discutir e considerar os fatores que influenciam de maneira decisiva a vida psíquica, sejam de ordem biológica, social ou espiritual. (...) A avalanche dos acontecimentos de uma época não é perceptível apenas no lado de fora, isto é, no mundo exterior e distante. Ela atinge também a tranquilidade do consultório e a privacidade das consultas médicas. *O médico é responsável por seus pacientes e por isso não pode, de maneira alguma, isolar-se na ilha distante e tranquila de seu trabalho científico*” (p. 11, grifo nosso).

O autor parece considerar, principalmente após os acontecimentos da época, a hipótese de que a saúde psíquica só possa ser pensada através de seus atravessamentos coletivos.

É nesse espírito que Jung tenta analisar simbolicamente a narrativa histórica ocorrida da segunda guerra. Da decadência do cristianismo preconizada por Nietzsche à ascensão da imagem de Wotan (Odin) projetado em Hitler, o autor tenta entender a ascensão do nazifascismo – movimento do qual chegou a se beneficiar politicamente, como apontam Shoentl & Shoentl (2016) –, sob o ponto de vista da imaginação. “Hitler pôs literalmente de pé a Alemanha e produziu *in loco* o espetáculo de uma migração de povos. Wotan, o errante, voltava a despertar” (Jung, 2012d, §373). A repressão da figura de Wotan, que para o autor faria parte da identidade cultural alemã, gerou consequências desastrosas: “o motivo do errante não incorporado por Cristo [e presente em Wotan] precisou ser projetado para os judeus. (...) a coincidência entre o antissemitismo e o redespertar de Wotan é uma *finesse* psicológica que deve ser mencionada...” (ibid., §374).

Para Jung, se aprofundar na imagem de Wotan nos ajudaria a entender o que se passou na ascensão do nazismo, do ponto de vista *psicológico*. “Se pretendemos conhecer o seu caráter de maneira mais precisa, é necessário captar não apenas os seus efeitos históricos nas revoluções e conturbações como também as expressões mitológicas que recebeu em várias épocas” (Jung, 2012d, §391) – nesse texto, o autor explora os aspectos arquetípicos (essas representações mitológicas de outras épocas) dessa emergência. Para o autor, “os deuses constituem personificações de forças psíquicas” (ibid., §387), e é sob essa perspectiva (psicológica) que ele se direciona para entender os movimentos coletivos de sua época:

Esqueçamos por alguns momentos que nos encontramos no ano de 1936 e que (...) deveríamos explicar racionalmente o mundo, tomando por base os fatores econômicos, políticos e psicológicos. Se deixarmos de lado essa racionalidade bem-intencionada, demasiada humana e (...) colocarmos o peso da responsabilidade do que hoje ocorre não mais no homem mas em Deus ou nos deuses, a hipótese de Wotan, enquanto causa, faria sentido. (...) Embora cada um desses fatores esclareça aspectos relevantes dos acontecimentos atuais na Alemanha, Wotan nos diz ainda mais, sobretudo no que diz respeito ao fenômeno de ordem geral. (ibid., §385)

Apesar do autor insistir numa espécie de reducionismo psicológico, deixando de lado a racionalidade de outras disciplinas, pensamos com Jung que o olhar psicológico (voltado para as imagens e a imaginação) pode, na verdade, ser o resultado dessa interação entre os diferentes aspectos materiais e imateriais da realidade.

Num dos textos desse ensaio, *Depois da catástrofe*, Jung (2012d) fala sobre o sentimento de *culpa coletiva*, uma espécie de digestão social dos acontecimentos do regime nazista. “Se considerarmos que nem todo homem mora psiquicamente numa concha de caracol, ou seja, que não vive longe dos demais e que o seu ser inconsciente se acha ligado a todos os outros homens, então um crime nunca pode ocorrer de maneira isolada como pode parecer à consciência” (§408). O autor defende um entrelaçamento (que podemos ler como psíquico) entre subjetividade e coletividade. “No momento em que o mal irrompe no mundo, ele já eclodiu por toda parte no âmbito psíquico” (ibid., §411) – psíquico aqui tomado como adjetivo de *psique subjetiva* (individual), que não deixa de ter relação com o entorno social. Ele insiste que a ascensão do regime nazista e da figura de Hitler não pode ser considerada um “mero acaso” (ibid., §418) – ao contrário, haveria uma *aliança* estabelecida entre a massa e seu líder: “Os alemães almejavam a ordem, mas cometeram o erro fatídico de escolher para seu Führer a principal vítima da desordem e da ambição descontrolada” (ibid., §454). Psique individual e coletiva estão entrelaçadas.

(...) começou-se a perceber a existência da psique e a se descobrir o inconsciente, o que, como a história pode nos mostrar, não foi um processo muito fácil. Acreditávamos ter acabado com todos os fantasmas, mas o que na verdade se constatou foi que eles não mais surgiam nas casas mal-assombradas e velhas ruínas, e sim nas cabeças de europeus aparentemente normais. Espraíram-se ideias tirânicas, obsessivas, entusiásticas e alienantes e os homens passaram a crer nos maiores absurdos, à semelhança dos possessos. (ibid., §431)

Percebemos o evidente interesse de Jung em estudar o *ethos* de sua época já que, para ele, o estudo da alma (a Psicologia) deveria se debruçar sobre seu aspecto inerentemente relacional. Pareceria-lhe mais apropriado, como dito na seção anterior, pensar que *nós estamos na alma*, mais do que a alma em nós. A alma sob esse viés pode ser, então, entendida

como o próprio objeto da Psicologia Social, esse espaço do entre. Ribeiro (2017) nos lembra a definição de *interação*:

O conceito de interação, oriundo da física, indica a influência mútua ou recíproca entre dois ou mais sistemas. No campo da psicologia social, o conceito de interação geralmente se aplica às relações interpessoais, intragrupais e intergrupais, sendo cada um dos indivíduos e/ou grupos envolvidos considerados como um sistema, cuja natureza híbrida conjugaria aspectos psicológicos e sociológicos. É neste sentido que o termo “psicossocial” vem sendo utilizado em diversos setores (saúde, educação, assistência social etc.) para expressar a conjugação de fatores psíquicos e sociais influentes no comportamento humano, individual ou coletivo (p. 209)

É importante enfatizar o caráter interativo do campo psicossocial que, mais do que uma mera intersecção entre as disciplinas de Psicologia e Sociologia, é propriamente onde os fenômenos psicológicos e sociológicos podem se manifestar.

O comportamento humano, para Munné (1995), poderia ser entendido sob diferentes ângulos: o unipessoal – focado no indivíduo, seria o campo da Psicologia –, o interpessoal – focado nas interações entre pessoas, campo da Psicologia Social – e transpessoal – focado nos aspectos mais amplos e coletivos, campo da Sociologia. Noutro momento do texto, o autor esquematiza e diferencia alguns termos importantes: relação, interação e influência. Os aspectos formais de um determinado vínculo – como o conjugal, p.e. – seriam o que Munné nomeia como relação; já o vínculo propriamente dito – um casal específico, para continuarmos no exemplo – seria a interação; a influência, por sua vez, seria os efeitos subjetivos da interação concreta – p.e., como no momento inicial da paixão, comum a muitos vínculos conjugais, quando cada pessoa envolvida se sente mais disposta, alegre, desinibida etc.

Contudo, Munné (2012) enfatiza que devemos prosseguir com o desenvolvimento epistemológico do campo psicossocial através da busca por explicações *complexas* para os comportamentos humanos. Ou seja, não podemos entender o uni, inter e transpessoal separadamente. O vínculo é composto simultaneamente pela forma que o contorna, as interações específicas e seus efeitos: “Somente na medida em que se encontrem explicações o mais complexas possível se poderá alcançar profundidade no conhecimento e no tratamento científicos do ser humano” (p. 41).

O conceito de *ethos* parece dar uma forma palpável para esse modelo complexo falado por Munné. Segundo Ribeiro (2018), *ethos* pode ser definido como “a relação *como que* de moldagem contínua e recíproca entre um lugar e a vida de seus habitantes” (p. 12). Essa é

uma definição interessante, pois nos permite pensar nos elementos que compõem os modos, ou costumes, de uma certa cultura, numa determinada época, de forma entrelaçada com os processos subjetivos e vinculares.

Noutro texto, a autora afirma: “Os significados assumidos pela palavra *ethos* ao longo do tempo sempre apontaram no sentido de uma ligação, inerente e objetiva, observável, visível, entre o indivíduo, seu grupo específico e a situação em que se encontram, sendo aplicável e de fato aplicada aos animais, deuses e homens” (Ribeiro, 2020, p. 29). Devemos compreender a relação ética como

uma condição necessária a que possamos estabelecer parâmetros mínimos que orientem nossas decisões sobre onde e como queremos viver, onde e como é possível viver, por um tempo indefinido e talvez indefinível, como humanos, seja no que concerne às decisões individuais, seja no que concerne às decisões coletivas ou políticas. (ibid., p. 36).

Se relembrarmos a perspectiva da Psicologia Analítica sobre a alma, perceberemos uma afinidade com essa definição de *ethos*. O modo como nos relacionamos, sob uma perspectiva ética, então, deverá incluir (1) interatividade (moldagem contínua e recíproca), (2) os aspectos materiais (o lugar e a vida do ponto de vista físico-químico, geográfico, biológico etc.) e (3) os imateriais (a *ambiência* – como o cinza, a pressa e impessoalidade de São Paulo, p.e. –, a vida psíquica).

E como relacionar os *modos* com a *alma*? Me permita apresentar mais uma vinheta clínica. B. é homem, tem 25 anos, recém-formado em Engenharia, com um trabalho em escritório, com carga horária flexível (e remuneração proporcional). Buscou tratamento para o que nomeia inicialmente como uma queixa *amorosa*: ele dizia que se irritava com facilidade com sua namorada, pois frequentemente estava fazendo suas coisas quando era “interrompido por ela querendo fazer alguma coisa”, o que o fazia se sentir cobrado. Ele diz ter “medo de estragar tudo”, pois nos namoros passados já optou pelo término como uma “forma mais fácil de lidar com o problema”.

Durante o tratamento, foi descobrindo o que passou a nomear como “ansiedade”, ao ouvir suas próprias queixas em relação ao trabalho: sentia-se em atraso, achava que seus pares faziam as tarefas mais rápido que ele, o que o leva a buscar soluções para otimizar seu trabalho ou mais tarefas para compensar. Ele diz: “Se você quiser dar 200% de você, pode ter certeza de que a empresa vai ter demanda pra te oferecer. Se você quiser trabalhar de fim de semana, de madrugada, vai ter coisa pra fazer, e com certeza outras pessoas fazendo também”. B. faz seus próprios horários, batalha para tentar acordar e entrar mais cedo no

trabalho, para poder tirar mais tempo de almoço e terminar o expediente mais cedo no fim do dia. Porém, na prática, está sempre se sentindo para trás. Acaba fazendo hora extra, indo dormir mais tarde, acordando cansado e repetindo esse ciclo vicioso.

Paulatinamente, começamos a amarrar sua queixa *conjugal*, o entrave que o levou tantas vezes ao término no passado, com o seu ritmo de trabalho. Percebe os momentos específicos onde a presença de sua namorada é tida como intrusiva: após um dia intenso ou frustrante de trabalho, por exemplo. A dificuldade em garantir uma parcela de seu tempo dedicada a si próprio aparece na vida íntima, no incômodo conjugal. Sua namorada parece pedir-lhe, no fundo, tempo para o prazer, para a vida – para as *inutilidades*. Vamos descobrindo as demandas dessa outra personagem de sua narrativa: ela propõe para eles irem a algum restaurante ao invés de cozinhare, de assistirem a algum filme num dia *útil*, de conversar sobre a vida na hora de deitarem-se...

A cobrança pôde ser imaginada na interação entre B. e sua namorada. Ao tratarmos essa imagem, ele notou haver aí um *modo de relação*, caracterizado muito mais pela pressa do produtivismo – desde as antigas cobranças familiares até as demandas de trabalho infinitas – do que pelo repouso. A *concorrência temporal* entre o trabalho e o namoro foi sendo entendida como prejudicial; contudo, o que reinava em sua vida era muito mais a pressa do que a calma.

Rupturas no ritmo mecânico da vida cotidiana, introduções de inutilidades, abertura: B. se aprofundou nas demandas (imaginativas) de sua namorada, ao perceber que era justamente o que lhe falta – tempo ocioso –, e essa percepção o leva a tentar buscar uma mudança na relação de trabalho. Reconheceu haver uma cobrança que o ronda, “como um fantasma”, que o colocava “na contramão do namoro”.

Pois bem: quando entendemos o psiquismo como uma instância interativa, podemos observar os *modos* de interação estabelecidas a fim de avaliar a saúde psíquica sob uma perspectiva psicossocial. Os atravessamentos ambientais – inclusive em seus aspectos imateriais, como a pressa do produtivismo – atravessam a subjetividade, e se pensamos que o *modo* de relação de B. parecia a pressa, o sentido dessa afirmação não pode ser individualizado. A perspectiva individualizada – o problema estava na *cobrança dela*, ou na *pressa dele* – pode nos afastar da dimensão ética do problema; foi somente quando conseguiu reconhecer a amplitude da cobrança apressada que B. pôde imaginar outras possibilidades de vinculação.

A imaginação, por si, não resolveu seu problema; contudo, manteve B. mais atento ao ritmo com o qual cadenciava sua vida e seus laços. Noutros termos, B. pôde, no processo

terapêutico, reconhecer a dimensão ética de suas relações, entendendo como, nos diferentes níveis (a relação consigo próprio, com o trabalho, com a namorada etc.), haveria um *denominador comum*, um modo de relação. Isso possibilitou a construção de parâmetros de produtividade (e de namoro) mais adequados para uma vida com saúde, o que, em seu caso, passava por uma adequação da rotina de sono e do tempo ocioso (e, portanto, do tempo para amar e imaginar).

A complexificação do olhar, mais do que complicar as coisas, nos permite construir entendimentos simples, porque sintéticos. Compreender os atravessamentos ambientais nas dinâmicas (intersubjetivas) – uma perspectiva ética – significa pensar que os diferentes níveis de interação que estabelecemos (com nossa vida íntima e interior, com as interações próximas, com as diferentes instituições etc.) formam um conjunto: são expressões de um mesmo *ethos*.

Quando pensamos no modo como interagimos, estamos lidando com a complexidade da alma – seja do ponto de vista individual, subjetivo, ou do coletivo, social. Como propõe Paiva, “o psíquico só pode ser social e o social só pode ser psíquico” (2017, p. 26). Em seus estudos sobre processos de conversão religiosa, o pesquisador entendeu que: “a falência, total ou parcial, seja na adesão grupal, seja na reelaboração cognitiva, afeta a formação da identidade em medida recíproca: uma reelaboração insuficiente aponta para uma pertença também insuficiente; uma pertença superficial está em paralelo com uma reelaboração deficiente do referencial religioso no estudo da conversão” (idem).

Parece apropriado, então, pensarmos no *ethos* como a forma específica que a alma toma dentro de um determinado contexto (época, cultura etc.), um conceito que também nos leva a integrar os elementos materiais e imateriais numa visão interativa dos fenômenos humanos. Isso nos leva de volta a Jung (e Hillman), para pensar numa outra faceta do conceito de alma, a *anima mundi*. O que esse aspecto da alma (do mundo) busca explicitar é o caráter social dos seres humanos, e mantém a condição de sua existência à possibilidade de se construir relações neste mundo – isto é, o mundo precisa ser habitável. Nas palavras de Heidegger (2002): “Os mortais *são*, isso significa: em *habitando* têm sobre si espaços em razão de sua de-mora junto às coisas e aos lugares” – ou seja, quando dizemos sobre a “habitabilidade” do mundo, estamos nos referindo aos aspectos materiais e imateriais que permitem a sustentação de uma vida imaginativa (de-morada), e que estão intimamente ligados aos modos de relação estabelecidos nesse mundo.

Alma do mundo é, então, uma perspectiva que busca re-situar a posição do ser humano diante do que o cerca, evidenciando a importância do ambiente. Nas palavras de Carlos Bernardi, importante nome para o desenvolvimento da Psicologia Analítica no Brasil (dentre outras coisas, pela criação do antigo *site* de textos junguianos chamado Rubedo, com materiais riquíssimos), “Hillman resgata a antiga ideia da anima-mundi, a alma do mundo, para mostrar que tudo possui alma, que em tudo é possível haver interiorizações” (1995, p. 3).

Hillman (1993) procura teorizar sobre, em sua continuidade da teoria junguiana:

Quero dizer que as distorções de comunicação, o sentido de preocupação e alienação, a privação de intimidade com o meio ambiente próximo, o sentimento de falsos valores e de falta de valor interior experimentados implacavelmente no mundo que em comum habitamos são avaliações realísticas genuínas e não apercepções de nosso "eu" intrassubjetivo. Minha prática clínica diz que não posso mais distinguir claramente entre neurose do "eu" e neurose do mundo, psicopatologia do "eu" e psicopatologia do mundo. (p. 10)

O conceito de *anima mundi*, nas palavras de Jung (2012a) “é uma designação para a vida divina que habita no mundo” (§112), inspirado pela visão de mundo dos alquimistas. A alma do mundo pode ser entendida como um *movimento* (ibid., §239):

A concepção do *Ánthropos* nasce da ideia de que originariamente tudo era dotado de alma, e é por isso que os antigos mestres interpretavam seu *Mercurius* como a anima mundi (alma do mundo); assim como o primeiro era encontrado em toda a matéria, valia o mesmo para a última. Ela estava impressa em todos os corpos como sua “raison d’être” [razão de ser]. (ibid., §403).

Em seus estudos sobre o imaginário alquímico, o autor percebe um olhar *psicológico* para essa perspectiva, haja visto que os alquimistas defendiam a presença do divino na matéria. Isso pode ser traduzido psicologicamente por uma posição que estabelece relações (metaforicas) entre materialidade e imaterialidade. “O que manifestamente paira na mente dos alquimistas é um ser que se acha em toda a parte e que tudo penetra, uma anima mundi (alma do mundo) – para usar a terminologia deles” (ibid., §25).

A reconciliação entre o *intra* e o *intersubjetivo* é o que o conceito de *anima mundi* busca trazer. Segundo Hillman (1993), o avanço das ciências da saúde aprofundou e reforçou a cisão entre uma realidade objetiva e subjetiva, como se pudessem ser compostas separadamente. Desse modo, “As coisas permanecem fora da alma” (p. 11). O autor propõe: “(...) imaginemos a *anima mundi* como aquele lampejo de alma especial, aquela imagem seminal que se apresenta por meio de cada coisa em sua forma visível. (...) em resumo, sua disponibilidade para a imaginação, sua presença como realidade *psíquica*.” (ibid., p. 14). Essa perspectiva restitui a dimensão psíquica como não apenas intrasubjetiva, mas como

necessariamente atrelada ao mundo no qual está inserida – uma perspectiva ética, nos termos apresentados.

O sentido que pode surgir da imaginação – questão fundamental para a interpretação – é o *testemunho* oferecido por suas relações internas, que englobam toda a complexidade de vínculos em seus diferentes níveis. “Cada evento particular, incluindo os seres humanos com seus pensamentos, sentimentos e intenções invisíveis revela uma alma em seu aspecto imaginativo” (Hillman, 1993, p. 15). Essa “visão ampliada da realidade psíquica” (ibid., p. 17) demanda que adotemos uma perspectiva *estética* sobre a realidade. “Sentir e imaginar o mundo não se separam da reação estética do coração como em nossas psicologias posteriores (...). Mas o coração percebe tanto sentindo como imaginando: para sentir penetrantemente devemos imaginar e, para imaginar com precisão, devemos sentir” (idem).

Berleant (2005) propõe que pensemos na dimensão estética do ponto de vista social, na medida que o que se produz artisticamente não pode ser reduzido à obra em si, ou ao processo subjetivo do artista.

Um ambiente idealizado por um artista é uma construção perceptual fabricada que concentra recursos encontrados em todo ambiente. Assim, mesmo que um ambiente humano não se origine especificamente de um artista, ele é um contexto culturalmente construído. *E como as pessoas estão implicadas em todos os lugares experimentados, terminamos com relações humanas situadas*, ou seja, com um ambiente social (p. 247, trad. livre e grifo nosso).

Noutras palavras, quando trazemos à discussão a alma do mundo, nosso interesse está se voltando para a dimensão estética da vida – a dimensão imaginativa – que envolve, necessariamente, o *ambiente social*.

Em suma, o que pudemos observar nesse capítulo foi a noção de alma como articuladora dos processos subjetivos e objetivos através do ato de imaginar. A imaginação é constituída de relações internas de sentido, que nos apontam necessariamente para um aprofundamento. Essa é uma concepção que podemos chamar de *trajetiva*. Durand (2012) definia o trajeto antropológico como “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (p. 41), uma definição que já carrega, em si, um dinamismo rítmico. O trajeto antropológico, que pode também ser entendido como o imaginário, é nosso campo de investigação. Pesquisamos a dimensão *ética* da conjugalidade contemporânea através de uma investigação do imaginário, que é a expressão dessa incessante troca entre subjetividade e objetividade, singularidade e pluralidade, o contemporâneo e o arcaico. De forma sintética, é com base nos conceitos apresentados que podemos dizer que essa é uma pesquisa sobre o

imaginário conjugal de nossa época – as canções e as produções audiovisuais representam um substrato fértil através do qual a alma pode se manifestar.

As dimensões ética e estética, fundamentais para o entendimento do psiquismo, reforçam o caráter inerentemente social de nossa subjetividade: *sou* porque *somos*. A beleza que emerge do laço imaginativo, então, pode ser entendida como *amor*. Nas palavras de Berleant (2005), “Pode ser, talvez, que as ocasiões mais profundas e intensas de uma estética social ocorram nas várias formas que o amor pode tomar” (p. 256, trad. livre). O autor propõe parear a palavra *amor*, tão desgastada pelo senso comum, mas tão rara no pensamento filosófico, com a palavra *beleza*, termo comum na filosofia para descrever muitas experiências que não as relações humanas. Isso pode nos levar para uma “filosofia do amor sobre belas relações”, ou uma “filosofia do belo sobre as relações amorosas [relationships of love]”, na medida em que amor e beleza são “características da situação” (idem) – ou, para continuarmos nos termos dessa pesquisa, características da imaginação. Ou, como disse Hillman (2017), “Igualmente, podemos chamar a insondável profundidade da imagem de amor, ou ao menos admitir que não podemos chegar à alma da imagem sem amor à imagem” (p. 46).

Precisamos, portanto, pensar nas *condições* para o estabelecimento de um *ethos* saudável, um modo de relação no qual a alma possa se proliferar – isto é, que possamos estabelecer relações de interiorização e aprofundamento ao longo de nossas experiências, inclusive nas mais cotidianas e banais. Isso significa dar espaço para a fantasia, a imaginação, o sonhar, o que implica tempo de elaboração e construção – já que, como vimos, imaginar não é “ir para o mundo da lua”, mas tecer relações com sentido. Uma das condições da alma é *tempo*, como aponta Kast (2016): “Se quisermos preservar nosso mundo interior em um contato vivo com o mundo exterior e experimentar a ressonância entre nós e um relacionamento revigorante que afete também os nossos sentimentos, podemos cultivar a imaginação. Isso precisa de tempo” (p. 39). Passemos, então, ao próximo capítulo, onde nos debruçaremos sobre essas condições sob um prisma temporal, aprofundando o entendimento do dinamismo rítmico que forma a saúde conjugal, o *erotismo*.

CAPÍTULO 2. TEMPORALIDADE E CONJUGALIDADE: PARA ALÉM DA NOÇÃO DE DURAÇÃO

Estamos tentando investigar a conjugalidade através da pergunta “há *tempo* para amar?” Para entendermos a problemática da escassez temporal na contemporaneidade, sob um prisma psicossocial, fez-se necessário que iniciássemos esse trabalho retomando algumas definições sobre o psíquico como a dimensão imaginal e relacional. A hipertrofia da racionalidade técnica nos afasta a passos largos da psiquização – perdemos a dimensão imaginal da experiência; nas palavras de Jung: “Os deuses tornaram-se doenças” (Jung, 2013c §54), as experiências humanas perdem suas ligações com estruturas imaginárias (arquetípicas, como os deuses); quando literalizamos, adoecemos. Noutras palavras, vivemos com cada vez mais nitidez os avanços do que podemos entender como um *antierotismo*: um problema que afeta diretamente nossa capacidade de estabelecer interações (conjugais) saudáveis, e está ligado ao modo de vida acelerado, como esperamos demonstrar ao longo das próximas seções.

No presente capítulo, vamos percorrer um trajeto em torno da dimensão temporal desse *ethos*, para entendermos a amarração entre a *ética temporal* de nossa época e cultura, e o *modo* como a conjugalidade se dá (ou, mais precisamente, se dificulta). Para tanto, começaremos com uma seção onde exploraremos a noção de temporalidade como experiência imaginal: num breve olhar para outras culturas, bem como através de um retorno a Jung e Freud, elucidaremos algumas das manifestações *não-cronológicas* do tempo no psiquismo. Essa temporalidade não-linear, com idas e vindas, altos e baixos, inícios e fins, pode ser abarcada sob a noção de *ritmo*. Veremos, com Bachelard, como esse conceito traduz uma ontologia temporal descontínua que comporta a *negatividade*, tomando-a como um elemento estruturante da experiência do tempo que passa. Poderemos compreender o tempo de forma rítmica, composta por tensões dialéticas entre função e repouso, ou entre ser e nada. Essa é uma tese fundamental e, como o próprio filósofo propõe, trata-se de uma apologia ao *repouso*, discussão fundamental para uma sociedade tão sobrecarregada e cansada. Com esse olhar ritmado, ou melhor, *ritmanalítico*, poderemos entender de forma mais profunda as raízes epistêmicas do problema da escassez temporal – a hegemonia da noção linear de tempo, produto de um *ethos* excessivamente racionalista (característica fundamental para o progresso da tecnocracia, e do modo exploratório de relação com o mundo).

Retomando a ideia de que a dimensão psíquica é, na verdade, psicossocial, prosseguiremos nossa exposição com um entendimento sociológico do tempo. A ética moderna é fundada sobre um imperativo temporal: a aceleração. A experiência psíquica do

tempo está profundamente influenciada pelos atravessamentos de sua época correspondente, como já teremos nos familiarizado na seção 2.1. A noção do tempo, quando linearizada, comporta o aceleracionismo enquanto uma ética de crescimento constante. Abordaremos, na segunda seção, alguns conceitos de Hartmut Rosa que nos possibilitarão compreender o problema da escassez temporal como uma consequência direta da aceleração social, desdobramento psíquico de um contexto sociocultural. A alienação, consequência do aceleracionismo da ética moderna, pode ser entendida como uma base do que investigamos como problemas conjugais. Em contrapartida, o autor propõe o conceito de ressonância, como um modelo ético para pensar nossa relação com o mundo, em contraposição ao modo acelerado.

Em suma, o que nos interessa aqui nesse capítulo é um delineamento que nos permita apreender o funcionamento conjugal temporalmente para além de sua duração. Não haver tempo para amar – a hipótese que buscamos investigar em nossa pesquisa – não pode ser um problema reduzido à duração; do contrário, corremos o risco de enviesar nossa análise, tomando como problema apenas fenômenos como a “solteirice compulsória”, a diminuição do tempo médio de casamento, o aumento da taxa de divórcios etc. Contudo, a conjugalidade atravessada pela escassez temporal moderna não se expressa somente na abreviação da duração conjugal: um olhar voltado para o ritmo, o compasso que rege cada interação conjugal, permitirá que nos debruçemos sobre a dinâmica interacional, para o fluxo (sincronizado ou não) entre aproximação e afastamento. Sendo assim, um casal que dura – e que insiste em sua continuidade – não estará necessariamente vivendo *erotismo*. O tempo, sob a perspectiva psíquica, não simplesmente *passa* de forma inerte como o ponteiro dos relógios: não há uma correlação linear entre *tempo de vida* de um casal e sua respectiva capacidade de sustentar o vínculo *com saúde*. A passagem psíquica do tempo é um *trabalho imaginativo*, uma composição que busca ativamente *construir* continuidade aos instantes descontínuos: só dura aquilo que termina e recomeça, e essa forma de duração se encontra comprometida num contexto social aceleracionista. Noutras palavras, um casal não dura *a não ser psiquicamente*. Quando perdemos o contato com a dimensão psíquica da experiência conjugal, comprometemos a saúde do vínculo.

Com esse capítulo, esperamos, portanto, consolidar o método através do qual interpretamos as dinâmicas conjugais representadas nas produções culturais escolhidas, bem como a nossa tese de que *o erotismo não prospera num ambiente acelerado*. Dessa forma, acreditamos contribuir para as discussões sobre os problemas que a conjugalidade enfrenta na atualidade, trazendo um prisma temporal que nos permita olhar para o fenômeno do fazer-

casal de forma mais abrangente, entendendo que a capacidade de ressonância está muito mais relacionada com o *ritmo* intersubjetivo da interação do que com o *tempo de vida* do vínculo.

Por fim, num ambiente onde o romantismo se apresenta como parte indissociável do *ethos* hegemônico, faz-se necessário que tenhamos a cautela metodológica de não importar um idealismo que ainda nos atravessa tremendamente em nossas formações conjugais: a *eternidade*, essa *utopia* fora-do-tempo que também aparece sob a forma deslocada do *encaixe perfeito*¹⁰. O *viveram felizes para sempre* é perigoso, pois, ao contrário do que os filmes populares pregam, o momento em que o enredo termina costuma ser onde o fazer-casal *de fato* começa a ganhar profundidade (e, portanto, contato com a negatividade). Um casal não dura porque inicialmente decidiu se unir – a conjugalidade se faz em ritmo, de forma dialética. De forma contrária, podemos dizer que é possível haver duração conjugal num encontro casual, ou em outras formas mais abreviadas de fazer-casal.

Em Bauman (2004), por exemplo, vemos como o modelo tradicional do *american way of life*, com casamentos sólidos que persistiam por décadas apesar das erosões, parece ser tido pelo autor como mais adequado para nossa sociedade do que os *amores líquidos*, que supostamente priorizariam a quantidade de parcerias em detrimento da qualidade dos vínculos:

Quando se é traído pela qualidade, tende-se a buscar a desforra na quantidade. Se “os compromissos são irrelevantes” [a longo prazo] quando as relações deixam de ser honestas e parece improvável que se sustentem, as pessoas se inclinam a substituir as parcerias pelas redes (ibid., p. 13).

A suposta irrelevância a longo prazo dos compromissos significa imediatamente a dissolução completa do comprometimento conjugal? Para o autor, sim: a lógica do descarte (ibid., pp. 21 e 37) é a consequência metonímica da dissolução das sólidas certezas institucionais que outrora o casamento proporcionava.

Com a noção de ritmo, poderemos analisar criticamente esses dois polos do espectro conjugal de nossa época: o aceleracionismo, como uma característica do *ethos* tardo-moderno, nos afeta coletivamente; seria ingenuidade supor que apenas as “novas formas de amar” são expressões problemáticas de nosso funcionamento social – e, de forma oposta, não podemos

¹⁰ O tema do encaixe perfeito, tão presente nas práticas conjugais contemporâneas, aparece de forma brilhante no mito de Tristão e Isolda – a *courtezia*, o amor cortês, prática adotada a partir do século XII, tem em sua base uma prática mais *religiosa* que *conjugal*. A ideia de um amor puro, casto (simbolizado, p.e., na espada que fica entre Tristão e Isolda no leito que compartilham), tinha como principal finalidade aproximar os amantes de Deus (e da Igreja): a cortesia, inclusive, era uma prática extraconjugal (pois ainda havia o casal casado, núcleo da família tradicional, produzido muitas vezes por acordos políticos). A alma gêmea, o par perfeito, são imagens que aspiram aquilo que é fora-do-tempo, o divino, ideal, atemporal. (cf. Johnson, 1995 e Rougemont, 1988).

nos apressar em considerar os (supostamente) novos modelos como as soluções ideais para os problemas conjugais que enfrentamos. Ritmanalizando o casal, poderemos abranger muitos tipos de conjugalidade, buscando a saúde erótica nas especificidades de cada forma de fazer-casal. Ainda que um modo conjugal acelerado possa, sim, se manifestar na acumulação quantitativa de parcerias, sem aprofundamento nos vínculos, esse ritmo está presente em muitos outros funcionamentos, também.

2.1 Descontinuidade e dialética: a dimensão psíquica do tempo

A passagem do tempo é, simultaneamente, uma experiência extremamente intuitiva e incompreensível¹¹: ainda que, num primeiro momento, nós sintamos a passagem do tempo e saibamos que as horas e os dias continuam passando incessantemente, e num ritmo aparentemente constante, basta observarmos com um pouco mais de atenção e já notaremos que nem todo tempo parece passar igual. Os instantes que compõem a nossa experiência subjetiva do tempo não parecem ter uma duração uniforme: há momentos que passam rapidamente, há dias que parecem durar uma semana inteira, ou que parecem se repetir incessantemente a cada novo amanhã...

Quando nos aprofundamos em nossa vivência da materialidade do tempo, compreendemos que ele também se apresenta para nós como um limite: não apenas porque somos seres finitos, mortais; mas, também, porque não dispomos de fato de *todas* as horas de nossos dias disponíveis para continuarmos sendo e agindo no mundo. Assim como trabalhamos, precisamos *repousar*. Assim como ficamos acordados, precisamos *dormir*. Eventualmente, precisaremos fazer nossa próxima refeição, praticar atividades físicas, sociais, culturais e de lazer... Todas essas são formas de interação com o ambiente, e podem ser lidas como marcadores temporais. Vivemos no tempo, claro, porque ele passa; contudo, *experimentamos* o tempo conforme agimos e interagimos com o mundo que nos rodeia.

Nessa seção, apresentaremos as bases para uma *ontologia temporal*, isto é, um estudo sobre a relação entre aquilo que existe e o tempo, pensada de forma descontínua e relacional/mediada (esta, nos aprofundaremos na seção seguinte). Essa é uma fundação essencial para uma tese como a nossa, que se proponha a investigar modos de interação humana por uma ótica temporal. Uma leitura imediata e continuísta do tempo nos levaria, por exemplo, a uma equiparação entre a duração da interação conjugal e sua qualidade: o aumento da taxa de divórcios, a diminuição do tempo de casamento, seriam então manifestações primárias de um *problema coletivo* de conjugalidade. Não gostaríamos de nutrir nem por um instante a expectativa de uma tal leitura da realidade. O que poderíamos dizer dos casais que seguem durando, mas por motivos nada amorosos, como em casos de violência conjugal? Ou da conjugalidade contida no *ficar*, ou em outras configurações não-duradouras de se formar casal?

¹¹ Tomemos como ilustração uma das mais famosas asserções sobre a ambiguidade do tempo, de Agostinho (1980, p. 265): “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo pergunta, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”. Vemos, nessa meditação do escolástico, uma reflexão sobre a dubiedade da percepção do tempo: entre a experiência e a racionalização, parece haver um abismo insuperável.

Para investigarmos apropriadamente se há tempo para amar (conjugalmente), precisamos olhar para a *forma* como estamos (ou não) experimentando o fazer-casal, e não simplesmente para uma cronologia das interações. Essa forma, que aqui chamaremos de *ritmo*, é a fundação metodológica de nosso trabalho, que nos permitirá investigar a conjugalidade sob um ponto de vista psíquico, narrativo, imaginal. A história de um casal que dura não é um simples acúmulo linear de experiências, mas uma composição dialética, rítmica, da interação erótica entre diferentes corpos.

Ainda que a leitura imediata e continuísta do tempo não forme um viés completamente equivocada, ela se apresenta para o casal como um obstáculo que precisa ser superado. O casal é uma entidade (psicossocial) que vive *apenas no instante*, formada pelo encontro (no tempo) entre pessoas; sua continuidade, sua duração, é uma *atividade* caracterizada por *recomeços*. Nesse sentido, só dura o casal que consegue (e deseja) recomeçar, pois toda conjugalidade (como qualquer interação humana) está destinada ao *fim no instante*. O destino do encontro é, sempre, o desencontro (e vice-versa). Não nos mantemos atados, nos reatamos pelo tempo que a interação for capaz de durar.

Dessa forma, procuraremos diferenciar o casal que *passa* pelo tempo juntos do casal que *dura* junto. Há uma certa diferença de compasso entre a passagem e a duração, que poderíamos chamar de *lentidão*. A duração é uma atividade psíquica, e não um dado da realidade, e só pode ser devidamente apreendida de forma *dialética*. Os começos e fins, os encontros e desencontros, as aproximações e os afastamentos, trata-se da dimensão descontínua, dialética, da ontologia temporal que sustenta nossa tese sobre o *ritmo conjugal*. Consolidada essa noção, prosseguiremos na seção seguinte com a dimensão relacional que completa nossa leitura sobre a temporalidade.

2.1.1 O imaginário do tempo em diferentes culturas

A forma como apreendemos o tempo é, usualmente, dividida em duas categorias: uma, referente ao tempo objetivo, mensurável, e outra, que busca dar conta da experiência subjetiva do tempo. Não precisamos ir longe para ver como essas duas categorias não são coincidentes em nossa percepção: aquele encontro com uma pessoa querida, que quando acaba, dizemos que *o tempo passou voando*; ou a espera numa fila de banco – que possivelmente será *longa*, independentemente de seu tamanho real. Ou os anos, que parecem cada vez mais curtos, quanto mais vamos envelhecendo. Serrão (2020) vai buscar em Rosario Assunto a divisão para essas duas categorias na nomenclatura *temporaneidade* e *temporalidade*. A primeira refere-se à dimensão objetiva do tempo: o tempo de Cronos, dos relógios e calendários. A

segunda, por sua vez, é a dimensão subjetiva do tempo: o tempo de Kairós, não-linear; o tempo vivido, nossa percepção (psíquica, imaginativa) do passar do tempo. Nas palavras da autora,

(...) a *temporaneità*, tempo espacializado que domina as zonas industrializadas ao serviço da produção e do consumo –, e o tempo autêntico – a *temporalità*, imbricação de passado, presente e futuro. Aqui, a qualidade pujante do orgânico, ali a quantidade divisível do mecânico, que tem na produtividade serial da fábrica o seu esquema compreensivo. Aqui, a intensidade, ali a extensão. (Serrão, 2020, p. 24)

Entender as nuances psíquicas da temporalidade é uma tarefa fundamental para lidarmos com nossa pergunta de pesquisa. Como vimos anteriormente, o contato com a dimensão imaginal – a psique – se encontra comprometido num mundo excessivamente objetivo e racional. O tempo hegemônico vem sendo o linear, cronológico – e, como veremos na próxima seção, isso também se deve ao modo (*ethos*) como as relações sociais são estabelecidas em nossa época e cultura. Contudo, essa forma de organização dos fenômenos temporais é relativamente recente em nossa história, tornando-se hegemônica principalmente a partir da Revolução Industrial. O tempo mecanizado, quantificado, contínuo e simultâneo é o que rege (molda) as relações até os dias atuais. A sincronização – dos relógios e das relações – passou a ser um problema ubíquo em nossas atividades.

Em nossa história evolutiva, entramos em contato com a dimensão temporal muito antes da dimensão temporânea: “Sabe-se que no período pré-científico não apenas os ritmos diários, mensais e sazonais, mas também outras manifestações cíclicas do sistema solar, desempenhavam um papel significativo na consciência de quase todos os povos e eram considerados como uma expressão de um tempo 'inerente na natureza'" (Knoll, 1958, p. 302). A possibilidade de pensarmos e tecnicizarmos o tempo cronológico, linear e objetivo é uma importante aquisição para o progresso global da humanidade; contudo, sendo fruto da mesma hipertrofia da racionalidade técnica, acaba definindo um recorte muito limitado para a realidade. Podemos ler a prevalência da dimensão temporânea do tempo como uma *manobra ética* importante para o modo *dominador*, explorador: vemos o efeito disso para onde quer que olhemos. Quando podemos quantificar, podemos acelerar (nos aprofundaremos nessa questão na seção seguinte) – o aumento das cobranças ou dos patamares de avaliação é um efeito que estamos experimentando psiquicamente de forma muito negativa. Retomemos, então, a dimensão psíquica do tempo.

A recuperação da dimensão cíclica é fundamental para que possamos prosseguir em busca de um entendimento temporal satisfatório das dinâmicas (inter)psíquicas. Da mesma

forma que o útero, o intestino, os pulmões, o coração etc. têm seus tempos próprios, a dimensão psíquica (pessoal e relacional) também pode ser lida de forma compassada, e em profunda conexão com todos esses outros ritmos de nosso corpo vivo:

As investigações do sentido tátil também mostram que o caráter da sensação muda a aproximadamente 18 estímulos por segundo: onde há menos de 18, notamos impressões táteis claramente diferenciadas; onde há mais, experimentamos a nova sensação de vibração. A notável constância desse limiar de 18 estímulos sugere que um aparato central governa nossa experiência de sucessão temporal e que opera em um ritmo de aproximadamente dezoito "batidas" por segundo. O uso de drogas, estimulantes ou sedativas, altera o ritmo: a duração de um momento aumenta para cerca de 1/12 de segundo. Esta duração de um "momento humano" desempenha um papel decisivo em toda a nossa experiência do mundo. (Portmann, 1958, p. 310)

Ainda que julgar a precisão objetiva dessa informação exceda o escopo de nosso trabalho, esse apontamento nos é útil para materializar a marca do tempo rítmico na experiência psíquica. Não apenas nosso tato, mas nossa percepção toda é "picada", rítmica - o esforço de tornar essas percepções um *continuum*, de dar amarração e sentido a tudo isso, chamamos aqui de *atividade psíquica*. A seguir, observaremos algumas expressões da temporalidade nos imaginários de algumas culturas e em alguns recortes das obras de Jung e Freud, autores cujo retorno sempre se faz necessário.

Em diversos imaginários, ao longo dos tempos, encontramos narrativas acerca da passagem do tempo. Numa das conferências do Círculo de Eranos, organizada na década de 50, podemos observar o que uma série de pensadores da época, como Eliade, Jung e Corbin, discutia sobre a questão da temporalidade. A forma circular parece constantemente presente, através dos diferentes ciclos; supõe-se que o contato humano com as oscilações da natureza (fora e dentro de si) funda essa primeira base material para a *psiquificação* do tempo, que se manifesta através da formação de imagens (pessoais e coletivas):

É altamente provável que essa concepção da criação e destruição periódicas do mundo, embora reforçada pelo espetáculo da morte e ressurreição periódicas da vegetação, não seja uma criação das sociedades agrícolas. Encontra-se nos mitos das sociedades pré-agrícolas e é muito provavelmente uma concepção lunar. Pois a periodicidade mais evidente é a da lua, e foram os termos relativos à lua que primeiro serviram para expressar a medida do tempo. Os ritmos lunares sempre marcam uma "criação" (a lua nova) seguida de um "crescimento" (a lua cheia) e uma diminuição e "morte" (as três noites sem lua). É muito provavelmente a imagem desse eterno nascimento e morte da lua que ajudou a cristalizar as intuições do homem

primitivo sobre a periodicidade da vida e da morte e, posteriormente, deu origem ao mito da criação e destruição periódicas do mundo. (Eliade, 1958, p. 185)

Para a tradição gnóstica, por exemplo, “A passagem do tempo nunca pode ser representada por uma linha reta limitada no início e no fim por um evento inicial e final. E em segundo lugar, embora em virtude dos ciclos sucessivos que o compõem, o tempo tem um ritmo, ele nunca pode ter uma direção absolutamente definida” (Puech, 1958, p. 42). O tempo como ritmo implica uma relação da passagem do tempo com a questão da finitude: as coisas não permanecem no tempo - ao contrário, elas terminam. Como observa o autor, para a gnose “o tempo contém em si um ritmo de morte por trás de uma aparência de vida” (ibid., p. 65).

No pensamento indiano, segundo Eliade (1958), também podemos constatar a presença de um funcionamento cíclico, rítmico: “O elemento essencial nesta avalanche de figuras é o caráter cíclico do Tempo cósmico” (p. 179), do qual ele ressalta três características principais:

(1) uma depreciação metafísica da história humana, que pelo simples fato de sua duração provoca uma erosão de todas as formas, esgotando sua substância ontológica; (2) a noção da perfeição dos começos, uma tradição universal que é aqui exemplificada no mito de um paraíso que se perde gradualmente pelo simples fato de que se realiza, toma forma e existe no tempo; e acima de tudo (3) a eterna repetição do ritmo cósmico fundamental, a destruição periódica e a recriação do universo (ibid., p. 180).

Vemos aqui, mais uma vez, uma dimensão rítmica da temporalidade, que se refaz em função da *depreciação* e da *destruição*.

No pensamento islâmico, também podemos encontrar formações parecidas. Segundo Massignon (1958), “para a teologia muçulmana, o tempo não é uma “duração” contínua, mas uma constelação, uma “galáxia” de instantes (...) Essa percepção descontínua do tempo em “instantes” não é pura subjetividade religiosa. O instante aparece para toda a comunidade muçulmana como um lembrete autoritário da Lei, tão inevitável quanto inesperado.” (p. 108). Essa temporalidade instantânea tem uma tonalidade afetiva marcante: “Os primeiros psicólogos do êxtase, *wajd*, deram-lhe este nome para significar um súbito choque de graça, percebido como um instante de angústia (*wajada* = encontrar; *wajida* = sofrer), sem duração, mas dotado de uma variedade de cores mentais (alegria, tristeza; gratidão, paciência; dilatação, constrição; etc.)” (ibid., p. 113).

O que esses diferentes imaginários nos apontam em comum é que a experiência do tempo seria *ilusoriamente* contínua; a realidade seria mais fielmente representada ao imaginarmos o tempo em sua dimensão de instantes descontínuos, num movimento circular

que constantemente começa, termina e recomeça. Essa forma (*typos*) de imaginar o tempo desvela seu caráter transitório, efêmero, repetitivo, sincopado, anacrônico.

E como essa dimensão cíclica da temporalidade pode se apresentar em nossa experiência subjetiva? Essa é a pergunta que mais nos interessa nesta seção, para que possamos investigar temporalmente as dinâmicas psíquicas das interações conjugais. Para entendermos como casais podem *durar* com saúde, precisamos entender como experimentamos psiquicamente o tempo. Acabamos de ver algumas imagens que já nos fornecem elementos valiosíssimos para compor uma leitura *psiquificada* do tempo; prossigamos, então, com um breve retorno a Freud e Jung.

2.1.2 A temporalidade em Freud

Destacaremos dois termos freudianos que são atravessados por teses temporais: *Vergänglichkeit* e *Nachträglichkeit*. Em *A transitoriedade* [*Vergänglichkeit*], Freud (2010) compartilha uma interação entre ele, um amigo e um famoso poeta sobre a brevidade de nossas experiências do belo e do prazeroso. Texto escrito ao fim da Primeira Guerra Mundial, temos uma análise *a posteriori* dessa conversa, ocorrida antes da guerra, sobre o funcionamento do luto como um articulador temporal. A tomada de consciência da finitude, segundo o autor, pode provocar como resposta uma “exigência de imortalidade” (Freud, 2010, p. 248) – nos lamentamos pelo fato ou nos rebelamos contra ele. O que sustentaria essas posturas seria uma “desvalorização da transitoriedade do belo” (idem), mas o que Freud defende é justamente o contrário: “Valor de transitoriedade é valor de *raridade no tempo*. A limitação da possibilidade de fruição aumenta a sua preciosidade” (ibid., p. 249, grifo nosso).

Temos aí uma compreensão da temporalidade em articulação com a finitude, o tempo como uma experiência psíquica, atravessada portanto por nossa economia libidinal: “a libido se apega a seus objetos e, mesmo quando dispõe de substitutos, não renuncia àqueles perdidos. Isso, portanto, é o luto” (Freud, 2010, p. 250). A dimensão da morte é um importante marcador temporal – não apenas enquanto morte literal, mas também em sentido simbólico: a morte em vida, a *raridade no tempo* das experiências. No limite, o fim de cada instante. Freud fala sobre o empobrecimento de objetos libidinais em função da guerra, e sobre essa reação de “revolta psíquica contra o luto” (idem): “E aqueles outros bens [culturais] agora perdidos tornaram-se realmente sem valor para nós, por terem se revelado tão frágeis e sem resistência? Muitos entre nós pensam assim; mas injustamente, afirmo outra vez. Creio que os que têm essa opinião e parecem dispostos a uma renúncia permanente, já que o precioso não demonstrou ser *durável*, acham-se apenas em estado de luto pela perda” (ibid., p.

251, grifo nosso). A aposta que Freud faz na experiência estética, cuja potência não seria diminuída por sua fragilidade, parece muito pertinente para pensarmos também na experiência conjugal, tão frequentemente depreciada em nosso *ethos*: quanto menos *sólidos* se tornam as instituições conjugais, mais o amor conjugal parece ter suas fragilidades expostas. A depreciação reativa em função dessa *transitoriedade* da vida conjugal nos parece ser o movimento do *amor líquido*: “Quando a qualidade o decepciona, você procura a salvação na quantidade. *Quando a duração não está disponível, é a rapidez da mudança que pode redimi-lo*” (Bauman, 2004, p. 78). A *raridade no tempo* da experiência conjugal, como veremos, acaba comprometida num *ethos* aceleracionista.

Em suma, o que podemos destacar desse curto texto de Freud é sua tese temporal: o psiquismo está atravessado pela finitude, no tempo, das experiências. Uma postura que *não se revolte* contra o luto, então, poderia experimentar a potência e beleza da transitoriedade: “Superado o luto, perceberemos que a nossa elevada estima dos bens culturais não sofreu com a descoberta de sua precariedade” (Freud, 2010, p. 252). Desde então, talvez ainda estejamos buscando a recuperação dessa estima social dos bens culturais – ao menos, na realidade brasileira. Entendemos com Freud que a temporalidade não é *temporânea*, para retomar a terminologia de Assunto: a experiência psíquica do tempo não é linear ou absoluta¹², mas composta por uma dialética de inícios e fins, pela noção de transitoriedade. O tempo do relógio sempre pode ir mais longe (e sempre vai): somos nós que vamos e voltamos, começamos e terminamos.

Essa visão talvez fique ainda mais nítida no termo *Nachträglichkeit*. Retornando aos parágrafos anteriores, poderemos notar que foi usada a expressão *a posteriori* – uma das traduções possíveis para o termo alemão. Dissemos que Freud construiu um sentido *retroativo* à conversa que teve sobre a transitoriedade, levando em conta o acontecimento posterior da Guerra. Começamos, com esse uso, a ensinar o conceito antes de formalizá-lo – e a presente formulação permitirá, de forma *retardada*, *posterior*, atribuir um sentido ampliado, ou diferente, ou mais específico, para a expressão usada *anteriormente*. O sentido, sob o ponto de vista psíquico, é configurado de forma não-linear, e esse funcionamento *retroativo* descrito por Freud ilustra a questão de forma brilhante. Há uma dificuldade em traduzir o termo *Nachträglichkeit*; vemos nas palavras em itálico desse parágrafo algumas das possibilidades de tradução usadas em diferentes contextos por diferentes tradutores. Essa dificuldade já nos defronta com a complexidade da temporalidade sob o ponto de vista psíquico.

¹² “Na verdade, ele [Freud] considera que a descoberta do inconsciente desmente tanto a teoria do tempo absoluto de Newton como a filosofia de Kant” (Miller, 2000, p. 21)

A expressão *Nachträglichkeit* propõe uma dupla interação entre presente e passado – são o que Dahl (2011) chama de dois *vetores*. No sentido de *ação retardada* ou *deferida* [*deferred action*, escolha das edições *Standard*], julgamos a ação presente a partir de um passado atrasado, uma reação que chega num momento posterior à ação; contudo, e talvez a expressão *a posteriori* melhor abarque esse sentido, pensar naquilo que é *nachträglich* não é apenas olhar para o passado de forma necessária: “O vetor temporal em *deferred action* é linear e definido inequivocamente em termos causais e deterministas, exatamente da mesma forma que a compreensão de Laplanche sobre *après-coup*. No entanto, em seu trabalho sobre o *après-coup*, Faimberg descreve principalmente o *vetor retroativo do tempo* de *Nachträglichkeit*” (Dahl, 2011, p. 97).

O segundo vetor temporal contido em *Nachträglichkeit*, então, se refere ao sentido que só pode ser construído no futuro. Em *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1996) escreve: “Temos aqui um caso em que uma lembrança desperta um afeto que não pôde suscitar quando ocorreu como experiência, porque, nesse entretempo, as mudanças trazidas pela puberdade tornaram possível uma compreensão diferente do que era lembrado” (p. 272) para concluir sua análise de Emma, cujo trauma infantil só poderia ser compreendido futuramente – o sentido sexual do abuso sofrido só seria construído com a maturação psíquica dela. *Retroativamente e posteriormente*, temos os dois vetores temporais de *Nachträglichkeit*. Dahl (2011) reforça a potência desse conceito para pensar a interpretação psicanalítica – a construção de metáforas para a simbolização de afetos: “Símbolos são o que, *em data posterior* [*nachträglich*], preenche a lacuna entre o presente cognitivo e um passado significativo, mas sem nome. Sem o conceito fundamental de *Nachträglichkeit*, a eficácia da psicanálise seria totalmente inexplicável” (p. 110). Mais adiante, o autor se refere à potência *nachträglich* da interpretação, de reconstruir uma narrativa, até *retranscrevê-la* (ibid., p. 111).

Consideramos importante ressaltar que o conceito de *Nachträglichkeit* pressupõe a presença de um outro: seja numa interação que produz uma ressignificação de memórias, ou numa interação que só produz uma reação e um sentido *a posteriori*, ou mesmo a presença de um outro tempo, esse futuro que é tão desconhecido para o sujeito quanto a alteridade. Para Maia e Andrade (2010), o conceito nos leva a “entender a temporalidade a partir dum contexto caracterizado pela intersubjetividade, em que os processos psíquicos estão constantemente às voltas com as vicissitudes próprias do (des)encontro com o outro humano” (p. 76). A temporalidade desse conceito tem uma marca relacional fundamental, haja visto sua importância para o entendimento do funcionamento traumático: “tratou-se do encontro/desencontro entre um adulto e uma criança. Nos termos de Laplanche, um adulto

com inconsciente e uma criança sem inconsciente; nos termos de André, não há trauma primitivo que não seja a cristalização de uma situação inter-humana e que disso não conserve o traço” (ibid., p. 89).

Ainda que Freud não tenha organizado de forma explícita uma tese temporal em suas obras (Hur, 2021, p. 7), podemos notar mais uma vez uma concepção temporal, e não temporânea, das relações entre o psiquismo e o tempo. Com *Nachträglichkeit*, reforçamos o que foi dito anteriormente acerca da transitoriedade [*Vergänglichkeit*]: o tempo do psiquismo não funciona somente de forma linear, mas está profundamente atravessado por oscilações, retornos, prospecções e repetições (e isso se deve, também, pelo psiquismo ser também social). O tempo possui uma dimensão psíquica, que não apresenta um caráter simplesmente contínuo e uniforme. O tempo não passa, em nossa subjetividade, simplesmente porque os ponteiros do relógio seguem seu fluxo. Uma pessoa deprimida sabe muito bem como os dias podem se passar como se fossem todos o mesmo; uma ansiosa, vê-se frequentemente atravessada pelo futuro (usualmente, catastrófico) em seu presente. A experiência temporal, atravessada pela (a)temporalidade do inconsciente, pode ser mais bem descrita como um movimento em *espiral* (Laplanche, 2012, p. 82). Em suma, podemos dizer que a ontologia temporal de Freud também tem suas bases no caráter descontínuo e relacional do tempo.

2.1.3 A temporalidade em Jung

Jung, por sua vez, propõe uma ontologia temporal que, como veremos, corrobora com o que até aqui foi exposto. O psiquiatra suíço se debruçou sobre a questão do tempo desde suas primeiras práticas, quando começou a notar frequentemente a presença de um anacronismo, de uma distorção do tempo, nas mais diversas manifestações imaginais. Essa distorção operaria nos dois sentidos da reta temporânea. Para o passado, em imagens contendo referências a temas antiquíssimos, como em seu famoso paciente que alucinou um pênis solar:

Num doente mental observei a seguinte alucinação: o doente vê no Sol um membro ereto. Quando balança a cabeça para um e outro lado, o pênis solar também oscila numa e noutra direção, e daí se origina o vento. Não consegui compreender esta estranha alucinação até vir a conhecer as visões da liturgia de Mitra. A alucinação, ao que me parece, também elucidada um trecho bastante obscuro do texto (...) (Jung, 2013d, §151).

A proposição de um método construtivo, como ele denomina, traz a atenção para o futuro, para aquilo que pode se desdobrar sobre o futuro. A imaginação que a psique produz

nunca corresponde plenamente ao presente: contém, sim, traços de passado, mas também se projeta para um *destino*¹³. É mirando nesse destino que Jung propõe sua metodologia:

O investigador que procede de modo puramente redutivo descobre o seu sentido apenas nesses aspectos gerais do humano e nada mais exige de uma explicação senão a redução do desconhecido ao conhecido e do complexo ao simples. Chamo esse tipo de compreensão de ‘compreensão retrospectiva’. No entanto, existe um outro modo de compreensão que não é de natureza analítico-redutiva, mas *simbólica* ou *construtiva*. Chamei esse tipo de compreensão de ‘compreensão prospectiva’ e o método que lhe corresponde de *método construtivo*. (Jung, 2013e, §391, grifo sublinhado nosso)

A proposição de um método construtivo contém uma tese temporal que se contrapõe ao que o autor entendia como um caráter estritamente retrospectivo, contido, segundo ele, no método freudiano: “Jung rejeitou a noção de que o passado contém um estado mais seguro para a psique (...). O futuro é uma dimensão dinâmica que influencia o passado e o presente” (Yiassemides, 2013, p. 25). Ele insiste, em diferentes momentos, nessa interligação psíquica entre as três dimensões da temporaneidade: “Mas se não nos detivermos numa observação e avaliação superficial dos materiais [inconscientes] trazidos à tona (...), então descobriremos que neles podemos vislumbrar não só restos incompatíveis – e por isso rejeitados – da vida cotidiana (...), *mas que neles também jazem os germes de novas possibilidades de vida*” (Jung, 2011b, §63, grifo nosso). Noutro momento, o autor também afirma: “Nossa totalidade psíquica ultrapassa a barreira do espaço e tempo. Através da integração progressiva do inconsciente temos uma chance razoável de fazer *experiências de natureza arquetípica que nos dão o sentimento de continuidade antes e depois de nossa existência*” (Jung, 2012e, §1572, grifo nosso).

Num texto intitulado *Tentativa de apresentação da Teoria Psicanalítica*, Jung (2011c) – além de chamar Freud de “meu estimado mestre” (p. 97), expõe sua ontologia temporal de forma metapsicológica, com enfoque nos aspectos econômicos (libidinais), reforçando a dimensão anacrônica, a-histórica, do psiquismo – inclusive, vemos a clara presença do conceito freudiano *Nachträglichkeit*:

Quando a análise traça a regressão da libido, *nem sempre segue o caminho do desenvolvimento histórico, mas o de uma fantasia formada posteriormente*, que se baseia apenas, em parte, em realidades anteriores. Também em nosso caso trata-se de vivências só

¹³ A palavra, quando empregada na Psicologia Analítica, não se refere a uma concepção determinista ou apriorística, de um futuro que supostamente já estaria escrito – essa seria uma visão temporânea de destino. Destino, aqui, se refere à tendência futura que se forma a partir do presente. É nesse sentido que o destino de um paciente pode ser encontrado em seu sintoma, por exemplo – a direção prospectiva daquele conteúdo imaginal, uma construção de sentido *através* do patológico.

em parte reais e elas recebem sua grande importância apenas depois, quando a libido regride. (...) Devemos admitir, no mesmo caso, que a maior parte do material só ficou importante depois, quando a libido regressiva *ajuntou tudo o que lhe servia em seu caminho e fez disso uma fantasia*. (ibid., §394, grifo nosso).

Também em função dessa ontologia temporal não-linear, anacrônica, Jung pavimenta um debate epistemológico importantíssima contra o paradigma da causalidade como a única forma de validação do conhecimento. Para ele, as manifestações do psiquismo – em especial, as emergências do inconsciente coletivo – se apresentariam à nossa consciência de forma irracional, sem uma organização lógica, temporânea, dos acontecimentos: os limites do psiquismo estariam para além das dimensões do espaço e do tempo, apresentando usualmente uma forma atemporal¹⁴ de organização. O tempo linear e objetivo é fundado sobre a lógica causal; como reforça Yiassemides (2013), “Uma visão absoluta do tempo implica a existência de um significado ‘lógico’ e uma sequência de demarcações temporais, que são baseadas em uma compreensão subjetiva, fixa e compartilhada (pelo menos entre os membros do mesmo grupo) da temporalidade” (p. xvi).

A temporalidade psíquica parece, no entanto, ter mais afinidade com o paradigma da sincronicidade. Esse é um conceito fundamental para o entendimento da Psicologia Analítica, e constitui mais um ângulo através do qual Jung fala sobre a dimensão relacional, interativa, da psique. Por seu teor temporal, optamos por apresentá-lo aqui, e não nas definições basilares do capítulo anterior, mas sua importância é a mesma daqueles conceitos, e seu entendimento também depende deles.

Para Jung, as relações entre a psique e o tempo podem ser estudadas através dos símbolos usados para representar o tempo. Ele nota a recorrência do formato circular, como em mandalas, para a representação da temporalidade: o número doze (Jung, 2012f, §433), relógios, calendários circulares, horóscopo, quadrantes com as estações do ano, por exemplo (Jung, 2011d, §312-322). Em suas palavras, numa exposição sobre o deus mitraico Aion: “o tempo é definido pelo ocaso e pelo nascer do Sol, isto é, pela morte e pela renovação da libido, o despertar e a extinção do inconsciente” (Jung, 2013d, §426). Vemos aqui, mais uma vez, a circularidade associada ao ritmo, a ciclicidade como oscilação/ondulação no tempo.

O psiquiatra reconhece nessa forma não-linear dos símbolos do tempo nas mais diversas culturas uma expressão da atemporalidade do inconsciente, do psiquismo no geral.

¹⁴ Mantemos o uso de expressões como atemporalidade, ou intemporalidade, do psiquismo, pelo seu uso tanto em Freud quanto em Jung; contudo, para sermos fiéis à nomenclatura de Assunto apresentada anteriormente, talvez fosse mais correto dizermos que há, sim, temporalidade no psiquismo, mas que essa seria *intemporânea*, ou *atemporânea*.

Em diversos momentos de sua obra, o autor ressalta essa atemporalidade ou elasticidade temporal (Jung, 2012g, §378 e 468; 2011d, §135) dos processos psíquicos. Vemos como essas interpretações atemporâneas abrem espaço para as *distorções* do tempo, que deixa de ser encarado por um viés absoluto, e pode ser visto de forma *relativa*.

Fazendo referência às experiências parapsicológicas (fenômenos anômalos) (Jung, 2011b, §814; 2013b, §527; 2013f, §849), ele propõe mais uma vez que as categorias de espaço e tempo são relativizadas pelo psiquismo, que se mostra parcialmente independente desses determinantes sobretudo nessas manifestações sincrônicas. A alma, ao menos parcialmente, poderia ser considerada como uma instância *fora* do espaço e do tempo – ou seja, as determinações espacial e temporânea não representariam limites absolutos para a experiência psíquica.

Pautado por uma ontologia temporal que propõe uma realidade mais ampla que a temporaneidade cronológica, Jung chegou a refletir, inclusive, sobre a vida para além da morte. Numa das ocasiões, quando questionado sobre a existência de vida após a morte, o psiquiatra afirmou: “Eu nada sei sobre isso, mas posso dizer-lhe: o inconsciente não conhece tempo. Parte de nossa psique não está no tempo nem no espaço. Espaço e tempo são meras ilusões, e assim não existe tempo para determinada parte de nossa psique” (Jung, 2013g, §684). Como um empirista, ele propõe apenas afirmações sobre aquilo que *sabe*. A vida após a morte seria, então, uma *possibilidade psíquica* (portanto, imaginal) fundada sobre essa ontologia temporal que admite a existência psíquica para além do tempo cronológico.

Ressaltamos a importância que Jung dava para a *relatividade* do tempo no psiquismo. As preocupações teóricas do autor sempre foram muito além da mera prática clínica ou hospitalar – encontramos frequentemente reflexões de cunho epistemológico e histórico, que buscam dar uma amarração psicológica para as descobertas de sua época. Jung foi contemporâneo da revolução causada pela Teoria da Relatividade, e tentou, ao longo de diversos trabalhos – inclusive, por exemplo, em colaboração com Wolfgang Pauli, um dos principais físicos responsáveis pela transmissão da teoria relativista – a, propor uma amarração entre esse novo paradigma das ciências naturais e sua teoria psicológica. A relativização das dimensões física e psíquica abre espaço para pensarmos na possibilidade delas interagirem entre si, através do conceito de sincronicidade:

Entre os diversos assuntos por eles [Jung e Pauli] tratados e refletidos, o conceito de “sincronicidade” figura entre os resultados mais marcantes desse encontro, pois fala de um fenômeno cujas bases foram por eles consideradas “acausais”, portanto metafísicas, que a um

só tempo combina elementos psíquicos e físicos, antecipando em meados do século XX muito daquelas concepções dos físicos Bohm e Goswami (...). (Xavier, 2019, p. 12)

Retomando a discussão que iniciamos anteriormente, gostaríamos de nos aprofundar no paradigma junguiano da sincronicidade. O método construtivo, apresentado acima, se fundamenta nessa lógica acausal, que compreende a temporalidade do psiquismo de maneira não-linear, tendendo muitas vezes para a circularidade ou ciclicidade. Dito de forma sucinta, o conceito de sincronicidade se refere à ocorrência simultânea de acontecimentos sem conexão causal, mas com interação significativa – isto é, que produz um sentido, um significado:

Como nos mostra a sua etimologia, esse termo tem alguma coisa a ver com o tempo ou, para sermos mais exatos, com uma espécie de *simultaneidade*. Em vez de simultaneidade, poderíamos usar também o conceito de *coincidência significativa* de dois ou mais acontecimentos, em que se trata de algo mais do que uma probabilidade de acasos. (Jung, 2014, §959)

Isso nos permite construir uma relação temporal entre dois acontecimentos diferente da causa-efeito: a união dos eventos não seria linear – e, portanto, previsível. O significado de um evento, quando analisado pela ótica da sincronicidade, está muito mais próximo do acidental e espontâneo:

Os fenômenos sincronísticos são a prova da presença simultânea de equivalências significativas *em processos heterogêneos sem ligação causal*; em outros termos, eles provam que um conteúdo percebido pelo observador pode ser representado, ao mesmo tempo, por um acontecimento exterior, sem nenhuma conexão causal. Daí se conclui: ou que a psique não pode ser localizada espacialmente, ou que o espaço é psiquicamente relativo. *O mesmo vale para a determinação temporal da psique ou a relatividade do tempo*. (Jung, 2014, §986, grifo nosso).

O conceito de sincronicidade direciona o nosso olhar para uma temporalidade nada homogênea ou linear, composta fundamentalmente de eventos cuja ligação é mais acidental do que causal. A causalidade representa um limite – quiçá um obstáculo – para a Psicologia, na medida em que se sustenta sobre uma ontologia temporânea, e não temporal, psiquificada: “Mas a explicação causal, cientificamente possível, fracassa por causa da relativização psíquica do espaço e do tempo, que são duas condições absolutamente indispensáveis para que haja conexão entre a causa e o efeito” (Jung, 2014, §971).

A ontologia temporal que embasa esse conceito pode também ser lida como descontínua e relacional: a ocorrência simultânea de dois eventos (uma interação) rompe com a continuidade causalista, e nos coloca em contato com uma temporalidade relativista e acidental. O significado psíquico emerge dessa perspectiva temporal: “Tem-se uma forma de

existência transcendental, contida em um espaço–tempo psiquicamente relativo, portanto, irrepresentável. Fenômenos de sincronicidade, então, *são atos de criação no tempo*, representantes da ordenação acausal que *é percebida pelos indivíduos por meio do significado*” (Sautchuk e Fillus, 2020, p. 108, grifo nosso).

Quando experimentamos a temporalidade de forma acausal, podemos, então, avançar para além da interpretação linear das experiências. O conceito de sincronicidade nos coloca diante do tempo do *encontro* (ou desencontro), e reforça a importância dos acontecimentos acidentais na composição de nossa percepção temporal. Nesse sentido, podemos dizer que saímos do fluxo *monótono*, contínuo e ininterrupto do tempo quando experimentamos a sincronicidade – e é aí que podemos perceber, de fato, o tempo passando. A simultaneidade dos instantes sincrônicos nos desperta para a compreensão da coexistência significativa de elementos contraditórios em nossa experiência. No limite, poderíamos dizer que todo instante (enquanto unidade da temporalidade) é fundado sobre um evento sincrônico, um *acaso* carregado de sentido que funda uma nova experiência, um novo momento. Isso é fundamental para que possamos apreender a conjugalidade sob uma ótica temporal.

Imaginemos uma situação hipotética, para ilustrar essa perspectiva sincrônica sobre um evento conjugal. Suponhamos um casal composto pelas pessoas A e B, que buscam por psicoterapia conjugal para tratar seus conflitos. Uma investigação temporânea nos levaria a buscar a frequência dos conflitos, o desenrolar cronológico dos fatos (quando a briga começou, ou quem começou a briga, o que fez a briga terminar) etc. Percebam que, ainda assim, são informações valiosas e que também compõem o quadro de realidade no qual esse casal está inserido. Prosseguindo para uma investigação temporal, pautada pelo paradigma da sincronicidade, poderíamos investigar os conflitos como eventos de *simultaneidade*, onde duas experiências não-correlatas de forma causal (de A e de B) se ligam no tempo de forma significativa (com um teor afetivo negativo).

A investigação temporânea nos permitirá intervir *pessoalmente* naquela relação conjugal, apontando estratégias específicas para os comportamentos de A e de B apresentados no conflito. A investigação temporal, por sua vez, nos permitirá intervir *relacionalmente* na intersubjetividade que constitui o casal. O conflito conjugal como um evento sincrônico, cujo significado precisa ser construído *na interação* A-B: “nós brigamos porque vivemos simultaneamente nossos enredos individuais sob a forma de um desencontro” – esses enredos, então, não se relacionariam de forma causal, cronológica. Se A confronta B por sentir-se desamparado, por exemplo, o desamparo é da relação A-B – o que ele experimenta é o seu afeto, sua reação ao acontecimento relacional. Assim, A e B podem implicar-se em conjunto,

como um *pacto*, na tentativa de construir (ou desvelar) o sentido desse desencontro desamparador. A *corregulação*, então, se torna possível como uma capacidade de *simultaneidade* da relação, isto é, a capacidade de o casal experimentar a vivência desarmônica de experiências pessoais sem conexão causal e, daí, fundar um sentido compartilhado.

Consideramos de suma importância ressaltar que a oposição entre causalidade e sincronicidade não é lida como *contradição*, mas como *complementação*. Se reduzimos nossa leitura a apenas um desses princípios, corremos o risco de construir uma interpretação com pouco valor heurístico. No extremo, se imaginarmos por exemplo um caso de violência conjugal, seria um erro gravíssimo olhar para a situação de forma puramente sincrônica. Precisamos pensar em termos de *autores* e *vítimas* – e os autores precisam ser responsabilizados, temporaneamente, pelas consequências de suas ações. A leitura pelo viés da sincronicidade não deve, em hipótese alguma, servir à relativização da violência.

Gostaríamos, por fim, de reforçar a ontologia temporal contida na teoria junguiana da libido. As reflexões de Jung sobre a energia psíquica nos apresentam, mais uma vez, para uma experiência descontínua do tempo, que não é um simples fluxo contínuo de acontecimentos, mas segue um funcionamento oscilatório, rítmico. “(...) o ritmo é a maneira clássica de gravar certas ideias ou outras atividades, e aquilo que deve ser gravado, isto é, firmemente organizado, é a transferência da libido para uma nova forma de atuação” (Jung, 2013d, §219). Vemos aí uma nítida associação entre a transformação da libido (processo temporal) e a ritmicidade da experiência. Isso nos leva, imediatamente, aos movimentos de *progressão* e *regressão* da energia psíquica.

Para Jung, a transformação da energia psíquica não segue um fluxo contínuo, ou linear. A alternância de princípios opostos seria o movimento básico da interação entre sujeito e mundo. A evolução no tempo, portanto, só poderia ser devidamente apreendida por esse prisma energético descontínuo, já que a libido não progride de forma constante e linear, mas precisa também regredir para poder continuar seu progresso futuro. “Pertence, portanto, à essência da progressão – que é o trabalho de adaptação bem-sucedido – que o impulso e o contraimpulso, o Sim e o Não, cheguem a uma ação e influência recíprocas regulares” (Jung, 2013h, §61). Nossa energia psíquica, então, só pode progredir quando também recua – e só pode recuar quando também progride.

Pode-se dizer que a libido progride quando há uma interação adaptada entre o sujeito e o ambiente: “A *progressão* da libido consistiria assim em dar contínua satisfação à exigência das condições do ambiente” (Jung, 2013h, §61); a regressão, ao contrário, seria um influxo na

direção do inconsciente pessoal, causado por uma desadaptação com o meio, que demanda uma reorganização psíquica para uma nova adaptação que permita a retomada da progressão (ibid., §62). Esse é, também, um esforço adaptativo, que consiste em *cessar a atitude* (movimento temporal) para o investimento na criação de uma *nova* postura: “A luta dos opostos prosseguiria indefinidamente de modo infrutífero se com a deflagração do conflito não iniciasse o processo da *regressão*, ou seja, o movimento retrógrado da libido” (idem). O autor ilustra a dinâmica libidinal da seguinte forma:

A progressão seria comparável a um curso d’água, que da montanha corre para o vale. O represamento corresponde a um obstáculo específico colocado ao curso da água, tal como uma barragem, que transforma a energia cinética do curso da água na energia potencial da situação. Devido ao represamento, a água é forçada a encontrar outro caminho quando atinge uma altura que lhe permita transbordar em algum lugar (ibid., §72)

A fluidez da energia corresponderia à sua conversão em *movimento adaptativo* no meio, e o represamento, à desadaptação promovida por um obstáculo, que para ser superado, demanda do sujeito uma readaptação, para que o fluxo progressivo possa ser retomado.

Ele afirma que “a regressão não significa necessariamente um *recuo*, no sentido de um *retrocesso* ou uma *degeneração*, mas sim, muito mais, uma fase necessária à evolução” (Jung, 2013h, §69). Há uma diferença fundamental entre os termos *progressão* e *evolução*, que o autor busca enfatizar: “Evolução e involução, em princípio, nada têm a ver com progressão e regressão, dado que estas últimas são simples *movimentos da vida* que, apesar de seu movimento, têm caráter estacionário. Elas correspondem àquilo a que Goethe deu o belo nome de *sístole* e *diástole*” (ibid, §70).

Com sua teoria da libido, Jung reforça mais uma vez a descontinuidade de sua ontologia temporal. O movimento rítmico da energia psíquica, que oscila entre progressão e regressão, entre movimentos adaptativos e recuos. O destino de toda progressão, portanto, é a regressão, e vice-versa. Essa é uma reflexão fundamental para contrapor ao *ethos* progressista: quando o crescimento constante (ou até exponencial) é a máxima, não parece haver muito tempo para a regressão; contudo, uma evolução saudável, como vimos, depende fundamentalmente da alternância entre esses dois estados. Essa reflexão ética será aprofundada na seção 2.2. Na próxima subseção, concluiremos a exposição psicológica sobre o tempo com as considerações de Bachelard sobre o tempo – que, como veremos, também se funda sobre um princípio ontológico de *alternância* entre função e repouso.

2.1.4 A temporalidade em Bachelard

Dedicaremos a parte final dessa seção à ontologia temporal bachelardiana. Com o pensador francês, poderemos então concluir a consolidação de uma metodologia apropriada para a investigação da conjugalidade como um fenômeno rítmico. Ele escreveu, na década de 30, duas obras fundamentais sobre o tempo, intituladas *Intuição do instante* e *Dialética da duração*, nas quais procurou construir uma metafísica compatível com a formação do novo espírito científico oriundo da revolução que a Física moderna causou. Parte dos desdobramentos epistemológicos provocados pela Teoria da Relatividade, e que sustentam o fazer científico contemporâneo, se devem aos seus trabalhos.

Em certo sentido, é impossível apreendermos a complexidade da tese bachelardiana do tempo sem localizá-la na história do pensamento ocidental acerca do tema. Desde os títulos, já notamos um posicionamento crítico de Bachelard contra a ontologia temporal mais difundida em sua época. Os termos *intuição* e *duração* são fundamentais para o bergsonismo, e o que o autor propõe é uma torção desses conceitos.

Para Bergson¹⁵, a dimensão do tempo que nós experimentamos seria sua duração, caracterizada pela continuidade e pela simultaneidade. Esse fluxo contínuo que representaria o tempo vivido, então, deveria ser apreendido em sua imediaticidade – ou seja, não através da razão, que tornaria o tempo demasiadamente abstrato. A postura intuitiva, então, seria a forma mais apropriada de captar a temporalidade: intuímos o tempo quando captamos a continuidade de sua duração, quando sentimos o presente como um desdobramento das memórias de nosso passado: “tudo o que existe tem uma duração, e todas essas durações coexistem em uma duração maior, que Bergson também chama de “Passado Puro” e que, para ele, é a verdadeira e única dimensão do tempo” (Schöpke, 2020, p. 4).

Os instantes, então, seriam uma formulação abstrata da duração, que produziriam como efeito a fragmentação desta, afastando os sujeitos de uma experiência mais profunda desse *continuum* temporal, que seria vivido a partir de dentro: “a intuição de que falamos versa fundamentalmente sobre a duração interior. Ela apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, *o prolongamento ininterrupto do passado num presente que invade o futuro*” (Bergson, 1959, p. 1272-1273 apud Worms, 2004, grifo nosso).

Esse prolongamento ininterrupto é, precisamente, o que Bachelard irá contestar. Essa divergência, segundo Power (2006), poderia remeter aos fundamentos atomísticos de cada um desses autores. Segundo a autora, Bergson teria se apropriado do atomismo clássico (que

¹⁵ Para um estudo aprofundado da temporalidade em Bergson, sugerimos o artigo de Worms (2004), que condensa seus conceitos de forma magistral; para um detalhamento das divergências entre Bergson e Bachelard, sugerimos a coletânea organizada por Worms e Wunenburger (2009), com inúmeros trabalhos de diferentes pensadores sobre a filosofia dos dois franceses.

propunha que a existência seria composta por átomos – unidades indivisíveis e maciças de matéria – e vazio, que combinados formariam as coisas) na noção de que a vida seria sinônimo de plenitude, e não comportaria dentro de si o vazio. “Aristóteles, é claro, mais tarde criticará essa posição do vazio [do atomismo clássico], com base em sua negação da possibilidade de extensão incorpórea; de que forma pode o vazio ser dito ‘existir’?” (ibid., p. 118, trad. livre), e disso derivará a noção de um tempo contínuo¹⁶, que de alguma forma parece ressoar na teoria de Bergson.

O atomismo, argumenta Bergson, ou pelo menos certos aspectos do pensamento de Lucrecio, tenta descrever essa evolução por meio da combinação infinitamente nova de átomos: "cada nova combinação de átomos cria um novo corpo ou uma nova qualidade", escreve ele, e desde o movimento dos átomos é eterno, "*a formação de novos mundos continua eternamente.*" (ibid., p. 119, grifo nosso, trad. livre).

Isso se desdobraria sobre a importância que Bergson dá à noção de vazio: considerando-o um pseudoproblema, na medida em que não poderíamos formular em nossa imaginação a ausência de algo:

(...) não podemos imaginar a aniquilação de tudo, ele [Bergson] argumenta; portanto, a negação na linguagem é simplesmente uma diferença de grau das afirmações positivas, uma afirmação de segundo grau; todas as nossas representações do vazio são sempre "cheias". Podemos ver aqui por que Bachelard se sente no direito de afirmar que "a filosofia de Bergson é uma filosofia da plenitude e sua psicologia é uma psicologia da plenitude". (Power, 2006, p. 120, trad. livre)

A continuidade da duração bergsonista depende de uma ontologia temporal fundamentada na plenitude: “(...) vemos o desejo [de Bergson] de negar o processo dialético do pensamento em favor de uma continuidade que, embora não seja incapaz de reconhecer discontinuidades superficiais, retorna sempre à irredutibilidade mais profunda, mais pura de ‘vida’” (ibid., p. 121, trad. livre)

Bergson sustenta suas teses na apreensão intuída de um tempo que dura de forma contínua, que corresponderia à nossa experiência corriqueira do tempo. Na medida em que sentimos o tempo através de sua *passagem* fluida e ininterrupta, percebemos a duração através de nosso interior, que não cessaria de existir. Contudo, com a ascensão do relativismo na Física, nossa visão sobre o tempo (e sobre os átomos) sofreu uma mudança crítica, criando uma tensão epistemológica inevitável com a filosofia bergsonista.

¹⁶ Para um entendimento aprofundado da noção de tempo em Aristóteles, recomendamos a leitura dos capítulos 10 a 14 do Livro IV da *Física* (Aristóteles, 1995), e os comentários pormenorizados de Puente (2001).

No ano de 1922, a Sociedade Francesa de Filosofia organizou um debate¹⁷ com Einstein sobre a Teoria da Relatividade (Einstein et al., 1922). Dentre os presentes, destacamos a figura de Bergson, que apresentou sua oposição durante o debate: “O senso comum acredita em um único tempo, o mesmo para todos os seres e para todas as coisas. De onde vem sua crença? Cada um de nós sente que dura: esta duração é o próprio fluir, contínuo e indiviso, da nossa vida interior” (Einstein et al., 1922, p. 360, trad. livre). A resposta de Einstein merece ser reproduzida na íntegra, e nela veremos questões epistemológicas que Bachelard posteriormente tentará dar conta em sua teoria sobre o tempo:

A questão, portanto, surge da seguinte forma: o tempo do filósofo é o mesmo do físico? (...) Primeiramente os indivíduos têm a noção da simultaneidade da percepção; eles foram então capazes de concordar entre si e concordar em algo sobre o que perceberam; foi um primeiro passo em direção à realidade objetiva. Mas há eventos objetivos independentes dos indivíduos, e da simultaneidade das percepções passamos à dos próprios eventos. E, de fato, essa simultaneidade por muito tempo não gerou nenhuma contradição por causa da alta velocidade de propagação da luz. O conceito de simultaneidade foi, portanto, capaz de passar das percepções aos objetos. Não estava longe dali deduzir uma ordem temporal nos acontecimentos, e o instinto o fez. *Mas nada em nossa consciência nos permite concluir que os eventos são simultâneos, pois são apenas construções mentais, seres lógicos.* Portanto, não há tempo para filósofos; há apenas um tempo psicológico diferente do tempo do físico. (Einstein et al., 1922, p. 364, trad. livre)

Essa apreensão imediata dos dados sensoriais, sobre a qual Bergson funda sua filosofia temporal, não corresponderia à verdadeira natureza do tempo. Seguindo essa lógica, a apreensão da realidade não poderia depender tão-somente de nossa intuição, mas também da força de nossa abstração. “Pensando pelo atomismo, em última análise, somos levados a uma espécie de ruptura do pensamento; essa ruptura radical do pensamento, contraposto aos seus aspectos intuitivos, é o que Bachelard chama de ‘dialética’ do atomismo” (Power, 2006, p. 120, trad. livre).

Essa disputa ecoou fortemente na produção de conhecimento do século XX. Na tentativa de diferenciar esse tempo apreendido primariamente, que seria o tempo psicológico, Piaget (2012) realizou uma série de experimentos para investigar o desenvolvimento da noção de tempo operatório. Para o autor, seu trabalho poderia contribuir para uma reflexão desse “divórcio aparente” (p. 8) entre as teses de Einstein e Bergson.

A principal obra de Heidegger também teria sido influenciada por essa tensão:

¹⁷ Abreviaremos essa discussão por nosso interesse primário na filosofia bachelardiana. Os pormenores desse acontecimento histórico, bem como seus desdobramentos, foram rigorosamente detalhados por Canales (2016), recomendamos a leitura de seu livro para quem se interessar por aprofundar-se nessa disputa.

O Ser e o tempo de Heidegger (1924) (...) inspirou filósofos por gerações. A que se referia o enigmático título? “No que diz respeito ao título 'Ser e Tempo', 'tempo' não significa nem o tempo calculado do 'relógio', nem 'tempo vivido' no sentido de Bergson e outros”, explicou ele, anos após o lançamento do livro. Quando escreveu esse livro, Heidegger estava insatisfeito com as duas concepções dominantes de tempo: a einsteiniana e a bergsoniana. Para Heidegger, as duas concepções de tempo (...) eram sintomáticas das divisões mais amplas de racionalidade e irracionalidade, onde a primeira estava associada à ciência e a segunda com experiência. (Canales, 2015, p. 140, trad. livre)

Merleau-Ponty, por sua vez, saiu em defesa de Bergson, algumas décadas mais tarde. Sua crítica à hipertrofia da racionalidade técnica o leva à sua defesa da intuição enquanto método apropriado para a apreensão da temporalidade. Em referência ao debate de 1922, ele diz:

No campo de nossa percepção, existem eventos simultâneos. Além disso, vemos também outros observadores cujo campo invade o nosso, imaginamos ainda outros cujo campo invade o dos anteriores, é assim que chegamos a estender nossa ideia do simultâneo a eventos tão distantes quanto quisermos um do outro e que não estejam sob o mesmo observador.. *Assim, há um único tempo para todos, um único tempo universal. Essa certeza não é minada, é mesmo implícita, pelos cálculos do físico.* (Merleau-Ponty, 1955, trad. livre)

Contudo, hoje lidamos com a relatividade do tempo como um dado científico já consolidado, válido até que se prove o contrário. O tempo não passa igual, de forma absoluta e universal: ele depende do espaço. Nossa posição no espaço pode influenciar a sequência de acontecimentos, e nossa velocidade pode afetar a forma como o tempo passa para nós. Nossa apreensão imediata do tempo, então, não nos dá um panorama preciso de como ele de fato funcionaria. Com a filosofia de Bachelard, podemos lidar com esse problema sem tanto pessimismo.

Ao comentar sobre a filosofia bachelardiana do tempo, Machado (2020) enfatiza a importância dos avanços da Teoria da Relatividade:

A relatividade do tempo invalidou a simultaneidade de dois acontecimentos localizados em pontos diferentes do espaço. A partir dela Bachelard acreditou poder amparar uma compreensão indireta do tempo justapondo no eixo espaço-tempo físico uma superposição dos instantes distintos que separam duas realidades diferentemente localizáveis, como por exemplo, o instante intelectual e um instante psicológico de um mesmo indivíduo. (p. 135)

A apreensão da temporalidade, então, dependeria de nossa capacidade de *hesitarmos* diante da percepção imediata do tempo sensorial, contínuo e uniforme. “Em Bachelard, portanto, o

tempo é da ordem do racional, já que a intuição primeira cria mais obstáculos sensualistas que conhecimento a respeito” (ibid., p. 137). Segundo Schöpke (2020), “Bachelard rejeita, na verdade, qualquer sensualismo psicológico do tempo, arrastando a questão para um racionalismo que vai pensar a ordenação dos instantes vividos por uma consciência dialética. O próprio tempo é, por fim, pensado como nada mais do que a *sucessão de instantes descontínuos*” (p. 9).

Para entendermos o sentido bachelardiano de *instante*, precisamos nos debruçar sobre suas reflexões contidas em *Intuição do instante* (1932). O título já desvela a polêmica que o autor propõe: para o pensamento bergsonista, é através da intuição que captamos o fluxo contínuo de nossa duração; enquanto, para Bachelard, o que nossa intuição capta de mais imediato são os seus instantes solitários, isolados entre si pelo vazio. Intuitivamente, captamos que nossa atenção não dura continuamente, por exemplo. Percebemos que o que liga os instantes não é o simples passar do tempo, mas o nosso *esforço* psíquico de atribuir um significado, uma narrativa fundada sobre a descontinuidade do tempo. A experiência de nossa própria subjetividade, também, é composta por lacunas – poderíamos, por exemplo, chamar a isso de *inconsciente*.

Não há tempo sem acontecimentos, não há um tempo vazio e infinito, no qual o espaço deve se adequar. Somente há tempo com seu espaço correspondente, o qual converge no instante como elemento-chave da relação entre ambos. Portanto, o instante torna-se, para Bachelard, o centro de sua fenomenologia temporal. (Voigt, 2013, p. 191)

Na obra em questão, vemos o filósofo se inspirar na obra *Siloë*, de Roupnel – um amigo seu, que era historiador ruralista –, que versa sobre a questão da *solidão do instante*. Pelas descrições de Bachelard, podemos notar que Roupnel era um estudioso do *ethos*:

Diante desse campo humanizado [da Borgonha], o Sr. Gaston Roupnel nos fez compreender o lento ajustamento das coisas e dos tempos, a ação do espaço sobre o tempo e a reação do tempo sobre o espaço. A planície lavrada pinta para nós figuras de duração tão claramente quanto figuras de espaço; mostra-nos o ritmo dos esforços humanos (Bachelard, 1950, p. 10, trad. livre)

No início de *Intuição do instante*, Bachelard afirma:

A ideia metafísica decisiva do livro do Sr. Roupnel é esta: o tempo só tem uma realidade, a do Instante. Em outras palavras, *o tempo é uma realidade confinada ao instante e suspensa entre dois nada*s. O tempo sem dúvida poderá renascer, mas primeiro terá que morrer. Ele não

poderá transportar seu ser de um momento para outro para torná-lo uma duração. O momento já é solitário... (Bachelard, 1932, p. 12, trad. livre, grifo nosso)

O que Roupnel propõe também é uma ontologia temporal descontínua, na medida em que a realidade do tempo se encontra nos *instantes* solitários, isolados entre dois nada. Bachelard propõe, pautado nas teses deste autor, que o que nós realmente percebemos de forma intuitiva, imediata, é a nossa pertença ao instante.

Vejam os o que diz o próprio Roupnel (1927):

Nossos atos de atenção são episódios sensoriais extraídos dessa continuidade chamada duração. Mas a teia contínua, onde nosso espírito borda desenhos descontínuos de atos, é apenas a construção laboriosa e factícia de nossa mente. Nada nos autoriza a afirmar a duração. Tudo em nós contradiz seu significado e arruína sua lógica. (p. 109 apud Bachelard, p. 18)

Em Siloë, vê-se uma conciliação entre a biologia e a mecânica ondulatória: na primeira seção, *Bios*, Roupnel defende uma visão de que a natureza está sempre recomeçando (Rocha, 2019, p. 37). Segundo Rocha, em Siloë “Roupnel joga o tempo todo com esses aspectos entre macro e micro, mundos internos e externos, tal como Bachelard empreende na dialética do interior e exterior de *A poética do espaço*” (ibid, p. 40).

O autor afirma, então, que o tempo é absolutamente descontínuo e que o instante seria a unidade daquilo que podemos apreender como duração (Bachelard, 1932, p. 31). Enquanto a temporalidade de Bergson parecia ser constituída de um passado que se desdobra sobre o presente¹⁸, a duração como um fluxo contínuo que nos remete imediatamente à memória, Bachelard pensa na realidade do tempo como sendo apenas o presente: “A duração não tem força direta; o tempo real só existe realmente através do instante isolado, está inteiramente no atual, no ato, no presente” (ibid, p. 43, trad. livre). Por outro lado, ele admite a possibilidade do ser ter, também, desdobramentos para além do presente imediato: “o ser é um lugar de ressonância dos ritmos dos instantes e, como tal, pode-se dizer que tem um passado como se diz que um eco tem voz” (idem, trad. livre).

A duração do ser, para Bachelard, está muito mais próxima do movimento ondulatório do que da linha reta. O que liga os instantes do ser é o ritmo, a oscilação de seus movimentos:

Poderíamos talvez nos expressar muito bem dizendo que um indivíduo tomado na soma de suas qualidades e seu futuro corresponde a uma harmonia de ritmos temporais. Com efeito, é através do ritmo que melhor compreenderemos esta continuidade do descontínuo que devemos

¹⁸ “Ele [Bergson] reservou uma solidariedade entre o passado e o futuro, uma viscosidade da duração, o que significa que o passado continua sendo a substância do presente, ou, em outras palavras, que o momento presente nunca é outra coisa senão o fenômeno do passado” (Bachelard, 1950, p. 15, trad. livre)

agora estabelecer para *ligar os picos do ser e desenhar a sua unidade*. (Bachelard, 1932, p. 54, trad. livre, grifo nosso)

Vemos, aí, a proposta bachelardiana de uma ética pautada na *harmonia* temporal – existimos na medida em que conciliamos diferentes ritmos. A existência ritmada, então, pode dar continuidade aos instantes descontínuos, na medida em que comporta em seu movimento o nada que naturalmente se avizinha ao instante. Experimentamos a passagem do tempo de forma oscilatória – não mantemos a atenção plena a absolutamente todos os segundos de nossa vida. “De fato, como pessoalmente não poderíamos fixar nossa atenção por muito tempo nesse nada ideal representado pelo ego despojado, devemos ter sido tentados a quebrar a duração no ritmo de nossos atos de atenção” (Bachelard, 1932, p. 29, trad. livre).

Vemos na *Intuição do instante* uma obra eminentemente ética: em suas teorizações sobre o ritmo, Bachelard (1932) o relaciona diversas vezes com a ideia de *hábito*: “Um hábito particular é um ritmo sustentado, onde todos os atos se repetem, igualando com bastante exatidão seu valor de novidade, mas sem nunca perder esse caráter dominante de novidade” (p. 55, trad. livre). Mais adiante, também afirma: “Dado que os *hábitos-ritmos*, que compõem a vida do espírito como a vida da matéria, se desenrolam em múltiplos e diferentes registros, tem-se a impressão de que sempre se pode encontrar, abaixo de um hábito efêmero, um hábito mais estável” (ibid., p. 56, trad. livre grifo nosso).

Um estudo dos ritmos, então, nos possibilita investigar as especificidades temporais de cada fenômeno: “Portanto, se nos colocarmos diante da enorme riqueza de escolhas oferecidas pelos instantes descontínuos amarrados pelos hábitos, veremos que podemos falar de cronotropismos que correspondem aos diversos ritmos que constituem o ser vivo” (Bachelard, 1932, p. 58, trad. livre). Poderíamos dizer que o presente trabalho, então, é um estudo das influências socioambientais no cronotropismo conjugal. Os hábitos que fazem um casal durar com saúde são sustentáveis num contexto acelerado?

Por se tratar de uma ontologia temporal descontínua, vemos como a efemeridade do instante nos coloca inevitavelmente diante do dinamismo contido nos próprios ritmos da vida: “Mas as ocasiões nem sempre são as mesmas, nem todas as repetições são sincronizadas e nem todos os momentos são usados e conectados pelos mesmos ritmos” (Bachelard, 1932, p. 64, trad. livre). A *novidade radical* que o instante representa nos abre para a dimensão dinâmica, fluida, dos ritmos. A adaptação, então, pode ser pensada como um esforço de *sincronização*, um ajuste rítmico a uma nova configuração temporal: “Se tivéssemos a sabedoria de escutar dentro de nós a harmonia do possível, reconheceríamos que os mil ritmos dos instantes trazem em nós realidades tão exatamente complementares que devemos

compreender o caráter racional último das dores e alegrias colocadas na fonte de ser” (ibid., p. 73, trad. livre).

Em suma, a ética que Bachelard propõe com sua obra é a do coração: ritmando a experiência, podemos suportar a tensão dos contrários que se apresenta no instante (sincrônico, poderíamos dizer), dando continuidade psiquicamente (imaginalmente) aos instantes descontínuos (sem ligação causal) de nossas interações com o ambiente. “É realmente o coração humano que é o maior poder de coerência para ideias contrárias” (Bachelard, 1932, p. 77). É nesse sentido que Rocha (2019) afirma:

Roupenel parece realizar um salto, por meio da ideia do instante, da ciência biológica para um panenteísmo fundamentado no amor. Contudo, tal salto não é uma fuga da fundamentação, mas sim uma justificativa de que a energia superior da natureza é o amor e é por meio dessa força que a luz e a consciência dão sentido a um mundo inacabado e que recomeça eternamente (p. 39)

Vale notar, também, que Bachelard tece algumas considerações sobre o amor – que não necessariamente é sinônimo de conjugalidade, mas que também vale para esta. Ressaltamos a seguinte: “Quando um amor perdeu seu mistério ao perder seu futuro, quando o destino, fechando brutalmente o livro, interrompeu a leitura, reconhece-se na memória, sob as variações do arrependimento, o tema tão claro, tão simples, tão geral do sofrimento humano” (Bachelard, 1932, p. 71, trad. livre). O sofrimento humano, então, poderia acontecer em decorrência da perda do futuro de um amor; a *presença* do amor, então, poderia ser lida de forma rítmica como uma *presença de futuro*, como uma esperança que se projeta, em ritmo, nas interações amorosas. Há, aí, uma diferença fundamental com a máxima totalizante *viveram felizes para sempre*: essa esperança carrega, em si, um mistério, um não-saber.

Um casal, então, não dura enquanto *continua* junto, mas somente quando consegue estabelecer um ritmo em sua interação que ressoa para um futuro possível – mas incerto. Não se trata de uma duração passiva ou linear – dois casais juntos há cinco anos não construirão da mesma forma sua relação –, mas ao contrário, uma duração ativa que depende da *oscilação* na dinâmica da interação. A conjugalidade, quando analisada por esse prisma temporal, comporta dentro de si as contradições, os obstáculos, que também constituem seu andamento. Dessa forma, podemos dizer que *dura* o casal que, em seu ritmo, se aproxima e se afasta, se junta e se separa – e não o casal que está junto há uma determinada quantidade de tempo.

Prossigamos, pois, à segunda obra de Bachelard sobre o tempo. Em *A dialética da duração* (Bachelard, 1950), publicada inicialmente quatro anos após a obra anterior, o autor

dá prosseguimento à construção de sua ontologia temporal, amarrando suas reflexões com considerações metodológicas para o cultivo de uma vida saudável que tenha em mente os ritmos que a compõem. Podemos dizer, mais uma vez, que se trata de uma reflexão ética, pautada por princípios rítmicos (ou, mais precisamente, *ritmanalíticos*): o pensador francês está interessado em consolidar as bases epistemológicas para uma ontologia temporal que comporte a negatividade como elemento fundamental da passagem do tempo – uma verdadeira “propedêutica a uma filosofia do repouso” (p. 7, trad. livre).

Percebemos no título desta obra, também, o reforço de sua campanha polêmica a favor de um não-bergsonismo. Chimisso (2000) tenta explicar os motivos que levam Bachelard a se opor frontalmente a Bergson para construir sua própria teoria do tempo: “Uma razão é inerente à visão do próprio Bachelard de que o avanço do conhecimento ocorre dialeticamente. Uma nova doutrina, ou uma nova teoria científica, não pode ser formulada sem uma discussão polêmica com uma doutrina existente e concorrente” (p. 19, trad. livre). O fazer científico do autor é, também, rítmico.

Ele defende durante toda sua obra que o funcionamento da vida – e do psiquismo, em específico – não segue uma linearidade, e que toda função precisa, em determinado momento, deixar de funcionar. Num de seus comentários sobre a obra bachelardiana, Machado (2020) afirma: “O problema da vida é colocado, portanto, em estrita relação com uma investigação dos ritmos que a tornam vibrada, ou seja, pensa-se numa reelaboração do problema do tempo via uma metafísica do instante que compactua-se com a ideia de uma terapêutica da duração vital” (p. 128).

Essa é uma obra, portanto, que se faz mais atual que nunca, se pensarmos no panorama sociocultural que a Modernidade nos fornece: o modo de vida acelerado, calcado nas lógicas de competitividade e crescimento constante, supõe uma temporalidade linear, como podemos observar, por exemplo, na máxima “trabalhe enquanto eles descansam”. Sabemos que tal imperativo nos aproxima mais do *burnout* do que do enriquecimento. Nas palavras de Bachelard (1950), “Compreenderemos ainda melhor [o tempo] quando tivermos meditado sobre este corolário, de singular significado, afirmado pelo Sr. Dupréel: ‘*Não há crescimento senão por intercalação*’” (p. 87, trad. livre). Essa apreensão oscilatória do crescimento tem muita afinidade com as proposições de Jung sobre a progressão e regressão da libido. Reforçamos, então, que a investigação através de uma ontologia temporal descontínua e relacional tem também uma conotação ideológica: através dela, nos posicionamos frontalmente contra a lógica de crescimento constante, motor do modo de vida acelerado, que engendra um *ethos* impróprio para a promoção de saúde.

Destarte, o autor inicia sua obra pormenorizando suas críticas a Bergson. Em suma, a temporalidade para Bachelard, como vimos em sua obra anterior, é composta por instantes descontínuos; a passagem do tempo, sua duração, seria então composta por lacunas, por vazios de inação que antecedem e sucedem toda ação: “Para o Sr. Bergson, não há hesitação, nem jogo, nem interrupção, na alternativa de conhecimento íntimo e conhecimento externo. Eu ajo ou penso; sou uma coisa ou um filósofo. E através desta mesma contradição, sou contínuo” (Bachelard, 1950, p. 17, trad. livre). Para ele, a plenitude contida no continuísmo bergsonista não suporta contradições: “(...) o ser, o movimento, o espaço, a duração, não podem acomodar lacunas; eles não podem ser negados pelo nada, pelo descanso, pelo ponto, pelo instante; ou pelo menos essas negações estão condenadas a permanecer indiretas e verbais, superficiais e efêmeras” (ibid., p. 19, trad. livre).

Bachelard (1950) busca dialetizar a noção de duração, propondo um funcionamento rítmico que comporte as oscilações entre ser e não-ser: “Veremos que existe uma heterogeneidade fundamental no próprio cerne da duração vivida, ativa, criativa, e que, para conhecer ou usar bem o tempo, é preciso ativar o ritmo da criação e destruição, do trabalho e descanso. Só a preguiça é homogênea; só se pode manter reconquistando; só podemos manter retomando” (p. 20, trad. livre). A continuidade, em Bachelard, só pode se estabelecer através da amarração dos instantes descontínuos; dura aquilo que se transforma: “Nós não pensamos com as nossas primeiras impressões, não amamos com nossa sensibilidade original, nem desejamos com nossa vontade inicial e substantiva” (ibid., p. 25, trad. livre). Nas palavras de Faria (2009), “Dura aquilo que recomeça; somente perdura o que se retoma” (p. 5).

A duração sobre a qual nossa existência é fundada, então, é entendida pelo autor como um ato de criação psicológica: “(...) o que é deve psicologicamente *vir a ser*” (Bachelard, 1950, p. 27, trad. livre). Como os instantes são descontínuos entre si, nossa existência está marcada por lacunas que precisam, em alguma medida, serem superadas para que possamos nos tornar aquilo que pensamos inicialmente que somos: “Assim que uma ação é desejada, (...) ela não pode fluir com continuidade. Ela é precedida pela hesitação, é esperada, diferida, provocada, tantas nuances que comprovam seu isolamento e seu aparecimento em uma ondulação dialética” (ibid., p. 30, trad. livre).

O tempo de nossos processos psíquicos não é uniforme, homogêneo. Todas as funções deixam, eventualmente, de funcionar – ou, no mínimo, mudam seu passo: “A simples desaceleração já é sinal de uma descontinuidade! (...) Uma função não pode ser permanente; deve ser seguida por um período de não funcionamento, pois a energia diminui assim que é gasta” (Bachelard, 1950, pp. 33s, trad. livre). Mais adiante, Bachelard afirma: “Assim, num

nível particular, no nível de uma função particular, sem dúvida, é a dialética, e não a continuidade, que é o esquema fundamental” (ibid., p. 38, trad. livre). Dialetriz o funcionamento psíquico, para o autor, significa temporalizá-lo: um tempo ondulatório, cujo sentido precisa ser construído de forma ritmada, compondo assim os instantes descontínuos numa duração artificial.

A flutuação entre o instante e o nada comporia o ritmo da existência: de forma prática, se pensarmos numa função vital, como a respiração ou a pulsação cardíaca, veremos como entre cada ação há um repouso, uma não-ação. “A experiência íntima do nada comprova o ritmo radicalmente sincopado do tempo, a interação complementar do ser e do devir, a estrutura fugata que caracteriza o fluxo irregular da temporalidade” (Faria, 2009 p. 5).

Bachelard traz à baila as reflexões de Janet – que também foi um crítico do continuísmo de Bergson – para reforçar sua tese:

Adotando o ponto de vista do Sr. Pierre Janet, percebe-se rapidamente que a memória não pode ser ensinada sem um suporte dialético no presente; o passado só pode ser revivido ligando-o a um tema afetivo necessariamente presente. Em outras palavras, para ter a impressão de que duramos (...) temos que situar nossas lembranças, como acontecimentos reais, num ambiente de esperança ou ansiedade, numa ondulação dialética (Bachelard, 1950, pp. 41s, trad. livre)

Teríamos, então, uma capacidade limitada de reter informações em nosso psiquismo – apenas algumas marcas permaneceriam, de fato, como memória. Não retemos em nossa memória o tempo de forma absoluta: guardamos episódios, *instantes*, numa estrutura *racional* que forma nossa noção de duração: “A continuação não é natural ao nível do reflexo. É o cérebro que, ao fornecer razões, associa um desdobramento contínuo” (ibid., p. 47, trad. livre). A duração, então, pode ser entendida como um *comportamento* (ibid., p. 48), uma criação psíquica que amarra a descontinuidade dos instantes, *sempre no presente*. Nesse sentido, a memória seria, para Janet – argumento que ressoa em Bachelard – uma *ação deferida*, o que estabelece uma ponte com o que apresentamos anteriormente acerca da temporalidade em Freud: lembramos na medida em que reagimos afetivamente a um passado que se atualiza em nossa narrativa presente.

Bachelard defende a importância de nos ocuparmos mais em relação à sucessão dos acontecimentos do que ao comprimento temporâneo de suas durações. O comprimento do tempo, inclusive, não nos forneceria um dado adequado para entendermos o valor de significado do acontecimento: “Existe até uma relação inversa entre a duração psicológica do tempo e sua plenitude. Quanto mais pleno é o tempo, mais curto ele parece. (...) Na verdade,

só encontramos comprimento no tempo quando o achamos longo demais.” (Bachelard, 1950, pp. 45s, trad. livre).

Nessa ontologia temporal, os começos possuem uma posição privilegiada: “o que faz a locomotiva funcionar é o apito do chefe da estação”, diz o autor (Bachelard, 1950, p. 50, trad. livre) – em outras palavras, toda duração é iniciada por um *ato*, e a continuidade do ato original dependerá de novos atos, novos instantes, que de forma reiterada se ligam ao instante original: “A duração é o complexo de múltiplas ordenações que se asseguram umas às outras. Se fingirmos viver em um domínio único e homogêneo, perceberemos que o tempo não pode mais funcionar. No máximo, ele pula” (ibid., p. 57, trad. livre). O estudo dos ritmos, então, demandaria um olhar para a multiplicidade temporal desses eventos: “Também deve ser notado que a maioria dos fenômenos explicados pela frequência são explicados por frequências bastante numerosas” (ibid., p. 70, trad. livre)

Para o autor, a racionalização causalista produziria como efeito um esvaziamento da temporalidade dos eventos (Bachelard, 1950, pp. 59s, trad. livre). A causalidade produziria uma síntese excludente, que simplificaria a complexidade do fenômeno: a luz, por exemplo, pode ser tratada como onda *ou* como partícula, a depender do método que o observador utilizadr para observá-la; contudo, Bachelard afirma, “não é evidente que a vibração do raio [de luz] é ao mesmo tempo luz e calor?” (ibid., p. 62, trad. livre). A vibração, fenômeno rítmico, comporta a simultaneidade temporal de eventos descontínuos.

A percepção da realidade, para o filósofo, é descontínua. Não existe permanência no tempo, a vida no tempo é mudança, constante vibração. O pensamento pode formular, posteriormente, a duração a partir dos recortes que a percepção nos dá, com uma certa periodicidade:

Nosso conhecimento usual dos fenômenos temporais é produzido por uma estroboscopia inconsciente e preguiçosa. A duração é o aspecto estroboscópico de uma mudança geral; é um afastamento entre elementos fluentes e elementos estáveis. Acreditar na permanência das coisas é sempre abrir os olhos para a mesma fase de seu ritmo (Bachelard, 1950, p. 70, trad. livre)

Essa é uma reflexão interessante para a vida conjugal. A eternidade, sonho tão presente no imaginário conjugal da Modernidade ocidental, é buscada, frequentemente, através de esforços de *permanência* – para continuarmos juntos para sempre, precisamos *continuar como estamos*. Vemos, com Bachelard, o tamanho do desastre temporal que essa configuração desenha em seu horizonte.

O filósofo propõe que olhemos para a forma como configuramos nossos movimentos, nossas ações no tempo. Toda ação seria composta por um complexo de atos (Bachelard, 1950, p. 74). A ação, que dura no tempo, é constituída por uma sucessão ordenada de atos, imaginados durante o repouso que antecede o instante do ato:

A psicologia de uma ação composta não pode, de fato, ser ensinada sem primeiro determinar a ordem e a importância dinâmica dos momentos decisivos. A execução virá mais ou menos rapidamente. A ordem, portanto, domina a duração. A ordem realmente dá a álgebra da ação: a figura segue dela. (ibid., p. 77, trad. livre)

A ordenação, para Bachelard (1950), é a objetividade do tempo, e não o comprimento de sua duração: “É justamente tomando consciência da ordem dos atos iniciais que se alcança o autodomínio em uma ação complicada e difícil” (p. 78, trad. livre). Por isso, o autor afirma que a duração é, antes de tudo, tempo *pensado*: há uma precedência do pensamento, do planejamento de nossos atos, antes de experimentarmos ritmicamente essas ações: “o tempo pensado é o tempo vivido em seu estado nascente (...). Pensar no tempo é enquadrar a vida” (ibid., p. 83, trad. livre). O aprendizado, então, estaria associado a essa sedimentação descontínua do que se aprende através de um esforço do pensamento de reconstrução rítmica de uma coerência interna: “É claramente visível aqui que a ordem não é registrada pura e simplesmente, mas que é reconstruída com uma fidelidade raciocinada, desejada, sustentada por razões de coerência próprias do aprendiz” (ibid., p. 86, trad. livre); Bachelard conclui: “Somente essa atividade coesa pode se renovar e constituir uma realidade temporal definida” (ibid., p. 88, trad. livre).

Esse trabalho de construção de uma coesão temporal, que poderíamos chamar de duração, consiste, portanto, num complexo alinhamento entre diferentes temporalidades – uma composição de diferentes frequências, como mencionamos anteriormente: “o tempo tem várias dimensões; o tempo tem uma espessura. Parece contínuo apenas sob uma certa espessura, graças à sobreposição de vários tempos independentes. Reciprocamente, qualquer psicologia temporal unificada é necessariamente lacunar, necessariamente dialética” (Bachelard, 1950, p. 94, trad. livre).

Essa *sobreposição temporal*, da qual fala o filósofo, não é uma sincronia apriorística, um dado natural – o tempo pensado e o tempo vivido coexistem, e podem se dessincronizar. Bachelard traz um exemplo interessantíssimo de sua própria vida íntima: compartilha um sonho no qual tratava de assuntos financeiros com o antigo proprietário de sua casa. Conforme ele começa a expor suas preocupações, sem que ele perceba, a figura que estava à sua frente transforma-se, torna-se outra pessoa. Sua tomada de consciência vem ao fim de sua

fala, o que provoca nele um constrangimento, pois estava expondo um assunto inapropriado para aquela nova pessoa.

É preciso mais para reconhecemos que o tempo verbal e o tempo visual simplesmente se sobrepõem e que são, no sonho, independentes? O tempo visual corre mais rápido, daí uma descompasso [décrochement]. Se eu tivesse me livrado de minhas preocupações financeiras, se eu tivesse conseguido acelerar minha fala, teria mantido total sincronia com o desenrolar visual. (Bachelard, 1950, p. 98, trad. livre).

Se, para Bergson, a sucessão temporal não é uma justaposição, para Bachelard, ao contrário, o tempo se sucede na medida em que se sobrepõe. Pensar a temporalidade dialeticamente, então, não significa apenas pensar em *uma* linha do tempo que se comporta de forma ondulatória, mas uma formação complexa composta por múltiplas temporalidades diferentes, que se influenciam reciprocamente a todo instante: “Os tempos sobrepostos podem ser consolidados por comportamentos específicos nos quais diferentes processos sensíveis podem ser envolvidos” (Bachelard, 1950, p. 108, trad. livre).

A coerência temporal que buscamos construir na duração de nossas ações, de nossa experiência, ocorre quando oscilamos nossa existência no tempo: “as ligações dos instantes realmente ativos são sempre realizadas em um plano diferente daquele onde a ação é realizada” (Bachelard, 1950., p. 112, trad. livre), ou seja, nossa duração não corresponde *ipsis literis* ao nosso tempo vivido – ela é uma *metáfora* (uma produção psíquica, portanto) da temporalidade. O autor ilustra o funcionamento da temporalidade com a experiência musical – paralelo que muito nos interessa, na medida em que nossa investigação também se debruçou sobre canções: “A ação musical é descontínua; é a nossa ressonância sentimental que lhe dá continuidade” (ibid., p. 116, trad. livre). Bachelard associa a duração psíquica à *ressonância sentimental*: a dimensão afetiva seria uma liga que une diferentes sobreposições temporais, como no caso da música, em que experimentamos *uma* música através da concatenação entre diferentes instrumentos, notas etc.: “Em suma, a impressão de plenitude e continuidade que a música nos deixa deve-se à confusão dos sentimentos que ela evoca” (idem, trad. livre). Dessa forma, o autor reitera: “Assim, é sempre a mesma conclusão: um processo homogêneo nunca é evolutivo. Só uma pluralidade pode durar, pode evoluir, pode tornar-se” (ibid., p. 122, trad. livre).

Sintetizando o que vimos até aqui, o que aprendemos com Bachelard se soma aos conhecimentos apresentados nas subseções anteriores: a temporalidade que constitui o funcionamento da vida como um todo, e do psiquismo, em específico, pode ser melhor

apreendida quando lidamos com uma ontologia temporal pautada na *descontinuidade* (dos instantes), e não em seu fluxo aparentemente constante e uniforme. O ritmo, então, se mostra um conceito fundamental para apreendermos o dinamismo da psique: entre picos e vales, ação e repouso, função e não-função, buscamos tecer a concatenação desses instantes num movimento oscilatório. Essa tecitura, podemos chamar de um *processo criativo*, isto é, um trabalho psíquico. Não é um dado natural, mas nossa forma de lidar com a heterogeneidade sincopada de nossas experiências, dando uma amarração dialética. A duração, quando dialetizada, só pode ser *feita* contínua através da descontinuidade¹⁹.

A dialética bachelardiana desvela a descontinuidade entre o pensamento e a ação, de modo que o ritmo da existência consistiria na sobreposição desses diferentes tempos descontínuos. A duração não é um dado *a priori* de nossa experiência – ao contrário, emerge *a posteriori*, na medida em que *agimos* no tempo, retomamos de forma inédita o movimento realizado em instantes que já cessaram de existir, na esperança de uma coerência, um sincronismo. Se a experiência subjetiva do tempo já se mostra assim tão complexa e profunda, podemos imaginar o tamanho da dificuldade quando há uma interação entre diferentes sujeitos, com suas especificidades temporais...

A ritmanálise, retomada por Bachelard²⁰ de Pinheiro dos Santos, pode ser entendida como uma síntese metodológica de sua ontologia temporal, uma tentativa de atingir esse sincronismo dos diferentes ritmos sobrepostos. Segundo Faria (2009), “o método ritmanalítico condiz com a dinâmica de formação e deformação incessantes das imagens e corresponde à essencial ambivalência do homem” (p. 2). Somos constantemente atravessados pelo funcionamento oscilatório dos processos de vida; esse método, então, consistiria numa forma apropriada de captarmos a temporalidade de nossa existência e de nossas interações com o mundo ao ter como norte a noção de que *vida é matéria vibrante*: “Podemos, portanto, dizer que a energia vibratória é a energia da existência” (Bachelard, 1950, p. 129, trad. livre).

A ritmanálise que Bachelard propõe pode ser entendida como uma terapêutica dos diferentes ritmos de vida²¹; a construção e manutenção da saúde, então, poderia ser associada à sincronização com ritmos saudáveis:

¹⁹ Isso nos permite retomar a noção de *ethos* apresentada no capítulo anterior: o modo de relação (como que) moldado pela interinfluência entre um lugar e a vida de seus habitantes pode ser entendido como um *modo de sincronização*. É na medida em que estamos “continuamente” (frequentemente) nos *ressincronizando* que construímos essa continuidade ética com o ambiente. Todo novo *instante de moldagem*, por assim dizer, surgiria ritmicamente a partir de uma experiência de descontinuidade ética entre um sujeito e seu ambiente.

²⁰ E posteriormente aprofundado por Lebfèvre (2021).

²¹ Gostaríamos de tecer as evidentes similitudes entre a ritmanálise o campo da Cronobiologia, mas por motivos temporâneos pouparemos essa discussão para um momento mais oportuno.

Portanto, é de ritmo em ritmo e não de coisa em coisa que devemos apreciar as ações terapêuticas. De quais vibrações normalmente precisamos? Esta é a questão verdadeiramente vital. Quais são as vibrações que se extinguem ou se excitam? Quais são as vibrações para reviver ou moderar? Esta é a questão terapêutica. (Bachelard, 1950, pp. 133s, trad. livre).

Noutras palavras, podemos dizer que o método ritmanalítico propõe uma ética, um modo de vida, pautado pelo paradigma da *ressonância*: “A vida, em suas sucessões, é feita de tempos bem ordenados; é feito, verticalmente, de momentos sobrepostos ricamente orquestrados; liga-se a si, horizontalmente, pela cadência certa de instantes sucessivos unificados num papel” (ibid, p. 136, trad. livre).

A ritmanálise se motra uma ferramenta eficaz de *sincronização* de nossos ritmos de vida pautada na fundamental descontinuidade daquilo que vive. O repouso que Bachelard defende não é, portanto, a simples inércia ou inação: repousamos quando nos mantemos em harmonia, quando pensamos numa *estrutura rítmica* (hábitos) que comporta temporalmente a aniquilação e o ressurgimento de tudo o que existe: “atingir uma vida repousante comporta fugir dos ritmos ocasionais fundados sobre um tempo uniforme e regular, a duração é construída por ritmos pensados mais que vividos” (Machado, 2018, p. 32).

Nas palavras de Bachelard (1950),

Devemos, por exemplo, recordar o interesse que uma vida sábia e ponderada encontra ao ser regulada pelo dia, pelo andamento regular das horas? Deveríamos retratar a duração ritmada do homem do campo vivendo em harmonia com as estações, formando a sua terra ao ritmo do seu esforço? (...) O calendário das frutas é o calendário da ritmanálise (p. 143, trad. livre)

Ou seja, a ritmanálise se motra uma ferramenta útil para que possamos nos alinhar a um funcionamento (rítmico) mais saudável para nossa existência e nossas interações com o mundo. A *ressonância* com os ritmos naturais, então, Bachelard chama de *felicidade* (idem).

Sintetizamos essa seção, então, com uma passagem do filósofo que norteará nossa tentativa de aplicar uma ritmanálise à vida conjugal: “Os opostos se unem [*se marient – se casam*] e depois se dissociam para se unir novamente²²” (Bachelard, 1950, p. 141, trad. livre). Para respondermos se há tempo para amar, em nosso *ethos* moderno, precisaremos, então, nos atentar a essa *dança* de união e dissociação, uma manifestação rítmica que pode nos ajudar a elucidar o funcionamento temporal da conjugalidade em nossos dias.

²² Gostaríamos de fazer *ressonância* entre esse trecho e o refrão de *We find love*, de Daniel Caesar: “Nós encontramos o amor, nos levantamos / Então caímos, nós desistimos / Nós encontramos o amor, nos levantamos / Então caímos, nós desistimos” (Caesar, 2017, trad. livre). Os caminhos do amor, entre altos e baixos, encontros e desistências, uniões e separações, se faz de forma cíclica.

Podemos fazer um paralelo dessas reflexões com uma produção valiosíssima do campo da Psicologia Analítica. Como aponta Kast (2014), através da análise de alguns contos de fada, o problema da simbiose nas relações (e, poderíamos acrescentar, do isolamento também) se dá na tentativa de paralisar os ritmos naturais da vida, que nesse caso se dariam na oscilação entre simbiose e individuação. Nas palavras da autora:

Eu tentei descrever o ritmo natural entre a simbiose e a individuação e sugeri que nossos esforços sejam direcionados para a manutenção deste ritmo de tal forma que cada nova fase seja caracterizada por uma maior diferenciação. Por meio desse processo, nós adquirimos um sentimento maior de identidade pessoal e começamos a vivenciar a nossa separação como uma oportunidade de uma aliança verdadeira baseada no relacionamento e no amor (Kast, 2014, p. 123).

Noutro momento, a autora complementa:

Nossos contos também sugerem que a jornada para fora da simbiose prepara o indivíduo para entrar de novo em um relacionamento, de uma forma renovada. Embora o protagonista possa não ter superado todas as tendências simbióticas, ele se torna consciente de um ritmo, percebendo que uma fase de separação e de individuação precisam seguir a uma fase de simbiose (ibid., p. 208).

Para ritmanalisarmos a saúde conjugal, então, não podemos simplesmente entendê-la temporalmente como uma *permanência de alinhamento*, mas como uma *sintonia fina*, um incessante realinhamento rítmico. Um movimento que não pode ser composto apenas por aproximação, mas também, por afastamento: tempo de encontros, mas também de desencontros; de união, mas também de separação; de concordância, mas também de discordância. Na próxima seção, então, exploraremos as influências socioculturais – poderíamos falar agora em termos de *ritmos sociais* – em nossa forma de apreender o tempo. Para que possamos ritmanalisar a vida conjugal, precisaremos, antes, entender quais são os obstáculos que se colocam em nosso *ethos*.

2.2 Aceleração e ressonância: a dimensão social do tempo

Como visto na seção anterior, a passagem do tempo não é simplesmente um fato dado: a temporalidade é lacunar, comporta em si, também, vazios. Experimentamos a existência de forma complexa, somos o resultado de inúmeros ritmos que se sobrepõem em nossa experiência. Se, com essas formulações, pudemos nos aprofundar principalmente no aspecto descontínuo da ontologia temporal que sustenta nossa pesquisa, nessa seção, poderemos nos aprofundar em sua dimensão relacional. As reflexões anteriores sobre a experiência psíquica do tempo se somarão, a seguir, à leitura sociológica feita por Hartmut Rosa de nossa experiência temporal.

Rosa enfatiza, em seus trabalhos, a importância de se investigar a estrutura temporal da sociedade tardo-moderna; para ele, a modernização do mundo, em especial no Ocidente, não pode ser entendida a fundo se não levarmos em conta a maneira como essa época lida com a questão do tempo. A ontologia temporal presente nas teses do autor busca se destacar da temporaneidade da experiência. Ainda que os dias continuem durando 24 horas, sete deles formem uma semana etc., seria um absurdo dizer que um camponês que vivia na Europa do século XII, ou um indígena que vivia o Brasil colonial no século XVI, vivem a passagem do tempo da mesma forma que o Ocidente contemporâneo, em geral²³. A temporalidade, então, também possui uma dimensão social:

(...) a maneira de nosso ser-no-mundo depende em grande parte das estruturas temporais (Zeitstrukturen) da sociedade em que vivemos. A questão de como queremos viver é equivalente à questão de como queremos gastar nosso tempo, mas as qualidades do “nosso” tempo, seus horizontes e estruturas, seu andamento e seu ritmo, não estão (ou apenas em um grau muito limitado) à nossa disposição. As estruturas temporais têm uma natureza coletiva e um caráter social. Eles continuamente confrontam indivíduos atuantes como um fato sólido. (Rosa, 2013, p. xxxviii, trad. livre).

Como experimentamos o tempo na Modernidade? É essa a pergunta inicial do sociólogo. Sua resposta: de forma acelerada. Segundo Rosa, a marca fundamental da modernização é a aceleração dos processos técnicos, sociais e subjetivos. Maia (2017) comenta que, “ao contrário de outros conceitos que procuram caracterizar a modernidade como individualização, racionalização, diferenciação e dominação, a aceleração tem sido, até o momento, negligenciada. As teorias que a colocam em destaque não elaboraram teorias

²³ Rosa enfatiza a existência de *múltiplas modernidades*, já que a experiência temporal também seria geograficamente localizada (cf. p.e. Rosa, 2013, pp. 76s). Ainda que possamos encontrar, fundamentalmente, o aceleracionismo em praticamente todo o globo, mostra-se necessário delimitar melhor as diferenças culturais no processo de aceleração social.

sobre a temporalidade abrangentes e suficientemente explicativas” (p. 122). Acreditamos que as obras de Rosa sanam esse problema, sistematizando de forma muito rigorosa e profunda uma *sociologia do tempo*: suas investigações se debruçam sobre os condicionantes sociais da experiência temporal na Modernidade Tardia.

Vejam, então, o que Rosa entende por Modernidade. Resgatando a tradição das Ciências Sociais, que teria sido fundada justamente sobre questionamentos em relação à Modernidade e o tempo²⁴ (Rosa, 2013, pp. 46-62), o autor enfatiza o caráter *transformativo* da estrutura social moderna, que só seria capaz de se manter estável através da constante transformação, expressa de forma acelerada através de uma ética de *crescimento exponencial*:

A formação social da modernidade é definida estruturalmente pelo fato de ser capaz apenas de estabilização dinâmica, enquanto seu programa cultural visa aumentar sistematicamente a participação no mundo tanto dos indivíduos quanto das culturas. Esses dois elementos são, obviamente, mutuamente determinantes e se reforçam mutuamente²⁵. A estabilização dinâmica significa que as instituições básicas da sociedade (...) são capazes de serem reproduzidas e mantidas apenas em um *modo de escalada*, o que significa que eles são sistemicamente dependentes do crescimento econômico, da aceleração tecnológica e cultural, da ativação política e, de forma correlata, da inovação constante, a fim de estabilizar seu status quo e manter sua estrutura. (...) Para resumir esta percepção em uma única imagem, uma sociedade moderna é caracterizada por um crescimento e dinamização constantes, de que necessita para se manter; sua energia cinética necessariamente aumenta (ibid., p. 432, trad. livre)

A Modernidade, para Rosa, seria sinônimo de aceleração. Contudo, há um paradoxo moderno importante de ser levado em conta: ainda que o progresso nos permita, cada vez mais, executar tarefas em tempos cada vez menores, nosso tempo disponível parece estar cada vez mais escasso:

É por isso que podemos definir a sociedade moderna como uma "sociedade da aceleração", no sentido de que ela se caracteriza por um aumento no ritmo de vida (ou escassez de tempo), apesar de taxas tão impressionantes de aceleração tecnológica. (Rosa, 2016, p. 39, trad. livre)

O autor defende que nós *ainda* estamos vivendo um período moderno, no sentido de sua tese sobre a aceleração social: “a essência da modernidade ou modernização pode ser compreendida como um processo *ainda em curso* de dinamização (ou colocação em movimento cada vez mais rápida) das relações materiais, sociais e mentais” (Rosa, 2019, p.

²⁴ Vale pontuar como as próprias noções de tempo erigidas pela Física moderna, bem como seus desdobramentos ontológicos, também são oriundas de um ambiente acelerado: Einstein, por exemplo, pesquisava formas de *sincronização* entre os relógios de diferentes estações de trem – preocupação que seria obsoleta numa sociedade pré-moderna.

²⁵ A leitura sociológica de Rosa se aproxima em diversos momentos da noção de *ethos* proposta por Ribeiro (2017) e apresentada no capítulo anterior.

564, trad. livre, grifo nosso). Contudo, não poderíamos dizer que a Modernidade de hoje equivale ao mesmo passo aceleratório de séculos atrás: hoje, segundo o autor, viveríamos na *Modernidade Tardia*, diferenciada em função de sua *taxa de aceleração*: “A modernidade tardia (...) começa quando a velocidade da mudança social alcança uma velocidade *intrageneracional* de transformação” (Rosa, 2016, p. 78, trad. livre, grifo nosso). A exponencialização das taxas de transformação social teriam atingido, nas últimas décadas, seu ápice – a sociedade muda significativamente não mais ao longo de algumas gerações, ou entre uma geração e outra; hoje, podemos viver diferentes configurações sociais ao longo do período de uma vida, o que aumentaria drasticamente nossa experiência de incerteza e imprevisibilidade.

Com a noção de *estabilização dinâmica*, o sociólogo estabelece o marcador temporal fundamental da Modernidade, que permitira a distinção entre sociedades modernas e não-modernas, independentemente de sua época. Uma sociedade, então, poderia ser considerada moderna na medida em que seu processo de manutenção segue uma lógica escalar – quando seu *status quo* é mantido através de crescimento, aceleração e inovação (Rosa, 2019, p. 39, trad. livre). A estabilização dinâmica pode ser entendida como o norteador ético da modernidade, se expressando portanto não apenas nas dinâmicas materiais e sociais, mas também na cultura e em nossa subjetividade:

A conversão para um modo de estabilização dinâmica e, portanto, para uma reprodução escalonada da estrutura básica da sociedade pode ser observada não apenas no domínio da ordem socioeconômica material, mas também nas instituições da reprodução simbólica ou cultural e nas vidas cotidianas de indivíduos (ibid., p. 572, trad. livre)

Isso poderia ser observado numa espécie de “compulsão escalonada” (ibid., p. 575, trad. livre), que atravessaria o modo de interação entre as pessoas e o mundo.

Esse aceleracionismo se apresenta para nós, com cada vez mais nitidez, como um elemento nocivo para construção de uma vida boa, norteadas por interações saudáveis entre os sujeitos e seu ambiente. O principal problema do aceleracionismo é que ele não parece comportar a noção de *limite* – se limitamos o crescimento, estaremos fadados à desestabilização, ao caos. Se não continuarmos inovando, acelerando, crescendo, ficaremos para trás. Rosa (2020) afirma: “a perspectiva de aumento [aceleração] passa pouco a pouco de promessa a ameaça” (p. 20, trad. livre).

A aceleração se mostra uma ameaça pois a vida como um todo, e o funcionamento humano em específico são profundamente limitados: não temos energia infinita à nossa disposição, nem todo o tempo do mundo, como cantava Renato Russo:

O problema institucional fundamental da estabilização dinâmica é que a quantidade de energia gasta para mantê-la operativamente cresce de ano para ano. Quanto mais altas as velocidades de processamento, maior o volume da economia e maior a taxa de inovação, mais difícil se torna aumentá-las novamente. (Rosa, 2019, p. 593, trad. livre)

Essa *voracidade* que o aceleracionismo demanda é, em suma, mais uma das manifestações da ética exploratória. Para crescermos cada vez mais, precisaremos crescentemente extrair recursos naturais do planeta; para prosperarmos, precisamos entregar parcelas cada vez maiores de nosso tempo de vida para a *produtividade*: “A estabilização dinâmica significa, portanto, em primeiro lugar, o consumo, a exploração e a devastação parcial do planeta” (Rosa, 2019, p. 594, trad. livre).

A ética moderna, para Rosa, poderia então seria definida por quatro elementos estruturais, dentre os quais, consta a estabilização dinâmica. Os outros três seriam a *acessibilidade*, ou abertura do horizonte de experiências, a *individualização* e a *competitividade*:

Reunindo esses quatro elementos estruturais – o fato cultural da modernidade como uma época de horizontes éticos abertos; o fato da privatização ética, que tornou a tarefa de determinar o propósito de vida de alguém um problema quase insolúvel; o modo de estabilização dinâmica como imperativo estrutural das sociedades modernas; e a competição como seu modo dominante de alocação – a questão de como os seres humanos devem orientar suas vidas agora responde praticamente por si mesma. (Rosa, 2019, p. 39, trad. livre)

Rosa define essa ética como um *modo de agressão* – lidamos com o mundo, os objetos, as relações como *problemas a serem enfrentados*, itens que vamos riscar de nossas listas de afazeres: “Esta normalização e esta naturalização de uma relação agressiva com o mundo constituem, tal é a minha tese, o resultado de uma formação social que se desenvolveu ao longo de três séculos, uma formação que assenta, estruturalmente, no princípio de uma estabilização dinâmica e, culturalmente, na de um aumento contínuo do seu alcance” (Rosa, 2020, p. 19, trad. livre).

Tornar o mundo *disponível* seria o principal objetivo do aceleracionismo: aumentaríamos nosso alcance sobre o mundo, ampliaríamos o horizonte de nossas experiências. Para poder tornar o mundo geograficamente mais disponível, por exemplo, preciso de meios (financeiros, de transporte etc.) para viajar para lugares o mais distante possíveis. Para viajar mais, preciso, em suma, *produzir mais*. A disponibilidade, para Rosa (2020), poderia ser definida em quatro categorias: “tornar o mundo visível, alcançável, controlável e utilizável” (p. 28, trad. livre). O problema, contudo, é que as interações pautadas

pelo princípio da *disponibilização* não podem ser consideradas *ressonantes* (trabalharemos o conceito mais adiante), na medida em que a *indisponibilidade* é uma dimensão fundamental de toda experiência temporal. O mundo, as relações, os objetos etc. não estão *imediatamente* disponíveis para nós: como vimos na seção anterior, as interações *acontecem no tempo* e, portanto, estão sujeitas à descontinuidade temporal e ao movimento oscilatório, rítmico.

O imperativo ético de *tornar disponível* atravessaria, inclusive, as formações conjugais: o casamento enquanto uma instituição jurídica e religiosa é lido pelo autor (Rosa, 2020, p. 91, trad. livre) como uma tentativa de institucionalizar a disponibilidade da parceria conjugal. O surgimento, no outro extremo, de aplicativos de paquera como *Tinder* também seria uma manifestação da ética de disponibilização (ibid., p. 92): seja em termos quantitativos, como o aumento de parcerias conjugais disponíveis, ou em termos qualitativos, como a busca pela *melhor* parceria.

O imperativo da disponibilidade é um problema para a conjugalidade, na medida em que a indisponibilidade se coloca como um componente indissociável da experiência temporal. Dialectizando a duração, nos tornamos disponíveis e depois nos indisponibilizamos; encontramos a disponibilidade do outro e depois com ela nos desencontramos: nada se sustenta eternamente, e toda continuidade é resultado psíquico de uma experiência rítmica da temporalidade. “nas ‘coisas do amor’ a tarefa é duplamente complexa, porque não só a ‘outra parte’ não está à nossa disposição, mas também a ‘nossa parte’, ou seja, o nosso próprio desejo, também não” (Rosa, 2020, p. 90, trad. livre).

Isso se coloca como um problema para a Modernidade aceleracionista – que também alimenta um forte idealismo, na medida em que vive seu presente projetando para um futuro de maior evolução: em alguma medida, o outro estará sempre indisponível para mim. Poderíamos então pensar numa lógica do descarte conjugal, pautada por uma expectativa aceleracionista de encontrar na próxima situação conjugal uma disponibilidade, um prazer, um alinhamento cada vez maiores. A linearidade escalar dificulta, quiçá impossibilita, a oscilação fundamental entre disponibilidade e indisponibilidade na vida conjugal.

Eis um dos ângulos de nossas reflexões sobre a conjugalidade: interações que buscam *permanecer continuamente (ou até crescentemente) disponíveis* (poderíamos dizer sincronizadas) são pautadas pela ética aceleracionista. Uma conjugalidade saudável, ao contrário, demanda a oscilação rítmica entre disponibilidade e indisponibilidade, o que, decerto, atribui ao amor conjugal certa *lerdeza*, uma lentidão necessária para o processamento da interação.

Prossigamos com as teses sociológicas de Rosa. Até então, expusemos sua definição de uma sociedade moderna, produto de um *ethos* aceleracionista, e de Modernidade Tardia, como um período de exponencialização do ritmo das transformações, elevando o grau de incerteza das experiências a um nível possivelmente catastrófico; vimos como o conceito de estabilização dinâmica sintetiza a relação com o tempo no mundo moderno através da busca incessante por *crescimento*; entendemos a ética moderna como um modo de *alocação de recursos* temporais, caracterizado não apenas pela estabilização dinâmica, mas por outros fatores, dos quais sublinhamos a importância do imperativo da *disponibilidade*. A seguir, exporemos então sua noção de aceleração social e suas consequências no fenômeno de alienação. Por fim, reproduziremos seu conceito de ressonância, que norteia nossas investigações temporais sobre a saúde conjugal.

O autor entende a aceleração social como um conceito que busca dar liga a diferentes manifestações do aceleracionismo nas dinâmicas sociais. Destarte, ressaltamos a indissociabilidade entre *modernização e aceleração*:

(...) a história da modernidade parece ser caracterizada por uma ampla aceleração de todos os tipos de processos tecnológicos, econômicos, sociais e culturais e por uma aceleração do ritmo geral da vida. Em termos de seu impacto estrutural e cultural na sociedade moderna, essa mudança nas estruturas e padrões temporais da modernidade parece ser tão penetrante quanto processos comparáveis de individualização ou racionalização. (Rosa, 2009, p. 78, trad. livre)

O autor busca diferenciar uma noção sociológica de aceleração de uma noção puramente física, focada na velocidade dos processos. A aceleração social, então, poderia ser definida em três dimensões: aceleração técnica (a que mais diretamente corresponderia à noção física), aceleração das mudanças sociais e aceleração do ritmo de vida. Antes de entendermos cada um desses fenômenos, vejamos como Rosa define o termo *aceleração*:

A aceleração pode então ser definida como um *aumento na quantidade por unidade de tempo (ou, logicamente equivalente, como uma redução da quantidade de tempo por quantidade fixa)*. Várias coisas podem servir como quantidade medida: distância percorrida, número total de mensagens comunicadas, quantidade de bens produzidos (categoria 1) ou o número de empregos por tempo de trabalho ou mudança de parceiros íntimos por ano (categoria 2) ou episódios de ação por unidade de tempo (categoria 3) (...) (Rosa, 2013, p. 65, trad. livre, grifo nosso).

Essa *ampla aceleração* dos dinamismos contidos em uma sociedade, contudo, não resumiria o fenômeno da aceleração social: há experiências que vêm se tornando cada vez mais demoradas, a despeito de todo o progresso que socialmente estamos construindo (Rosa, 2009, p. 81) – o trânsito, por exemplo, é uma das melhores sínteses desse paradoxo: carros

cada vez mais velozes e tecnológicos ficam cada vez mais presos no congestionamento das grandes metrópoles. A aceleração social é um fenômeno estrutural que, paradoxalmente, não gera apenas a diminuição do tempo de realização de tarefas: parece, ao contrário, consumir cada vez mais nosso tempo disponível, de modo que nos sentimos com cada vez mais frequência em atraso, sem tempo etc.:

Ora, se assumirmos que o “ritmo de vida” – um conceito reconhecidamente vago – se refere à velocidade e compressão de ações e experiências na vida cotidiana, é difícil ver como ele se relaciona com a aceleração tecnológica. Uma vez que este último descreve a diminuição do tempo necessário para realizar processos e ações cotidianas de produção e reprodução, comunicação e transporte, deveria implicar um aumento do tempo livre, o que, por sua vez, desaceleraria o ritmo de vida. Se for necessário menos tempo, o tempo deve se tornar abundante. Mas se, muito pelo contrário, o tempo se torna cada vez mais escasso, trata-se de um efeito paradoxal que exige uma explicação sociológica (Rosa, 2009, p. 85, trad. livre)

Prossigamos, pois, às três esferas da aceleração social, começando pela aceleração técnica: “A forma mais evidente e conseqüente que a aceleração moderna assume é a aceleração intencional, técnica e, acima de tudo, tecnológica (ou seja, baseada em máquinas) de processos direcionados a objetivos. Exemplos paradigmáticos são os processos de transporte, comunicação e produção (de bens e serviços)” (Rosa, 2013, p. 71, trad. livre). Esses três exemplos configuram verdadeiras *revoluções* em nosso modo de nos relacionarmos com o mundo:

(...) assim como nossa relação com o espaço foi sobretudo transformada pela aceleração dos transportes, nossa relação com os seres humanos foi revolucionada pela aceleração da comunicação e nossa relação com as coisas pela aceleração da (re)produção. Todos os três tipos de aceleração [técnica] contribuíram, portanto, para a transformação de nossa relação com o próprio tempo (ibid., p. 104, trad. livre)

O autor aponta que a aceleração técnica é, sobretudo, engendrada pelos motores econômicos do capitalismo – afinal, a lógica escalar tem finalidades sobretudo financeiras, visa o aumento da lucratividade: “(...) a aceleração social em geral e a aceleração técnica em particular são conseqüências lógicas de um sistema de mercado capitalista competitivo” (Rosa, 2016, p. 42, trad. livre). Noutra obra, o autor afirma:

A fonte mais óbvia de aceleração social nas sociedades ocidentais é, claro, o capitalismo. Dentro de uma economia capitalista, o tempo de trabalho figura como um fator crucial de produção, de modo que economizar tempo é equivalente a obter lucro (relativo), conforme expresso na famosa equação de tempo e dinheiro de Benjamin Franklin. (Rosa, 2009, p. 89, trad. livre)

Essa dimensão técnica da aceleração constituiria a *base material* sobre a qual as transformações sociais e o ritmo de vida poderiam escalar (Rosa, 2013, p. 106).

Essa dimensão da aceleração pode ser observada a partir da Revolução Industrial no século XVIII; a evolução das técnicas e das máquinas marca profundamente o modo de produção de bens materiais, influenciando também as outras dimensões da aceleração social:

A história da aceleração a ser contada aqui descreve o caminho desde a máquina a vapor até a utilização da energia hidráulica e do motor de combustão, passando pela eletricidade e as tecnologias de produção industrial em massa e da linha de montagem, chegando finalmente às microtecnologias da era do computador (Rosa, 2013, p. 73, trad. livre).

O principal efeito da aceleração técnica seria, para o autor, a *compressão do espaço* pelo avanço principalmente nos meios de transporte e comunicação (Rosa, 2013, p. 72). Conseguimos conversar com alguém que está do outro lado do planeta numa velocidade quase que instantânea, *como se* a pessoa estivesse no mesmo cômodo que nós; conseguimos, também, percorrer distâncias cada vez maiores em tempos cada vez mais curtos, o que certamente gera uma nova relação com o espaço, ampliando seu *alcance* para nós, sua disponibilidade.

A segunda dimensão da aceleração social seria a das mudanças sociais. Influenciadas pelas transformações socioambientais provocadas pela aceleração técnica, as dinâmicas sociais também se ajustam para dar conta dessas mudanças. A reorganização do processo de trabalho promovida pelo taylorismo (Rosa, 2013, p. 75) poderia servir de exemplo. A aceleração das transformações sociais pode ser entendida como um *aumento nas taxas de mudança* das dinâmicas que orientam determinada sociedade. Nas palavras do autor, “a aceleração da transformação social relaciona-se com o ritmo da mudança, por um lado, nas práticas e orientações de ação e, por outro, nas estruturas associativas e nos padrões de relacionamento” (ibid., p. 74, trad. livre).

Podemos notar a aceleração de uma sociedade, então, não apenas quando analisamos o progresso de suas técnicas e máquinas, mas também pela forma como essa sociedade em particular se (re)configura com o passar do tempo – em partes, influenciada pelas transformações socioambientais que a aceleração técnica provocou: “Mesmo no que diz respeito ao ritmo da mudança social, deve-se supor que uma escalada quantitativa progressiva pode levar a mudanças qualitativas na constituição da realidade social quando valores limiares críticos são atingidos” (Rosa, 2013, p. 109, trad. livre).

O autor sintetiza essa dimensão da aceleração social resgatando o conceito de *contração do presente* introduzido por Lübbe (apud Rosa, 2013, p. 76). O horizonte de estabilidade que o presente de uma sociedade oferece torna-se cada vez mais curto, limitado:

A aceleração da transformação social pode (...) ser definida como um aumento da taxa de decadência das experiências e expectativas que orientam a ação e como uma contração dos períodos de tempo que determinam o presente das respectivas esferas funcionais, de valor e de ação (idem, trad. livre).

A estabilidade dos valores de uma certa sociedade torna-se cada vez mais frágil no mundo modernizado: as dinâmicas sociais transformam-se, com cada vez mais rapidez, para dar conta dos novos valores que norteiam determinado contexto.

O fenômeno de contração do presente poderia ser também representado pelo termo *instabilidade*. A aceleração do ritmo das mudanças sociais significa que aquilo que consideramos a configuração atual das relações familiares e de trabalho, por exemplo, se reconfigura com frequência cada vez maior. As *sólidas certezas* são substituídas pela *liquidez* das relações no mundo moderno e globalizado, como dizia Bauman. Rosa (2013) define a “contração do presente como a diminuição geral da duração do tempo durante o qual prevalecem expectativas seguras sobre a estabilidade das circunstâncias da ação” (p. 113, trad. livre).

Quanto mais aceleramos socialmente, mais contraímos o espaço e o presente. Isso gera imediatamente um problema de *dessincronização*: na medida em que nem todos os processos aceleram da mesma forma ou na mesma medida, o aumento heterogêneo do ritmo dificulta a harmonização (ressonante) entre esses diferentes processos. Essa consequência negativa afetaria a forma como configuramos nossas interações com o mundo (Rosa, 2013, p. 114). Quanto mais contingente, instável, se tornam as nossas perspectivas relacionais, mais difícil se tornaria o nosso engajamento com as possibilidades de futuro:

A incapacidade de se engajar em compromissos de longo prazo e de desenvolver um quadro de prioridades resistentes ao tempo e metas de longo prazo frequentemente parece levar a uma reação paradoxal em que a experiência da mudança frenética e do tempo temporalizado dá lugar à percepção de “tempo congelado” sem passado e futuro (significativos) e, conseqüentemente, da inércia deprimente (Rosa, 2009, p. 101, trad. livre).

Paradoxalmente, quanto mais aceleramos, mais experimentamos o sentimento de *inércia* – a metáfora do tempo congelado pode ser ilustrada pela trama inicial da série *Once upon a time* [Era uma vez]: o relógio da cidade de *Storybrooke* está parado, e isso ocorre enquanto seus habitantes não tomam consciência de sua história fantástica. São personagens

de contos de fada, situados no mundo moderno, mas que perderam as raízes de sua identidade e tornaram-se “cidadãos comuns”. Quando a população consegue retomar suas origens, seu passado, suas tradições, o relógio volta a mover-se. O tempo que passa, ilustrado pela série, pode ser lido como a nossa capacidade de dar amarração e estabilidade àquilo que se transforma – incessantemente, diríamos com Bachelard, ou aceleradamente, com Rosa. Essa capacidade parece encontrar-se cada vez mais comprometida na Modernidade Tardia:

Em suma, a reação do indivíduo à aceleração social na modernidade tardia parece resultar em uma nova forma situacional de identidade, na qual o dinamismo da modernidade clássica, caracterizado por um forte senso de direção (percebido como progresso), é substituído por um senso de movimento frenético e sem direção que é na verdade uma forma de inércia. (Rosa, 2009, p. 110, trad. livre)

O passo da mudança social teria, então, aumentado drasticamente nos últimos séculos, de modo que as transformações que antes ocorriam no decorrer de gerações passaram a ocorrer dentro do tempo de uma vida. O autor exemplifica com as mudanças na configuração conjugal da sociedade moderna:

Finalmente, na modernidade tardia, os ciclos familiares exibem uma tendência inequívoca de assumir uma duração de vida infrageracional, da qual as crescentes taxas de divórcio e de novos casamentos, bem como a reorganização ou desintegração dos lares são as evidências mais claras. Hoje, o parceiro de um *período* de vida tende a substituir o parceiro *vitalício*. (...) No entanto, a monogamia vitalícia está sendo substituída cada vez com mais frequência por uma nova forma de “monogamia serial” ou “parceiros românticos por um tempo”. (Rosa, 2013, p. 111, trad. livre)

Ainda que consideremos que isso possa representar um *ganho* social – não temos a *sólida obrigação* de nos mantermos atados a relações que *não mais fazem sentido*, pois assim é o amor: descontínuo, como tudo o que é temporal –, esse funcionamento também pode se mostrar com uma consequência negativa do aceleracionismo. Como visto anteriormente, o imperativo da disponibilidade pode engendrar a lógica do descartar: o que interessaria, então, não seria o fim de algo que deixou de fazer sentido, mas a busca pelo contínuo aprimoramento da vida, através do descarte de parcerias não tão “produtivas”.

Prossigamos, pois, à última esfera da aceleração social, referente ao ritmo de vida. Georg Simmel, um dos pioneiros do pensamento sociológico, teceu algumas análises sobre o tema, em textos que são também resgatados por Rosa. Gostaríamos de introduzir essa problemática com um recorte de suas reflexões:

O fundamento psicológico sobre o qual se eleva o tipo das individualidades da cidade grande é a *intensificação da vida nervosa, que resulta da mudança rápida e ininterrupta de impressões*

interiores e exteriores. O homem é um ser que faz distinções, isto é, sua consciência é estimulada mediante a distinção da impressão atual frente a que lhe precede. (Simmel, 2005, pp. 577s).

O aceleracionismo, para Simmel, poderia ser localizado principalmente nas grandes cidades – minúsculas, em termos populacionais, se comparadas às metrópoles de nossos tempos. O aumento da *frequência de exposição* a estímulos geraria uma *sobrecarga cognitiva*, que produziria uma espécie de inércia definida pelo autor como uma atitude *blasée* (ibid, p. 581), indiferente. Sua tese é de que a aceleração do ritmo de vida, provocada pelo progresso da ética capitalista, norteadas por valores financeiros, estaria nos tornando paulatinamente anestesiados – adaptação necessária para que o excesso de afetação que o mundo provoca em nós não provoque (mais) graves consequências.

Retornando às reflexões de Rosa, então, podemos ver como essa descrição, e tantas outras, vêm sendo feitas no campo sociológico para tentar entender as consequências negativas dessas mudanças provocadas pelo aceleracionismo. A aceleração do ritmo de vida, então, seria uma tentativa de comprimir a duração das experiências, já que, num mundo acelerado, as opções disponíveis para nós crescem em velocidade muito maior que nossa capacidade de usufruí-las:

A aceleração do ritmo de vida surge, portanto, como uma solução natural para este problema: se vivermos "no dobro da velocidade", se demorarmos metade do tempo para realizar uma ação, meta ou experiência, podemos dobrar a soma da experiência e, conseqüentemente, "da vida" em nosso período vital. (Rosa, 2016, p. 48, trad. livre).

O ritmo de nossa vida sofre uma enorme influência das acelerações técnica e da mudança social. É nessa esfera que podemos observar com maior nitidez o paradoxo do aceleracionismo, expresso no fenômeno de escassez temporal. Na medida em que buscamos constantemente o progresso, o crescimento, precisaríamos mudar a nossa relação com a duração para conseguir *fazer caber*, temporaneamente, as unidades de ação necessárias para crescentemente progredirmos. O autor marca duas formas de dar esse cabimento, através da compressão dos episódios e da sobreposição (ou *multitasking*):

a aceleração do ritmo de vida pode ser definida como o aumento de episódios de ação e/ou experiência por unidade de tempo como resultado de uma escassez de recursos de tempo. (...) Objetivamente, pelo menos em princípio, a condensação de episódios de ação e/ou experiência pode ser medida por meio de estudos de uso do tempo, enquanto subjetivamente a experiência de estresse, pressão de tempo e tempo corrido são indicadores empiricamente verificáveis para a percepção de escassez de recursos temporais e de passagem acelerada do tempo. *A aceleração do ritmo da vida contém, então, um aumento da velocidade de ação agregada,*

bem como a transformação da experiência do tempo na vida cotidiana. (Rosa, 2013, pp. 121s, trad. livre, grifo nosso)

A escassez temporal, fenômeno de particular interesse à nossa pesquisa – contida na pergunta que nos norteia – é um importante efeito da aceleração social. Como as demandas da vida – principalmente demandas de *produtividade* – parecem também crescer de forma exponencial, isso significa que a forma como configuramos nossos dias, nossas rotinas, acaba sendo influenciada. A *alocação de recursos temporais*, quando norteada por uma ética aceleracionista, busca o aumento, o crescimento. Se entendermos a crise conjugal que buscamos enfrentar com esse trabalho como um problema de *concorrência temporal* entre demandas de produtividade e de improdutividade (dentre as quais estaria inclusa a vida conjugal²⁶), o problema da conjugalidade num ambiente sob influência da aceleração social parece evidente. Detalharemos essa influência no início da próxima seção.

Vemos como essa forma *comprimida* de viver o tempo gera como consequência dificuldades, ou impossibilidades, de sincronização – quanto mais acelerado é um sistema, mais custoso é manter sua sincronia. Essa dessincronização entre o ritmo de vida e os ritmos socioambientais é grave, uma manifestação da individualização moderna e da perda da dimensão imaginal, mítica, da experiência temporal

A consequência da perda [*surrender*] dos ritmos coletivos e das estruturas de tempo é que os processos diários, semanais e anuais não são mais evidentemente pré-estruturados, mas precisam ser repetidamente planejados, negociados e acordados com os parceiros de cooperação novamente. Se nem o nascer e o pôr do sol (como era costume há séculos), nem as sirenes das fábricas e nem mesmo o sinal de desligar e ligar a televisão podem servir como iniciadores rotineiros de levantar e deitar, então cada indivíduo deve planejar e refletir e tomar essas decisões por si mesmo (Rosa, 2013, p. 126, trad. livre)

Em suma, Rosa (2013, pp. 120-150) diferencia três formas de manifestação da aceleração do ritmo de vida. Em primeiro lugar, realizamos tarefas em menor tempo, ou mais tarefas num mesmo período. Sentimo-nos, também, paradoxalmente com menos tempo disponível, ou experimentamos o tempo passar mais depressa. O autor retoma a noção de *perda da experiência*, de Benjamin, para elucidar como o aumento de episódios vivenciados dificulta a consolidação do tempo vivido em memórias – reforçando a tese bachelardiana apresentada anteriormente, que vê na memória não o simples registro de nossa duração integral, mas um trabalho de concatenação que demanda energia psíquica para ser realizado. Nesse sentido, quanto mais episódios, não necessariamente viveremos mais experiências – ao

²⁶ Ainda que, atualmente, cada vez mais casais busquem *monetizar* suas interações, como no caso da indústria pornográfica neoliberal (como *OnlyFans*).

contrário, a sobrecarga episódica acaba se apresentando como um obstáculo para o aprofundamento de nossas vivências:

Benjamin diagnostica uma progressiva perda de experiência (...) na sociedade moderna que resulta da incapacidade dos sujeitos de transformarem a variedade de acontecimentos abruptamente vividos (...) na vida cotidiana (que era paradigmaticamente incorporada para ele como para Simmel na vida metropolitana) em experiência genuína (...). Portanto, quanto menor o período em que o espaço da experiência e o horizonte da expectativa são congruentes (o presente) e quanto maior o número de eventos vividos por unidade de tempo, mais improvável se torna a transformação dos eventos vividos em experiências. (ibid., p. 145).

Em coro com essas questões, Kast (2016) pergunta: “Damos à ‘alma’ o tempo necessário para absorver essas experiências?” (p. 14). O contato com nosso *mundo interior*, com a psique subjetiva, em interface com o *mundo exterior*, experimentamos a existência de forma imaginal e sentimental: “A percepção sensorial não pode ser compreendida sem a força da imaginação, que estabelece um vínculo entre os mundos interior e exterior” (ibid, p. 35). A alma precisa de tempo porque as experiências não se sedimentam automaticamente – viver no tempo, segundo o que aqui estamos defendendo, significa então que o psiquismo precisa *gastar energia* – e investir nossa libido significa, em alguma medida, *imaginar*. A autora, ressoando reflexões de Rosa, indaga: “Será que tudo o que importa é apenas a competição, o sucesso – o ‘mais’, o ‘mais rápido’, para não perder o contato com os outros? Será que não podemos mais nos dar ao luxo de desenvolver fantasias, imaginações, visões que não servem ao sucesso?” (ibid., p. 67).

Por fim, temos a terceira manifestação da aceleração do ritmo de vida. Se as mudanças sociais ocorrem num ritmo cada vez mais acelerado, se o tempo de vida parece cada vez mais comprimido por intermináveis listas de afazeres, nosso senso de identidade também sofre transformações. Na Modernidade Clássica, para Rosa, a identidade era percebida de forma estável, em relação às instituições sociais e à história intergeracional. Com a progressão da aceleração, teríamos hoje uma instabilidade identitária muito maior, na medida em que uma das marcas da aceleração social seria a adaptabilidade à dinamização do mundo:

Uma sociedade altamente dinâmica como a da modernidade tardia impõe, portanto, uma dinâmica correspondente nas auto-relações e nos padrões de identidade dos indivíduos, concedendo flexibilidade e disposição para mudar em contraste com a inércia e a continuidade: os sujeitos devem conceber a si mesmos desde o início como abertos, flexíveis e ávidos por mudanças ou correm o risco de sofrer frustrações permanentes quando suas identidades projetadas são ameaçadas de fracasso por um ambiente em rápida mudança. (Rosa, 2013, p. 148, trad. livre)

Conforme precisamos aumentar nossos investimentos energéticos em esforços de sincronização com um mundo cada vez mais rapidamente mutável, renunciamos na manutenção de uma estabilidade duradoura a longo prazo em função da alta frequência do dinamismo hodierno. Da mesma forma como a coesão social é comprometida numa sociedade acelerada (Rosa, 2009, p. 109), a coesão identitária também sofre o mesmo processo aceleratório.

Quais seriam os motores do aceleracionismo, os fatores que a engendram? Primeiramente, consideramos importante ressaltar o que o autor nomeia como um ciclo de retroalimentação da aceleração social (Rosa, 2016, p. 51). A estabilização dinâmica tornou-se endógena na medida em que as três dimensões da aceleração social – técnica, das mudanças sociais e do ritmo de vida – passaram a se retroalimentar: “(...) dentro desse círculo, a aceleração sempre e inevitavelmente produz mais aceleração: torna-se um ‘sistema de retroalimentação’ auto-reforçador” (Rosa, 2013, p. 151, trad. livre). A escassez temporal, então, ainda que possa ser interpretada como uma consequência do aceleracionismo, é também sua causa: é o crescente sentimento de falta de tempo que nos leva a buscar a otimização temporal das experiências:

O círculo de aceleração é, portanto, um bom exemplo da divergência da racionalidade individual e coletiva: o que parece ser uma solução para o problema da escassez de tempo de uma perspectiva microssocial – a aceleração técnica de processos direcionados a objetivos – revela-se um elemento essencial de sua causalidade no nível macrossocial. (ibid., p. 156, trad. livre).

Além dessa retroalimentação endógena, contudo, haveria fatores endógenos que influenciariam a aceleração social. O autor irá enumerar três grandes causas do aceleracionismo, que representariam cada uma das três dimensões do fenômeno estudado, respectivamente. O motor econômico seria a causa da aceleração técnica dos processos objetivos – o aumento da produção e da lucratividade dependem, diretamente, da produção de técnicas e máquinas mais otimizadas. O motor socioestrutural, a crescente complexificação e fragmentação dos sistemas funcionais da sociedade, engendraria o aumento do ritmo das mudanças sociais. O motor cultural, por fim, consistiria numa forma secularizada de buscar a eternidade – a vida eterna, enquanto um ideal com o *máximo* de experiências possíveis, seria a causa da aceleração do ritmo de vida. Rosa (2013, p. 185) enfatiza o que entendemos como a dimensão trajetiva dessas causas, que ainda que possam ser verificadas empiricamente de forma distinta, compõem o mesmo fenômeno, de forma interativa, assim como a aceleração social é a síntese das três dimensões de aceleração.

Em relação às causas econômicas, podemos enfatizar o papel da competitividade na formação da aceleração técnica: “A lógica social da competição é tal que os competidores têm que investir mais e mais energia na preservação de sua competitividade” (Rosa, 2016, p. 45, trad. livre). A *economia de tempo* seria o fator crucial nesse funcionamento: “(...) a economia do tempo na lógica competitiva da atividade econômica capitalista é indiscutivelmente um motor primário e direto da aceleração técnica e tecnológica: é a causa mais proeminente da aceleração constante do transporte, comunicação e produção” (Rosa, 2013, p. 168, trad. livre).

A temporalização da complexidade, por sua vez, representaria o motor sociocultural. Rosa (2013) enfatiza que, no processo de modernização das sociedades, a progressiva diferenciação das funções formaria uma estrutura cada vez mais complexa:

A diferenciação funcional pode, em primeiro lugar, ser entendida como um mecanismo para aumentar a velocidade dos processos produtivos e de desenvolvimento de todos os tipos, porque em cada caso pontos de vista e restrições estranhos à função ou sistema são “desligados” ou desconsiderados (Rosa, 2013, p. 186, trad. livre).

A complexificação das estruturas produziria, por consequência, uma progressão na escassez temporal, na medida em que a complexidade demandaria cada vez mais tempo para se manter estruturada e sincronizada. O tempo se tornaria cada vez mais cronometrado: “o desenvolvimento de ritmos temporais e programações horárias é um correlato natural da diferenciação funcional” (idem, trad. livre). A temporalização da complexidade seria, fundamentalmente, o problema da sincronização.

Essa complexificação contribuiria para o aumento da pressão temporal, na medida em que, diante da escassez temporal, “o tempo que não é usado para executar ‘operações do sistema’ é tempo perdido” (Rosa, 2013, p. 188, trad. livre). O autor sintetiza a temporalização da complexidade como causa da aceleração das mudanças sociais da seguinte forma: é como se “tudo estivesse acontecendo em todo lugar ao mesmo tempo” (ibid., p. 190, trad. livre). Para não ficarmos para trás, precisamos acelerar, e isso significa, em alguma medida, que fragmentamos cada vez mais nossas experiências de vida.

Fundada sobre a influência do protestantismo, o *imperativo moral contra o desperdício de tempo* (Rosa, 2013, p. 177) progressivamente se secularizaria, no protestantismo. Essa seria a terceira causa, relativa à aceleração do ritmo de vida. A eternidade, outrora prometida pela religião, agora seria imaginada como a meta dos processos aceleratórios: “o dinheiro (como, por assim dizer, o tempo congelado) serve à sociedade capitalista secularizada como um substituto para a religião, tomando o lugar de Deus como mestre da contingência” (ibid., p. 178, trad. livre). Já apresentamos esse ponto anteriormente,

na discussão acerca do imperativo da disponibilidade; acrescentamos, aqui, a análise histórica que o autor resgata para explicar o processo de secularização da promessa de salvação, traduzida aceleratoriamente por disponibilização:

(...) a “promessa salvífica” oculta, mas culturalmente poderosa, de aceleração social é que ela parece oferecer um equivalente funcional secular para a ideia de “vida eterna” e pode, portanto, ser entendida como a resposta da modernidade a esse grande e inevitável problema cultural da finitude humana, da morte (ibid., p. 180, trad. livre).

Noutro momento, o autor complementa: “A ideia da vida plena não supõe mais uma ‘vida superior’ que nos espera após a morte, mas consiste em realizar o máximo possível de opções entre as vastas possibilidades que o mundo oferece” (Rosa, 2009, p. 91, trad. livre).

Quais seriam, então, as consequências da aceleração social? Ao longo do que expusemos até aqui, já pudemos notar algumas de suas manifestações negativas, como a inércia, a escassez temporal e o progressivo dificultamento da sincronização. Essa *disritmia*, por assim dizer, poderia ser ilustrada pela progressão nas de diagnósticos de depressão em nossa sociedade²⁷:

(...) descobertas científicas recentes indicam que algumas formas patológicas de depressão psicológica devem ser entendidas como reações individuais (desacelerantes) a pressões excessivas para a aceleração (...). É impressionante que essas formas de depressão e exaustão tenham aumentado significativamente na última década, em praticamente todas as latitudes da modernidade globalizada. (Rosa, 2016, p. 59, trad. livre)

Rosa entende esses fenômenos de dessincronização sob o prisma da interação entre o sujeito e seu ambiente – cada vez menos marcados pelo tempo da natureza de nosso planeta:

Os ritmos e exigências deste outro mundo [produzido pela interferência social] (...) obviamente não estão sincronizados ou afinados com os nossos biorritmos. Tentamos nos manter acordados com café ou bebidas energéticas, por exemplo, mesmo quando estamos cansados. (Rosa, 2019, p. 139, trad. livre).

A *esterilização* do ritmo de vida, necessária para uma adaptação minimamente funcional a uma sociedade acelerada, e também consequência da hipertrofia racional em detrimento da vida imaginativa, nos afastaria de uma apreensão temporal de nossas experiências psíquicas. A sintonia com os ritmos imaginais e os biorritmos (expressões internas de nossa interação com o ambiente “natural”, como o sono-vigília em relação ao ciclo noite-dia) está comprometida em função da aceleração social.

²⁷ Sobre esse tema, destacamos também a importantíssima obra de Kehl (ano) sobre a temporalidade das depressões na atualidade.

Gostaríamos de reforçar esse problema, da perda da dimensão imaginal, mitológica (que também está calcada no biológico), em função de uma linearização do tempo. Zoja (2000) compara o processo de modernização, tal como o descrito sociotemporalmente por Rosa, a uma *história da arrogância*. O mundo ocidental moderno, marcado pela progressão técnica, nos afastaria cada vez mais a dimensão psíquica, mítica, da experiência: “Os sucessos da técnica são rapidamente reproduzidos, mas dificilmente mitificados” (ibid., p. 5)

A voracidade moderna teria suas raízes no mito do crescimento constante. “Entre os antigos gregos o mito não se limitava a descrever o limite: era o limite” (Zoja, 2000, p. 10). E, mais adiante: “A vida natural é auto-regulada” (ibid., p. 11). Percebemos uma nítida ressonância entre o que expõe Zoja e o que tratamos anteriormente ao longo desse capítulo. O autor propõe, então, um retorno às tradições helênicas, que constituiriam a raiz de nossa cultura Ocidental, como uma forma de recuperar essa autorregulação perdida pelo progressismo ilimitado. Ele recupera a noção de *hýbris* (arrogância, excesso, desmedida) para demonstrar que, no imaginário grego, as narrativas que davam forma às dinâmicas psíquicas continham limites (ibid., pp. 43ss), uma *medida* que, ao ser (inevitavelmente) ultrapassada, despertaria a inveja dos deuses e provocaria o julgamento de *Nêmesis*, deusa da vingança e da justiça: “A *nêmesis* era concebida como o retorno a um estado mais natural” (ibid., p. 50). Amarramos, com as considerações do analista italiano, o argumento que o aceleracionismo nos afasta progressivamente de uma vida psíquica saudável – a recuperação dessa saúde, então, poderia ser entendida como a retomada de uma imaginação ritmada, oscilatória, que compreenda o limite, a desmedida e a regressão como movimentos *essenciais* para uma dinâmica temporal saudável.

Retornando às consequências negativas da aceleração social, vemos na obra de Rosa uma reflexão sobre a alienação enquanto um efeito temporal. Segundo o autor, o conceito pode ser entendido da seguinte forma:

A alienação, quero sugerir aqui, pode ser definida preliminarmente como um estado em que os sujeitos perseguem objetivos ou realizam práticas que, por um lado, não são impostas a eles por atores ou fatores externos -existem opções alternativas viáveis- mas, por outro lado, eles não têm nenhum desejo "real" de apoiar. (Rosa, 2016, p. 144, trad. livre)

Alienação seria, fundamentalmente, um *modo de interação com o mundo*, uma relação sem aprofundamento, na qual sujeito e mundo se confrontam de forma *indiferente* ou *hostil*. “A alienação, portanto, indica um estado no qual o mundo não pode ser ‘transformado de forma adaptativa’ e, portanto, sempre parece frio, rígido, repulsivo e não responsivo” (Rosa, 2019, p. 253, trad. livre). A *não-responsividade* é um componente fundamental das interações

alienadas – poderíamos traduzir essa como uma experiência de desencontro, ou, novamente, de dessincronização. O autor ilustra novamente o problema através da psicopatologia:

Depressão ou *burnout* se referem ao estado no qual todos os eixos de ressonância se tornaram mudos e surdos. A pessoa ‘tem’ uma família, trabalho, clubes sociais, religião etc., mas estes não mais ‘falam’ com ela. O sujeito não é mais capaz de ser tocado ou afetado e carece de qualquer senso de autoeficácia. Mundo e sujeito, portanto, parecem ambos sem vida, mortos, vazios (idem, trad. livre).

Poderíamos entender a alienação, sob a perspectiva de uma temporalidade descontínua, como uma manifestação do empobrecimento da dimensão rítmica da experiência. Pessoas que estendem a jornada de trabalho até a madrugada em função de prazos iminentes podem ser um bom exemplo de uma relação alienada com os movimentos de rotação do planeta (dia e noite) – isto é, não somos *afetados* por eles e nos *movimentamos* através dessa afetação. Podemos sentir sono, mas continuamos acordados, muitas vezes sob o efeito de estimulantes, porque o trabalho *precisa ser feito*.

Isso nos leva ao último conceito dessa seção, a *ressonância*. Para o sociólogo, essa seria a contraparte, a antítese da alienação. O autor a define como “um conceito existencialista ou emocional mais que cognitivo” (Rosa, 2016, p. 181, trad. livre), o que poderíamos entender aqui como uma experiência psiquificada do mundo, não apenas limitada à sua sensorialidade. Uma interação ressonante com o mundo, então, seria composta pela interação sintonizada, sincronizada, de uma multiplicidade de ritmos socioambientais: “(...) uma ‘boa vida’ poderia ser, afinal, aquela que é rica em experiências multidimensionais de ‘ressonância’, uma vida que vibra ao longo de ‘eixos de ressonância’ discerníveis” (ibid., p. 180, trad. livre)

Rosa define a ressonância como uma *estrutura temporal* de relacionamentos bem-sucedidos com o mundo. Em termos formais, uma relação ressonante

(...) é, sem sombra de dúvida, uma interação dinâmica entre sujeito e mundo, uma relação de fluidez e contato que é processual na natureza. Isso sugere que, mesmo no nível conceitual, as relações ressonantes pressupõem uma espécie de *oscilação rítmica mútua* e, portanto, também devem satisfazer certas exigências de sincronização (Rosa, 2019, p. 46, trad. livre).

Percebemos, aí, uma nítida correspondência com a noção de *ethos* apresentada anteriormente no primeiro capítulo. Sujeito e mundo se interinfluenciam *contínua* e *reciprocamente*. Não seria, portanto, irracional qualificar a ressonância como uma experiência ética positiva, construtiva. Com a noção de ressonância, podemos complexificar a dimensão rítmica da temporalidade, levando em conta sua dimensão relacional, social. A experiência psíquica do tempo, então, não seria simplesmente uma vida *individualmente vibrante* – uma

vida pode ser vibrante justamente na medida em que existe em *interação com o contexto sociocultural*.

É através do paradigma da ressonância que podemos analisar o fenômeno da aceleração social. Como já vimos anteriormente, o aceleracionismo compromete nossa capacidade de *sincronização*, na medida em que os ritmos socioculturais da modernidade se apresentam a nós de forma mais destrutiva, produzindo alienação.

Rosa compara nossa capacidade de ressonância com a nossa capacidade de escuta. Etimologicamente, *auscultare* carrega um movimento em relação ao outro que o ouvir (*audire*) não possui – significa *inclinarse* para ouvir, como o sentido de auscultação ainda conserva para a Medicina. Escuta significa, em alguma medida, *debruçar-se* sobre aquilo que se ouve, uma forma de interação com aquilo que expressa sua voz:

Grande força de vontade e concentração são necessárias para ouvir. Esta é claramente a diferença entre uma situação em que uma relação mutuamente ressonante foi estabelecida entre as duas partes e uma interação sem ressonância em que essas partes nunca conseguem se mover em sincronia umas com as outras (Rosa, 2019, p. 91, trad. livre).

O autor ilustra a experiência ressonante, nesse sentido, com *escutar música*. Essa seria uma experiência trajetiva, uma forma de *pura relação* (ibid., p. 138), uma vivência composta por uma complexidade de ritmos (sensoriais e emocionais).

O autor adverte, contudo, que uma vida ressonante, não é uma vida totalmente sem alienação. A relação com a alteridade, a *atopia do outro* sobre a qual falamos na introdução – outro esse que pode ser entendido tanto como uma pessoa quanto objetos materiais, o ambiente etc. – em alguma medida sempre será alienada. O outro é parcialmente inacessível para nós – até nós somos parcialmente inacessíveis a nós mesmos! A ressonância não é um fenômeno temporalmente contínuo, e sua descontinuidade é marcada pela alienação:

Relações ressonantes não se opõem simplesmente à alienação como marca de uma vida bem-sucedida, mas (...) pressupõem a existência continuada de relacionamentos mudos com o mundo e segmentos não responsivos do mundo. A relação entre ressonância e alienação não é, portanto, simplesmente oposicional, mas, em última análise, dialética. (Rosa, 2019, p. 252, trad. livre)

Rosa (2019, p. 241) sintetiza o seu conceito como um *modo* de relação com o mundo caracterizado por *afeto* (vetor mundo → sujeito) e *emoção* (vetor sujeito → mundo), um mútuo envolvimento rítmico, que produz um efeito transformador. A ressonância é uma imagem interessante, pois implica uma interação *eurrímica*, harmoniosa e amplificadora, entre diferentes ritmos. Uma relação ressonante não é simplesmente ecoica, consonante, pois

cada polo da relação possui sua própria singularidade – são, em alguma medida, inacessíveis entre si.

Concluindo a presente seção, podemos dizer que, com o pensamento sociológico de Hartmut Rosa, conseguimos elucidar a forma como o contexto sociocultural influencia nossa experiência subjetiva do tempo. A aceleração, causa e consequência da Modernidade, nos coloca num *looping* insalubre de compressão do tempo, gerando uma pressão temporal que nos afasta de um modo ressonante de vida com o mundo. A ressonância, como um modelo ético-temporal, norteia a nossa investigação em busca de *mais tempo para amar*.

Quando interagimos em ressonância, temos tempo para afetarmos e sermos afetados, temos voz própria e escuta ativa. Isso não significará, portanto, uma vida desprovida de conflitos, entraves – enfim, qualquer forma de negatividade. Relações ressonantes não deixam de passar por momentos de alienação; não é um problema que os laços possuam problemas, desencontros. Contudo, quando vivemos relações majoritariamente alienadas, não conseguimos construir (interativamente) uma maneira eficaz de lidar com esses desencontros – esse é o diferencial da ressonância.

Podemos afirmar, mais uma vez, que a experiência conjugal – uma das possibilidades de experiência amorosa – é dificultada num ambiente acelerado, pois assim como toda interação humana, demanda tempo de *escuta* e de *interafetação*. Quando somos pressionados a direcionar nossa energia vital para o produtivismo acelerado, comprometemos nossa capacidade de ressonância com o mundo. Prossigamos, pois, à próxima seção, onde sintetizaremos a ontologia temporal descontínua e relacional exposta até aqui de forma específica à conjugalidade.

CAPÍTULO 3. O COMPASSO DO EROTISMO E A ACELERAÇÃO CONJUGAL

No capítulo anterior, consolidamos nosso entendimento sobre a temporalidade para que possamos responder se *há tempo para amar*. A degradação psíquica, paripasso com a degradação do planeta, é a consequência nefasta do *ethos* tardo-moderno no qual vivemos hoje. O aceleracionismo, característica central desse modo de relação, afeta nosso modo de vida, de modo que enfrentamos cada vez mais a experiência de escassez temporal, paralisia, sobrecarga etc. Num mundo onde a maioria precisa vender a maior parte do seu tempo para ter acesso ao básico para uma vida digna – às vezes, recebendo bem menos que o digno, como no caso dos entregadores ou motoristas de aplicativo –, será possível adequarmos nosso compasso para o fazer-casal? De que forma esse modo de relação afeta a conjugalidade?

Se entendermos *eros* como o principal atributo da saúde conjugal, uma conjugalidade alienada pode ser entendida, psicologicamente, como deserotizada, alienada de *eros*. Buscaremos, então, entender o dificultamento – ou a perda – do erotismo sob um prisma temporal. Recorrendo a algumas referências míticas de Eros, buscaremos ritmanalisar o deus para delinear as tensões que marcam seu compasso. Entenderemos o ritmo erótico como uma oscilação sustentada e limitada pela tensão entre instantes de aproximação e afastamento, união e separação. Dessa forma, poderemos avaliar se a forma das conjugalidades estudadas são alienadas ou ressonantes. Com essas definições, teremos a estrutura metodológica através da qual investigamos nosso objeto, em busca da *influência do aceleracionismo na conjugalidade*.

3.1 Definindo *aceleração conjugal*

Gostaríamos de iniciar esse capítulo com algumas afirmações sintéticas, que buscam resgatar a estrutura do que expusemos no capítulo anterior acerca da temporalidade, aplicando de forma mais específica à vida conjugal.

Definimos, então, a *aceleração conjugal* como um epifenômeno da aceleração social, caracterizado por (1) a relação subjetiva, intrapsíquica, com a conjugalidade e (2) as interações conjugais propriamente ditas. O campo psicossocial, como dissemos no capítulo anterior, é o espaço do *entre*, que pode ser entendido sinteticamente como a dimensão psíquica, imaginal. Construir um entendimento sobre a aceleração conjugal através da Psicologia Social significa encará-la como simultaneamente pessoal e coletiva, como um fenômeno trajetivo, relacional. Nesse sentido uma pessoa pode sofrer com os efeitos da aceleração conjugal mesmo quando não está formando casal: por exemplo, há quem substitua

a experiência de fazer-casal por mais fazer trabalho produtivo; há quem não possua parcerias conjugais, mas as deseja ardentemente, aceleradamente; há, também, quem experimente a aceleração conjugal *para além* de sua parceria conjugal “principal”, como na *extraconjugalidade*; o vício em pornografia também pode ser considerado um forte indício subjetivo de aceleração conjugal.

Como a aceleração social produz, simultaneamente experiências de paralisia, inércia e escassez temporal, podemos dizer que a aceleração conjugal é experimentada (1) tanto sob a forma de *aumento*, disponibilização e otimização (2) quanto de forma paralisada, inerte, escassa. O problema da aceleração conjugal, então, não se sintetiza somente no aumento da frequência com a qual nos relacionamos conjugalmente, mas também em sua escassez, ou ausência. Poderíamos pensar, por exemplo, em pessoas que se paralisam diante da possibilidade de interagir conjugalmente – seja no flerte, no ato sexual ou no aprofundamento afetivo –, ou em casais que vivem em inércia, que experimentam interações repetitivas e enfadonhas – quando ouvimos um casal dizer que *nada muda*, usualmente estamos diante de uma queixa.

Se entendermos a conjugalidade sob uma perspectiva *rítmica*, poderemos diferenciar compassos saudáveis e insalubres para as interações conjugais, que classificaremos como *ressonância* e *alienação conjugal*. Partindo da interpretação que estamos perdendo o contato psiquificado com o mundo, perdendo a dimensão imaginal, *mítica*, da experiência de nosso tempo vivido, nossa duração, propomos então um retorno às imagens *fundantes* da conjugalidade ocidental, sintetizadas na figura de *Eros*²⁸, a fim de encontrar pistas sobre o compasso conjugal ressonante. Chamaremos, então, a ressonância conjugal de *erotismo*²⁹, e nortearemos nossa investigação sobre o imaginário conjugal popular de nossos tempos por esse paradigma.

Prossigamos, então, a uma investigação ritmanalítica de Eros. Utilizaremos duas fontes primárias que julgamos sintetizar o dinamismo contido nesse dominante arquetípico: o *Banquete*, de Platão, e o conto de Eros e Psiquê, de Apuleio. Veremos, em suma, de que forma o dinamismo erótico oscila, qual a sua dialética temporal; observaremos, também, os

²⁸ O retorno à dimensão mítica é fundamental para que possamos fazer uma leitura arquetípica da realidade psíquica contida nos fenômenos observados: “A psicologia profunda não pode compartilhar a metodologia das ciências naturais, porque assim cortaria o elo indissolúvel com o sujeito que a cria; mas pode propor um fundamento arquetípico e uma leitura emocional da pesquisa científica, voltada ao reconhecimento das analogias míticas” (Zoja, 2000, p. 163).

²⁹ Consideramos Eros como “aquela espécie de amor ‘em que’ estão os amantes” (Lewis, 2009, p. 127), de modo que evitaremos aqui leituras generalistas do erotismo como uma ligação amorosa qualquer, ou um princípio de vitalidade. Encaramos Eros como uma *especificidade* da vida conjugal, uma figuração de um princípio arquetípico da conjugalidade.

problemas que a pressa causa ao erotismo. Dessa forma, poderemos prosseguir ao capítulo final, onde exporemos as análises feitas sobre as imagens que selecionamos, investigando a presença, ou ausência, de um ritmo erótico na interação conjugal, e a incidência da aceleração social (escassez temporal, paralisia, alienação, desestabilização, dessincronia) sobre a conjugalidade.

3.2 O ritmo de Eros n’*O Banquete*

Começemos pelo que se falou sobre Eros no *Banquete*, de Platão (2017). O livro contém uma narrativa feita por Apolodoro, referente a um encontro ocorrido anos antes na casa de Agatão, por ocasião da vitória deste numa competição de tragédias. Trata-se da narrativa de uma recordação – uma experiência ritmada da vida psíquica. Os convidados são Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Sócrates e Alcibíades (que chega atrasado e embriagado, mas ainda assim contribuirá de forma importante). Era um jantar festivo – *symposium*, banquete – no qual os convidados, após a refeição, deveriam realizar *elogios*³⁰ ao deus Eros, por sugestão de Fedro, acatada por Erixímaco, que era quem coordenava tal evento. Não faremos uma reprodução integral do que lá ocorreu, mas destacaremos as passagens fundamentais para um entendimento aprofundado sobre o erotismo.

O primeiro discurso é o de Fedro. Sobre sua origem, ele diz (Platão, 2017, p. 30) que Eros está entre os deuses mais antigos, filho do Caos e irmão da Terra. A honra do que é belo, dos bons gestos, necessariamente passará pelo amor – dentre os feitos amorosos, está inclusive o de não temer a morte. “Desse modo, portanto, digo que o Amor é o mais antigo dos deuses e também o mais honrado e poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade pelos homens, tanto em vida como na morte” (ibid., p. 33). Notamos, desde o início da obra, uma associação entre Eros e a mortalidade, o que pressupõe uma temporalidade descontínua: o erotismo não nos afasta da morte, mas nos direciona a uma morte feliz e virtuosa. Se interpretarmos isso como uma imagem psíquica – isto é, se desliteralizarmos essa associação, já podemos dizer que o fundamento arquetípico que engendra a figura de Eros está relacionado, em alguma medida, com o problema da finitude.

Pausânias, por sua vez, inicia o discurso seguinte com uma objeção: não existe apenas um Eros. Em sua fala, ele explora os efeitos da duplicidade de Eros – um popular e um celestial – nas relações conjugais. Para realizar a distinção entre os dois Eros, primeiramente,

³⁰ Fórmula presente na literatura grega clássica que seguia uma estrutura predefinida. A fala deveria passar por quatro partes: sobre a origem (família, força, beleza e riqueza), as virtudes que justificam sua reputação, os antepassados e os bons feitos.

o geógrafo faz uma diferenciação entre as duas Afrodites pois, segundo ele, “não há Afrodite sem amor” (Platão, 2017, p. 33). Há, por um lado, Afrodite Urânia, que é filha de Urano; por outro, há a Pandêmia (*pandemon* significa popular), filha de Zeus e Dione. Quando Eros opera com esta, deve ser considerado como Eros Popular. O que opera com Urânia, por sua vez, deve ser considerado Celestial (*ouranion*).

Quando os homens comuns amam de forma popular, eles dariam preferência às mulheres em detrimento dos rapazes, aos corpos em detrimento das almas, e não se importariam com o que é belo ou moral. Sugere Pausânias que “Deveria existir uma lei que não permita o amor dos jovens garotos, de modo que não se dispenda tanto esforço para um propósito *incerto*” (Platão, 2017, p. 35, grifo nosso). Para ele, o problema está no filho de Afrodite Pandêmia, que possui em sua concepção princípios femininos e masculinos (lembrando que a feminilidade era vista na Grécia antiga com desprezo), e é muito mais jovem que Urânia. Sendo assim, será um amor muito mais *pueril*, marcado por interesses que não se pautam necessariamente no belo (isto é, no modo correto de se agir). A conquista pautada por esse tipo de amor popular, vulgar, será também muito mais rápida – o que é pueril visa também o imediatismo, o que deve ser considerado como vergonhoso: “Entendemos que o tempo precisa se estabelecer, pois este nos parece, afinal, um excelente teste para todas as coisas” (ibid., p. 38). O objetivo principal desta forma de amor é a gratificação sexual e, portanto, se tal gratificação for adiada, pode-se por a prova qual dos dois tipos de Eros estão em jogo.

Poderíamos, então, interpretar essa duplicidade do erotismo como uma manifestação *rítmica*: um Eros imediato e outro duradouro, um personificando o instante erótico e o outro, sua duração. Pausânias enfatiza a importância da *espera*, dando maior importância à figura celestial do que à popular; se emprendermos uma leitura dialética, pensamos que essa dupla figuração do deus grego pode representar duas dimensões temporais do erotismo, uma associada à rapidez da realização apaixonada, e a outra, à espera paciente. Ainda que, nesse discurso, possamos notar a presença de um dos elementos centrais do platonismo – a valorização do ideal em detrimento do material –, uma perspectiva rítmica poderia conceber essas duas temporalidades como complementares.

Assim, a espera se mostra um ingrediente importante diante de uma vida apressada, ou dos ímpetos velozes do erotismo apaixonado; contudo, um casal paralisado ou deprimido não há de tirar muito proveito numa lição de lentidão, bem como uma interação conjugal que acabou de se iniciar pela primeira vez – adiamento também pode ser uma experiência de

evitação. Da mesma forma, parcerias que passaram longas durações afastadas, quando se reencontram, dificilmente não desejarão de forma apressada.

Chegamos ao discurso de Erixímaco, médico grego. Em coro com as duas falas de seus colegas, ele enfatiza que a forma mais nobre de amor é a que se dá em função do desenvolvimento da virtude – apesar de os dois existirem, visto que na natureza as polaridades se apresentam, e na alma isso não seria diferente: “deve-se, o quanto se permite, zelar pelas duas formas de amor, pois ambas estão presentes” (Platão, 2017, p. 44). O correto seria, portanto, a harmonização desses dois princípios através da técnica da medicina, enquanto uma técnica que se relaciona à saciedade ou vacuidade dos corpos (ibid., p. 42). Eros se manifestaria, de forma negativa (portanto, sem a utilização dos conceitos da medicina), através das doenças e da desarmonia, desagregação, enquanto, em sua forma positiva, apareceria através da harmonia e mútuo benefício aos envolvidos na experiência amorosa.

A fala do médico complementa, principalmente, o que foi dito anteriormente por Pausânias. Ainda que ele mantenha a hierarquia erótica – o celestial-ideal acima do popular-material –, sua contribuição médica consiste em atribuir ao erotismo um movimento de preenchimento e esvaziamento, saciedade e vacuidade. A desarmonia entre esses dois princípios seria uma manifestação rítmica do adoecimento erótico, da alienação conjugal. A harmonia recíproca entre os amantes, que corresponderia à saúde erótica, corresponderia ao equilíbrio dinâmico entre esses dois princípios. Consideramos evidente o paralelo entre essas considerações e o conceito de ressonância apresentado na seção anterior.

Se sucederá, então, o discurso de Agatão. Ele dirá que os discursos anteriores exploraram, em seus elogios, não o deus Eros, mas os feitos conquistados pelos sujeitos que por ele estavam tomados. Sua fala se sustentará, então, em cima de uma descrição do próprio deus, e de seus dons. De todos os deuses, Eros é o mais feliz de todos, por ser o mais *belo e excelente*:

Assim, [Eros] é muito jovem e muito terno *e além disso sua forma é maleável*. Pois, se fosse inflexível, não poderia de nenhum modo encobrir a todos nós, nem *entrar e sair* secretamente de toda alma, como ele faz. Um sinal de sua excelente forma e *fluidez* é a graciosidade (Platão, 2017, p. 56, grifo nosso).

Com o poeta, o dinamismo erótico adquire a forma de fluidez. A oscilação entre a *entrada* e a *saída* do erotismo de nosso psiquismo seria uma manifestação de sua maleabilidade. Vemos, aí, mais uma expressão rítmica em relação ao deus – Eros não é inflexível, não comporta em sua natureza a rigidez. Noturas palavras: o erotismo é descontínuo, e só pode ser continuado

de forma fluida, e não inflexível. Quantos casais não vemos adoecer quando tentam viver a temporalidade de sua existência de forma rígida?

Na sequência, a obra nos apresenta ao discurso de Aristófanes, no qual a figura do *homem redondo* aparece. As imagens contidas nesse trecho são de valor inestimável, e apresentam reflexões sobre a configuração conjugal que continuam sendo discutidas até nossos tempos³¹. Em seu discurso, vemos a definição de amor como desejo por outra pessoa, como resultado de uma carência, uma falta, uma incompletude constitutiva da formação mítica dos seres humanos. Ele é conhecido principalmente por ser um comediógrafo, o que leva os integrantes do banquete a pensar que seu discurso será, também, uma comédia, uma sátira. Isso é causado principalmente pelo início de sua fala, que antecedeu o seu discurso propriamente dito, zombando das técnicas sugeridas por Erixímaco para a resolução de seu solução (Platão, 2017, p. 45).

O médico, então, lhe dirá que ficará atento à sua fala para ver se ele produzirá gracejos. Aristófanes riu e disse:

Falaste bem, Erixímaco. De minha parte, que seja ignorado o que foi dito. Não há necessidade de que me vigies pelo que vou dizer, *pois eu mesmo estou ansioso sobre isso e não temo que seja engraçado o que vai ser dito – o que seria proveitoso e típico de nossa musa –, mas meu temor é que seja desprezível*’ (idem, grifo meu).

Ao fim de seu discurso, Aristófanes reitera: “Espero que Erixímaco não interprete meu discurso como comédia” (Platão, 2017, p. 52) e “‘Esse, Erixímaco, é meu discurso sobre o amor, diferente do teu’, disse Aristófanes. ‘Como eu te pedi, não o tomes como comédia (...)’” (idem).

Feita esta ressalva, prossigamos com a história. “O fato é que antigamente nossa anatomia era diferente da que se vê hoje” (Platão, 2017, p. 46), inicia assim Aristófanes. Originalmente, os seres humanos pertenceriam a um de três possíveis sexos: masculino, feminino e andrógino (contendo partes do macho e da fêmea). Esses seres originais eram redondos, com quatro braços e pernas, uma cabeça com duas faces (cada qual olhando para uma direção), quatro orelhas, dois genitais etc. Caminhavam como nós, mas na hora de correr, rodavam utilizando os oito membros (como a acrobacia que hoje fazemos sob o nome de “fazer estrela”). A existência desse *trimorfismo* sexual se devia ao fato de que, além dos filhos do sol (masculino) e as da terra (feminino), havia es filhas da lua (que possuem características

³¹ Vide, p.e., o *Seminário 8* de Lacan (1992).

de ambos). A forma circular se devia à semelhança com a forma da estrela, do planeta e do satélite. Devido a essas características, eram temidos por sua força, vigor e ambição.

Certa vez, devido a essa ambição, tentaram escalar aos céus para atacar os deuses. Essa “rebelião” foi contida, e então os deuses deliberaram sobre o que fazer com esses seres. Optaram por não aniquilar essa raça, visto que perderiam, assim, muitos adoradores – mas, ainda assim, puni-los por tal disparate. Zeus teve uma ideia:

‘Penso ter encontrado um plano’, disse, ‘sobre como os homens podem ao mesmo tempo existir e se livrarem da insolência. *É preciso enfraquecê-los*. Agora, com efeito’, continuou, ‘vou cortar cada um deles em dois, o que, ao mesmo tempo, irá torná-los mais fracos, além de úteis a nós, pois são em maior número (Platão, 2017, p. 47, grifo nosso).

Na sequência do corte feito por Zeus, Apolo remendava os corpos e virava os rostos para a mesma direção do umbigo – ponto para onde toda a pele era puxada para fechar a divisão –, com a finalidade de que eles contemplassem sua própria mutilação.

Os genitais, porém, não estariam virados para a frente do corpo. As duas metades separadas, outrora unidas, buscavam-se incansavelmente e, quando se encontram, abraçam-se mutuamente num desejo de união eterna. “Começaram a morrer de fome e de inatividade por não quererem fazer nada longe uma da outra” (Platão, 2017, p. 48). Com a ausência da reprodução, a espécie foi se aniquilando. Zeus, então, muda seus genitais para a frente. “Ao colocar o sexo na frente deles, Zeus permitiu que a reprodução fosse por intercuro mútuo através dos genitais, o macho na fêmea, *tendo em vista o seguinte*” (p. 49, grifo nosso) – isto é, olhando-se mutuamente. Dessa forma, o contato conjugal se tornaria temporário, permitindo aos cônjuges retomarem seus afazeres pessoais após uma união erótica.

Aristófanes concluirá, então, que “é ao desejo e procura do todo que se dá o nome de Amor” (Platão, 2017, p. 51). Ou seja: amar é desejar, e desejar é querer aquilo que me falta em busca do todo, da completude.

Que ninguém aja se opondo ao Amor – e age de tal modo aquele que se torna odioso aos deuses –, pois, nos tornando amigos do deus e reconciliados com ele, encontraremos e nos uniremos a nossos próprios amados, *algo que hoje poucos conseguem*” (pp. 51s, grifo nosso).

Eros, portanto, é o deus responsável pela (re)união originada a partir de uma falta, cujo objetivo final é o retorno ao estado original de completude. Vale enfatizar que tal intento é alcançado por poucos, segundo o comediógrafo. O que nos leva a pensar, mais uma vez, que não se tratava de uma sátira sobre as pessoas conceberem a relação amorosa como uma união simbiótica – ou, pelo menos, não somente isso. Se trata de um relato *sério*, e que descreve uma experiência *rara*.

Reflitamos por um instante sobre a narrativa de Aristófanes, sob uma perspectiva rítmica. Primeiramente, frisamos o seguinte: o erotismo é uma experiência de *reencontro* imaginal e, sendo uma re-união, depende da descontinuidade, que pode ser representada na dimensão da falta, da ruptura prévia ao desejo. A primeira configuração dos humanos partidos mostra a ruptura como condição de uma vivência erótica: o amor simbiótico não consuma nem o encontro (sexual) e nem a separação – ao contrário, só engendra a morte dos amantes-contínuos. Com a imagem final dos seres partidos, vemos ressoar mais uma vez que só pode haver encontro erótico com a condição de também haver separação: essa seria a condição fundamental para uma conjugalidade vivida num ritmo ressonante.

É dada, então, a vez a Sócrates (e, através dele, também a Diotima de Mantinea³²). Seu discurso se divide em três partes. A primeira é um diálogo direto com Agatão, sobre a noção de desejo – ponto este que, como vimos, já estava começando a se delinear na fala de Aristófanes. Para Sócrates, todo desejo é desejo de algo – e é desejo de algo justamente porque este algo lhe falta. Neste sentido, Eros não pode ser belo e buscar a beleza.

Sócrates começa a dirigir perguntas a Agatão, num evidente uso da maiêutica. Vai fazendo-o perceber como, na verdade, seu discurso possuía contradições fundamentais: “Recapitulemos o que concordamos até aqui: Amor não é, antes de tudo, amor *de* algo e, em segundo lugar, amor de coisas que lhe faltam no momento?” (Platão, 2017, p. 63), pergunta Sócrates, no que Agatão confirma. Para concluir, na sequência: “Portanto, o que falta no amor e ele não possui é o belo” (ibid., p. 64). E, ademais, não é apenas carente de beleza, mas também carente de coisas boas.

Sócrates chega nesse ponto para introduzir a segunda parte de seu discurso: o que aprendeu com Diotima. A filósofa e sacerdotisa grega, tal como Sócrates narra, inicia um diálogo com ele sobre Eros da mesma forma que ele iniciou seu discurso nas perguntas dirigidas a Agatão. Chegam, todos, à mesma conclusão: de que Eros não é nem belo nem bom. Porém, admitem que o inverso não é verdadeiro: Eros não é de todo feio e mau. Dirá ela, então, que o deus está num ponto *intermediário*³³ (palavra importantíssima) entre os dois. Porém, prosseguindo sua argumentação, ela dirá que, em não sendo inteiramente belo ou bom,

³² Ainda que essa Diotima tenha sido considerada, por muito tempo, como fictícia, contribuições mais recentes atribuem a ela a figura histórica da filósofa Aspásia (cf. p.e. Wider, 1986; D’Angour, 2019).

³³ “Eros une o pessoal a algo que está além do pessoal e traz este algo que está para além para a experiência pessoal” (Hillman, 1984, p. 70).

também não pode ser considerado um deus. Concluirá, então, que Eros estaria numa outra categoria: ele é um grande *daimon*³⁴ (Platão, 2017, p. 67).

Somado ao ponto anterior, de que ele estaria num ponto intermediário entre beleza e feiura, bondade e maldade, a ideia de que Eros é um grande demônio compõe um quadro interessante sobre a natureza do deus. A figura do *daimon* é, na mitologia grega, entendida como um ponto intermediário entre os deuses e os humanos: ele interpreta e comunica as mensagens dos deuses aos humanos e vice-versa. “Dado que está no meio de ambos, ele preenche esse espaço entre os dois, de tal forma que o conjunto fica ele mesmo ligado numa unidade” (Platão, 2017, p. 67). O erotismo, então, poderia ser traduzido como a dimensão trajetiva, intermediária, da conjugalidade saudável – portanto, uma experiência de ressonância.

Para corroborar essa figura de um ponto intermediário, Sócrates dirá que Diotima recorreu a uma outra origem mitológica de Eros, enquanto filho de *Poros* (Recurso) e *Penia* (Penúria) – não como filho de Afrodite, como os discursos anteriores afirmavam, ou, como outras versões atestam, como filho do Caos. O deus do amor teria se tornado servo de Afrodite justamente por ter sido concebido na celebração de seu aniversário.

(...) antes de tudo, é sempre desprovido de recursos e lhe falta muito da ternura e beleza que muitos costumam ver nele. Na verdade, ele é duro, áspero, descalço e desabrigado. Está sempre dormindo no chão, ao relento, ou estendido nas portas e calçadas. Devido à natureza da mãe, a necessidade é sua constante companheira. Mas ele também tem atributos do pai: é ardiloso com o que é belo e bom, arrojado, ávido, pronto para a ação, caçador hábil, sempre tecendo maquinações, ardente por sabedoria, cheio de soluções, por toda a vida amante da filosofia, esperto com magia, poções e também um sofista” (Platão, 2017, pp. 68s)

Portanto, Eros situa-se entre a abundância e a escassez: o erotismo concilia, no ritmo de sua temporalidade, uma experiência conjugal que *sobrepõe* aquilo que falta e aquilo que preenche, para retomar o que foi dito anteriormente por Erixímaco.

Sendo assim, seguindo o discurso de Sócrates, este amor deve ser considerado como um desejo do que é bom e atemporalmente belo – isto é, eterno (o *eidos* platônico, mundo ideal). A função dele é, dirá Diotima, a de *parir no belo*. A ideia de parto aqui se dá, para além da simples geração de filhos, como o desejo de procriar – desejo de imortalidade, de construir alguma espécie de legado, visto que nossa existência é transitória. Parimos quando

³⁴ Espírito, gênio ou demônio. A última palavra é a escolhida por Jung, quando relembra esta passagem de Diotima. Contudo, devido ao seu significado muito expressivo dentro do imaginário cristão, as traduções preferem as outras duas palavras.

geramos algo que, com vida própria, reverberará para o futuro. Em outras palavras, a função de Eros seria a *imortalidade* através da interação criativa (experiência do belo).

(...) a reprodução é uma forma de perpetuação e imortalidade, ao menos para o mortal. Se o amor é, efetivamente, o desejo de possuir o que é bom sempre consigo, como concordamos, segue-se que ele deve desejar a imortalidade com o que é bom. Portanto, de acordo com esse argumento, o objeto do amor deve também ser a imortalidade (Platão, 2017, p. 74).

A terceira parte do discurso de Sócrates, continuando a narrativa de seu encontro com Diotima, marcará o tema central que atravessou todo o Banquete: a questão platônica de que o *verdadeiro* amor não é o amor interpessoal mas sim o impessoal, voltado às ideias puras. Isso fica evidente quando a filósofa revela a Sócrates as etapas para o conhecimento do belo – do mais concreto e individualizado ao mais abstrato e geral – a escalada de Eros: “(...) o belo lhe aparecerá em si, por si e consigo mesmo, possuindo sempre uma forma única” (Platão, 2017, p. 80). Primeiramente, quando jovens, a busca amorosa pelo belo se dará *num corpo*. Depois, os jovens perceberão que há alguma semelhança entre as belezas físicas, o que deverá encaminhá-los para a conclusão de que tal semelhança se dá porque, no fundo, toda beleza é a mesma – trata-se da mesma *ideia*, a mesma forma ideal. Notamos aí um dinamismo progressivo, o que talvez possa conotar uma forma rudimentar de aceleracionismo (que, como dissemos na seção anterior, anda paripasso com uma visão idealizada de mundo, uma forma secularizada de buscar a eternidade).

Prosseguindo com o trabalho de desliteralização das representações do erotismo, como poderíamos, então, interpretar o problema da criatividade estética em articulação com a eternidade (parir no belo)? A função de Eros, na tradição platônica, poderia ser sintetizada como um encaminhamento (escalar) para as ideias puras, para o mundo ideal. Contudo, esse movimento só se dá em função da inevitável finitude (descontinuidade) da experiência humana; uma leitura temporalmente dialética, então, pode dizer que a função do erotismo é *dar continuidade* ao casal sob um pano de fundo de rupturas e efemeridade.

Insistimos, portanto, numa interpretação que, em alguma medida, se contrapõe à hierarquia do erotismo proposta por Platão ao longo de sua obra, de um Eros que teria por finalidade principal o alcance de um idealismo puro, desmaterializado, uma beleza ideal, fora do tempo. Desejamos, sim, o eterno na medida em que somos finitos; contudo, criamos apenas a continuidade daquilo que posteriormente descontinuaremos. A eternidade como *meta*, quando metaforizada, articula-se dialeticamente com a efemeridade – a imortalidade

que o amor busca, então, não seria alcançada para além do *instante*³⁵. Veremos, na última passagem da obra, o resgate compensatório da experiência material como condição para o erotismo.

Ao fim do Banquete, surge em cena Alcibíades, general e político ateniense, em estado claro de embriaguez (todos estavam conservando-se mais sóbrios do que o normal para poderem realizar tais elogios). Seu elogio não se dirige a Eros, mas a Sócrates – na verdade, ele desfia uma série de críticas ao filósofo. Como vai ficando evidente, ele buscou Sócrates de forma apaixonada, visando a glória e a gratificação sexual. Por fim, numa virada brilhante de Sócrates, ele aponta como a fala de Alcibíades não se dirigia a ele, mas a alguém que estava um pouco mais adiante: Agatão. A finalidade era criar uma desavença entre Sócrates e Agatão, o que acaba por revelar o verdadeiro desejo de Alcibíades: o anfitrião, e não o filósofo.

Apesar de tal passagem ser curta, em comparação com o resto do diálogo entre os presentes, Konder (2007) comenta sobre como esta aparição aponta

(...) para o fato, observado pelo escritor, de que o amor, por sua força, não se deixa inserir pacificamente na trama dos conceitos. Algo nele exige sempre sua realização na ação [diríamos, com Bachelard, no ato]. Algo nele se concentra – se ‘condensa’ num sentido bem definido. E algo nele se expande, cresce, envolvendo outros e diversos sentimentos (p. 17).

Para este autor, a grande marca do texto de Platão é que o filósofo “sustenta que o verdadeiro amor é o que mobiliza a alma para que ela se devote à *pura contemplação da beleza*, sem se entregar à sensualidade corporal” (pp. 16s, grifo nosso).

Apesar de toda a exposição conceitual presente no Banquete, se o analisarmos pelo seu desfecho, podemos perceber que a proposta filosófica foi torcida, quiçá rompida, para que a experiência mais *sensível* do amor pudesse ter lugar, também. Como aponta Gutman (2009), a presença de Alcibíades desloca (acrescentaríamos aqui a palavra “compensatoriamente”) o discurso do amor de um mundo completamente idealizado, um *ultra-mundo*, para um mundo mais terrestre, temporalizado, “que poderá parecer, à sensibilidade contemporânea, mais próxima de como se experimenta o amor, isto é, de um em relação a outro” (p. 549).

Outro ponto importante de ser enfatizado nessa obra é a relação entre a experiência amorosa e a dimensão da falta – presente nos dois principais discursos, de Aristófanes e Sócrates-Diotima: “O mito do andrógino, assim como o discurso de Diotima lembrado por Sócrates, evidenciam o caráter de incompletude do amor/*eros*. Ele é a busca pela sua metade perdida, busca que evidencia a carência constitutiva de sua pobreza intrínseca” (Borges, 2004,

³⁵ “Que não seja imortal, posto que é chama / Mas que seja infinito enquanto dure” (Moraes, 2020).

p. 15, grifo sublinhado nosso). A incompletude é uma condição do ritmo – o tempo, ao ser descontínuo, existe através de seus instantes solitários. O erotismo, então, pode ser entendido como uma temporalidade que também comporta a negatividade da experiência psíquica – no limite, é apenas através do trabalho (imaginal) com o negativo que poderemos realmente *parir* algo belo enquanto casal.

Em suma, o que apresentamos com os discursos contidos no Banquete platônico pode ser sintetizado da seguinte forma: o erotismo é uma forma (arquetípica) de experiência conjugal cujo pressuposto é a finitude, ou descontinuidade; ele comporta as oscilações de forma fluida; sua dualidade temporal está ligada ao instantâneo e ao duradouro, e a harmonia conjugal consistiria no equilíbrio entre esses dois tempos; a imortalidade buscada pelo amor é um *ideal* que só consegue se realizar, ritmicamente, no instante da interação conjugal; Eros *gera* algo novo e com futuro. Podemos, assim, reforçar nossa tese sobre o erotismo como um marcador temporal que nos permite identificar conjugalidades alienadas ou ressonantes.

3.3 O conto de Eros e Psiquê e suas lições

Prossigamos, pois, à exposição da narrativa sobre o relacionamento de Eros e Psiquê, contida no *Asno de ouro* (Apuleio, 1963). Dividiremos esse enredo em quatro momentos: (1) Psiquê antes de encontrar Eros; (2) a primeira fase da relação Psiquê-Eros, até a ruptura; (3) as primeiras três tarefas de Psiquê para se reatar a Eros; (4) a tarefa final de Psiquê, e o reencontro do casal. Intercalaremos a exposição do conto com a interpretação ritmanalítica que estamos propondo; traçaremos, também, alguns paralelos com outras análises feitas sobre esse enredo, principalmente as contribuições que evidenciam a dimensão temporal, mesmo que de forma implícita, do erotismo.

Metaforicamente, o que nos interessa particularmente nessa narrativa é a *conjugação do psiquismo com o erotismo*, isto é, os trabalhos da alma para passar da alienação à ressonância conjugal. Veremos que se trata de um trabalho rítmico, e o conto nos oferece uma ordenação imaginal fortemente inspiradora para concluirmos nossa apresentação sobre o erotismo como um ritmo conjugal ressonante.

No primeiro momento, o conto apresenta a figura de Psiquê: a terceira filha, mais nova, de um rei e de uma rainha. Destarte, somos advertidos de sua surpreendente beleza – ela era tão bela que as pessoas a admiravam como se fosse a materialização de Vênus/Afrodite. Dessa forma, ninguém se aproximava da bela jovem para pedir sua mão em casamento: “Todos a contemplavam, todos a louvavam, mas ninguém, nem rei, nem príncipe, e, à falta

destes, nem homem da plebe desejava sua mão ou se apresentava para obtê-la” (Apuleio, 1963, p. 85). Suas irmãs, em contrapartida, já haviam se casado de forma brilhante.

A protagonista do conto espera por uma união conjugal – contudo, é uma espera paralisada, alienada: “A alma que espera e às vezes se impacienta, mas cuja energia central é a paciência. Psiquê sofre porque espera. *Está esperando sem ter consciência de que espera.* Mas não acontece nada, pois Amor não chegou a ela” (López-Pedraza, 2010, p. 37, grifo nosso). Em sua análise sobre o conto, o autor associa a alienação não apenas à espera inerte, mas também à indisponibilidade para a espera (falta de tempo, poderíamos dizer):

Há quem faça a mesma coisa que todo mundo, quem viva para o dinheiro, para a moda ou para qualquer coisa indicada pelo coletivo. Esse não pode esperar, em meio à desolação, que apareça Eros e graças ao seu quefazer forje a alma. *Assim não dá atenção à verdadeira espera* (ibid., p. 38, grifo nosso).

A *hýbris* personificada em Psiquê é relativa ao seu contexto sociocultural: ela é considerada pelas pessoas como sendo tão bela quanto a deusa, o que não poderia passar sem uma punição apropriada: “Esta extravagante transferência do culto celeste para a virgem mortal incendiou de veemente cólera o ânimo da verdadeira Vênus. Ela não pôde conter a indignação” (Apuleio, 1963, p. 84). Consideram a beleza de Psiquê como sendo *fora do tempo*, uma beleza eterna, divina; por esse motivo, ela permanece virgem, o que poderíamos interpretar como *alienada conjugalmente*: a beleza atemporal é alienada, e vamos ver esse tema retornar diversas vezes ao longo da estória. As pessoas não estabelecem com Psiquê interações ressonantes, a beleza de sua singularidade temporal não é considerada.

Enquanto Psiquê se encontra alienada, Afrodite se enfurece e aciona seu filho Eros/Cupido, essa figura travessa que era encarregada de *incendiar* as pessoas com suas flechas, tornando-as incontrolavelmente apaixonadas por alguém. Sua mãe o persuade a punir a pobre jovem alienada, lançando-a, com suas flechas, ao homem mais abjeto que encontrasse. Enquanto isso, o pai de Psiquê, preocupado com o infortúnio de sua filha, vai consultar o oráculo de Apolo em relação ao seu destino, no que ele responde que ela deverá ser entregue para *núpcias de morte*, com uma criatura cruel e viperina³⁶ (Apuleio, 1963, p. 86) – esse seria o destino cruel, profetizado pelos deuses, consequente da *hýbris* da jovem. Configuravam-se, então, as condições iniciais para o primeiro encontro de Psiquê e Eros.

³⁶ As associações entre Eros e a figura da serpente são trabalhadas por López-Pedraza (2010) em sua obra sobre o conto: “A estirpe do dragão assinala o demoníaco e sentimos que estamos entrando nas profundezas” (p. 32). O aspecto *daimônico* de Eros foi exposto anteriormente no discurso de Sócrates no *Banquete*.

Enquanto as pessoas ao redor de Psiquê lamentavam sua profecia, a princesa discursa e se direciona para o penhasco onde seria raptada pela criatura abjeta; reconhece, na arrogância como a trataram, a causa de sua alienação:

Aí está para vós o prêmio glorioso de minha egréria formosura. É a inveja sôbre-humana que vos desfere o golpe letal, e tarde demais vos dais conta disso. (...) Tenho pressa de consumir essa feliz união, tenho presa de ver o nobre espôso. Para que adiar, para que me furtar ao encontro daquele que nasceu para a ruína do Universo? (Apuleio, 1963, p. 87).

Psiquê comemora essa *feliz* união de forma *apressada*. A *relação acelerada* (aumentada, inflada) com sua beleza, causa de seu infortúnio, ecoa na forma alienada da jovem buscar o amor. A protagonista ainda não psiquificou eros, ainda não se encontra em ressonância com o erotismo. Ela deseja apressadamente, pois encontra-se alienada do mundo. Podemos notar ecos dessa correlação entre alienação e aceleração numa reflexão de Hillman (1984) sobre o erotismo não-psiquificado:

(...) a busca compulsiva e desesperada de *afinidade psíquica e identidade erótica*, uma busca que pode ser melhor compreendida em termos de uma força ectopsíquica, de um instinto que perdeu seu modo de psiquização (p. 60)

Quantas vezes não vemos pessoas aceitando uma formação *monstruosa* de casal em função de um modo alienado, solitário, de estar no mundo? Psiquê não sabe o que a sorte reservou para ela – o que o conto nos conta é que, *enquanto* ela está solitária, alienada, ela deseja apressadamente a união com um terrível monstro. Vemos, pela primeira vez, a protagonista do conto experimentar a morte, através de suas núpcias³⁷.

Prossigamos ao segundo momento. Com a ida de Psiquê ao penhasco, Zéfiro, divindade dos ventos, a sopra com tranquilidade para o vale – um movimento de descida, complementado pelo que a jovem faz assim que aterrissa: “serenou de sua perturbação e docemente adormeceu. Depois de um plácido sono reparador, ressurgiu-lhe o ânimo” (Apuleio, 1963, p. 88). Assistimos ao início de suas oscilações: Psiquê saiu do reino de seus pais e da adoração arrogante da população, descendo ao vale de um penhasco, quando decide dormir. Simultaneamente, a jovem está sofrendo a *nêmesis* de sua *hýbris*, uma descida física e uma descida onírica. Ao despertar, encontra um belo palácio de aparência divina – a mortal Psiquê, sozinha, ainda se encontra alienada – e, ao entrar, depara-se com toda a sorte de riquezas materiais e estéticas.

³⁷ Neumann (2017, pp. 77s) se debruça com profundidade sobre a relação entre núpcias em morte, em sua análise sobre Eros e Psiquê. Ainda que sua obra tenha vários limites e imprecisões – como o uso exaustivo das categorias masculino e feminino para nortear sua leitura do enredo, e um viés excessivamente internalista –, seu valor para o campo da Psicologia Analítica é inestimável.

Vozes incorpóreas, então, contam a ela que tudo aquilo é seu: “Nós, estas de quem ouves a voz, somos tuas escravas, executaremos *apressadamente* as tuas ordens, e, acabado o cuidado com a tua pessoa, um festim real te será destinado, *e não se fará esperar*” (Apuleio, 1963, p. 89, grifo nosso). Psiquê decide, então, dormir mais uma vez e tomar um banho. Talvez seja redundante reforçarmos a importância do sono para nossa saúde psíquica, mas vemos como a protagonista não se furta em dormir sempre que sente vontade. Na sequência, começa o seu festim, e as figuras que comparecem para lhe entreter eram, todas, *invisíveis*. O tema da invisibilidade se repete insistentemente nesse momento da trama, o que sustenta a interpretação de que Psiquê ainda está vivendo alienada, e isso se reforça ainda mais com o que virá a seguir. Ao fim da festa, Psiquê dirige-se, mais uma vez, ao seu leito; contudo, dessa vez, será surpreendida pela primeira aparição de seu misterioso marido: “Subiu ao leito, fez de Psiquê sua mulher, e antes que surgisse a luz do dia, *partiu apressado*” (Apuleio, 1963, p. 89, grifo nosso). Podemos, certamente, dizer: quando Psiquê encontra-se alienada, há pressa.

O tempo foi passando, e a rotina da protagonista foi se estabelecendo dessa forma – vivendo solitária os prazeres mais suntuosos que lhe oferecia seu misterioso e invisível marido. Enquanto isso, sua família nada sabia e, portanto, vivia enlutada com a perda de sua filha mais nova. Suas irmãs começam a arquitetar um plano para resgatá-la, e seu divino cônjuge a alerta sobre a possibilidade delas a virem procurar; ele profetiza que isso seria negativo para ambos, e pede para que Psiquê não vá ao encontro delas. É nesse momento que ela percebe que estava numa *prisão*: “privavam-na de todos os contatos, de todas as relações com seres humanos” (Apuleio, 1963, p. 90).

Inicia-se, nesse momento, o trabalho de Psiquê para buscar Eros, enfrentar o estado alienado no qual ela se encontrava. Ainda que os trabalhos colocados por Afrodite só virão mais adiante, consideramos que desde aqui a protagonista está engajada numa busca por ressonância. Diante da sutil proibição de seu marido, ela suplica que ele a permita visitar suas irmãs; ele aceita, mas adverte que se ela seguisse o conselho das irmãs de conhecer sua figura, vê-lo, a consequência imediata seria a ruptura do casal. López-Pedraza (2010) entende a aceitação às condições de Eros como uma submissão paralisada: “Mas, apesar do que diz e de sua bem-aventurança, este é um estado frio, inconsciente e cego no qual nada se move” (p. 44).

As irmãs de Psiquê, então, são trazidas por Zéfiro ao palácio no qual habita. Ela apresenta todas as riquezas, dispõe a elas um suntuoso banquete, além de as presentear de forma extremamente generosa, a pedido de seu marido. A inveja se desperta em suas irmãs e, através desse sentimento, elas começam a questionar a protagonista sobre a identidade de seu

marido, no que Psiquê tenta omitir que desconhece sua aparência – nem sequer sabe seu nome! Vemos, por detrás dessa inveja, a mesma *hýbris* que abre o conto – assumem que ela está se tornando uma deusa, voltam a vê-la como algo que ela (ainda) não é, o que também pode ser entendido de forma profética: “Desde agora ela aspira a subir mais alto, e tudo indica a deusa na mulher que tem vozes por escravas e que manda no vento” (Apuleio, 1963, p. 93). As irmãs, também alienadas em relação a Psiquê, não dimensionam o tamanho de sua infelicidade.

A inveja é um afeto que aparece em alguns momentos do conto. Afrodite inveja a adoração que Psiquê recebe em seu nome, e suas irmãs invejam seu casamento. Sobre esse sentimento, López-Pedraza (2010) tece algumas considerações que poderíamos associar com um funcionamento acelerado:

Se nos ativermos ao conto, a aparição da inveja mostra que o invejado costuma ser algo que se quer obter facilmente [diríamos, rapidamente]. Mas o ganho fácil não tem nada a ver com os ganhos de Psiquê no final do conto. Estes *requerem muito tempo* e dor e, certamente, não são nada fáceis (p. 50, grifo nosso)

Elas prosseguem, então, movendo-se pela curiosidade de sua inveja, e numa nova visita ao palácio de Psiquê – após ela receber mais uma advertência de seu marido –, elas sutilmente a questionam mais uma vez sobre a identidade de seu parceiro. Dessa vez, a protagonista inventa uma nova aparência, o que leva suas irmãs a concluírem que ela está mentindo. Apressam-se, então, em arquitetar a vingança que provocaria a ruptura desse casamento injusto, segundo seus critérios. Numa terceira visita ao palácio de Psiquê, elas inventam uma descrição sobre a aparência de seu marido: “uma horrível serpente, um réptil de tortuosos anéis, com o pescoço estufado de baba sanguinolenta, de um veneno temível, a goela hiante e profunda, eis aí o que repousa à noite, furtivamente, a teu lado” (Apuleio, 1963, p. 97). Elas resgatam a imagem da profecia oracular, de um monstro viperino – o que, como vimos, associa-se com a figura de Eros. Reiteradamente, Psiquê é informada sobre sua formação conjugal com Eros, embora, por estar alienada, não tenha acesso verdadeiro a ele – ela ainda sequer sabe que, de fato, se desposou com o deus.

Psiquê acredita em suas irmãs e, por consequência, se enfurece. Decide, junto com elas, um plano para desvendar a identidade monstruosa de seu marido e matá-lo: com uma navalha afiada e um lamparina, bem escondidos, ela o desvelará durante a noite. A protagonista hesita diante do conflito em relação ao que sente pelo parceiro, mas acaba por dar cabo ao plano. “Mas assim que a oblação da luz revelou, no seu clarão, os segredos do leito, ela viu a mais feroz de todas as feras selvagens, o dulcíssimo, o adorável monstro.

Cupido em pessoa, o deus formoso que formosamente repousava” (Apuleio, 1963, p. 99). Ela se maravilha diante da descoberta! Começa a explorar a existência material de seu marido, manuseia suas armas, e espeta-se com uma de suas flechas: “Foi assim, que, sem saber, Psiquê se tomou ela própria de amor pelo Amor” (ibid., p. 100). Contudo, como havia sido advertido, isso significou a ruptura do casal – seu maravilhamento *apressado* a faz acordar o marido; Psiquê derrama uma gota do óleo de sua lamparina no ombro de Eros: “Ah! audaciosa e temerária lucerna, vil escrava do amor, como ousaste queimar o próprio dono do fogo? Lembra-te que foi um amante que, para possuir por mais tempo, até a noite, o objeto de seus desejos, te inventou primeiro” (idem). Paradoxalmente, o objeto que servia temporalmente para aumentar a duração conjugal, acabava por abreviá-la – eis o resultado da relação alienada e apressada de Psiquê com o mundo e seus objetos: o afastamento de Eros.

Como desfecho desse instante de ruptura, Eros voa para longe, e Psiquê, que tenta agarrar-se a ele, acaba experimentando mais uma vez a *queda*; no chão, vê seu marido partindo para cada vez mais longe. Os amantes finalmente se aproximam genuinamente, e do encontro, se desdobrou um novo afastamento. Após um instante de conexão erótica, Psiquê vê-se, novamente, sozinha. Entramos, então, no terceiro momento de nossa narrativa. A protagonista começa a andar sem rumo, desolada, determinada a tirar sua própria vida, quando encontra Pã, que a aconselha: “*não te precipites* nem te faças matar de outra qualquer maneira. Não te entristeças. Esquece o desgosto. Venera, antes, por tuas preces a Cupido, o maior dos deuses, e faze por merecer, por meio de ternas homenagens, o favor do adolescente que ele é” (Apuleio, 1963, p. 101, grifo nosso). Psiquê sente medo, não sabe o que fazer para recuperar o amor de seu esposo: “O medo também pertence a eros (...); é a restrição admoestadora que inibe a *superbia*, o *Hochgefühl* do Eros alado, ascendente: ‘Tome cuidado’, ‘*vá devagar*’, ‘não faça nada’, também são palavras de Eros” (Hillman, 1984, p. 78, grifo nosso), e essas palavras ressoam no conselho de Pã. López-Pedraza (2010, p. 66), por sua vez, entende o resgate do deus-sátiro como um apontamento para a necessidade de Psiquê render-se, resignar-se, como forma de aceitar o tempo de Eros. A aceitação resignada se traduz, temporalmente, por espera – e essa espera, diferentemente da anterior, não é alienada, mas um passo importante na busca por ressonância.

Pela primeira vez, o modo apressado é colocado em xeque. A protagonista segue, então, e acaba por encontrar, ao longo de seu caminho em busca de Eros, os dois reinados dos esposos de suas irmãs. Em cada um deles, ela conta a verdadeira natureza de seu marido, e o fim trágico causado pelo plano tramado por elas três. Isso leva as duas a, imediatamente, buscarem o penhasco que dava acesso ao palácio, e de lá se atirarem ao vento. Contudo,

Zéfiro não comparece: Eros não está presente. Esse é o fim trágico das irmãs, uma queda fatal que coroa seus modos alienados de se relacionarem. Ao desejarem estar *acima* de sua irmã mais nova, acabam caindo.

O conto nos conta que, em consequência dessa ruptura, criam-se rumores pelo mundo de que Eros e Afrodite se retiraram: “Por toda a parte o desmazelo, a grosseria inculta. Não mais uniões conjugais, nem laços de amizade, nem a afeição dos filhos, mas o enorme e abjeto desregramento, o tédio sórdido em todas as ligações” (Apuleio, 1963, p. 103). Noutras palavras, a falta coletiva de Eros e Afrodite está associada à desregulação e à inércia, manifestações da alienação. A deusa, então, finalmente descobre a identidade de sua nora, aquela que ela havia condenado à morte como castigo. Direciona-se a seu filho e briga com ele, denunciando mais uma vez a presença da alienação. Ela diz: “para tornar a afronta mais sensível, adotarei um dos meus pequenos escravos domésticos e lhe darei essas asa, essa tocha, e o arco com as flechas, todo o aparelhamento *que me pertence*” (ibid., p. 104).

Nesse momento, Psiquê segue vagueando em busca de seu marido perdido ou de qualquer apoio, e Afrodite segue em sua procura. Quando a mortal é finalmente capturada, a deusa decide oferecer-lhe uma oportunidade de reparação: desde que prove seu valor, realizando algumas tarefas a seu pedido, a protagonista terá a bênção de sua sogra, o que permitiria a reaproximação do casal.

Primeiramente, Afrodite apresenta a Psiquê uma pilha enorme de grãos, todos misturados, e demanda que a mortal os separe por categoria até o fim do dia. Era uma tarefa impossível, e a protagonista se *paralisa* diante do fato. É então que, por reverência a Eros, as formigas comparecem para auxiliá-la: “Correndo ativamente de um lado para outro, [a formiga] convocou e reuniu todo o exército de formigas vizinhas: ‘Piedade, *ágeis filhas da terra*, mãe de todas as coisas, piedade para uma pobre menina, esposa do Amor, que está em perigo. Acorrei, velozes, para socorrê-la’. (...) todas separaram grão por grão, repartiram, agruparam por espécies, depois se apressaram a desaparecer” (Apuleio, 1963, p. 110, grifo nosso). Para López-Pedraza (2010), as formigas representam nosso funcionamento mais profundo, associadas, por exemplo, ao sistema neurovegetativo; ele as chama de “elementos diferenciadores, ordenadores e integradores que Psiquê necessita para sobreviver” (p. 84). Vimos, com Bachelard, como a ordenação temporal é sua dimensão mais importante – o arranjo dos instantes forma um ritmo singular. O conto representa essa dimensão temporal com *formigas*, que vivem em sociedades altamente complexas, e realizam grandes trabalhos de forma coletiva. Vemos a possibilidade de associarmos, nessa imagem, o princípio ordenador e diferenciador dos ritmos à vida coletivizada em ressonância. Nos ordenamos e

nos diferenciamos temporalmente na medida em que interagimos com ritmos diferentes dos nossos: a vida isolada não se diferencia temporalmente, conservando-se numa inércia paralisada.

Vemos, aqui, como a agilidade não precisa ser antônimo de ressonância: o pacto coletivo (piedoso, cuidadoso) das formigas, afetadas pela situação de Psiquê, as configuram como uma força de trabalho infinitamente superior à da protagonista alienada. Hillman (1984) enfatiza o direcionamento do amor à coletividade, ao arquetípico, portanto:

O amor começa no pessoal e significa eu; em seguida significa minha alma e todo meu ser. Enfim, desloca a mim, a minha alma e a todo meu ser para o ser arquetípico, dando-me um sentido de interioridade: um processo interior contido em mim, e eu mesmo contido na interioridade de um universo caótico transformado pelo amor num cosmos. (p. 98)

Com o apoio desse exército, Psiquê consegue a primeira aprovação de Afrodite que, ao retornar no cair da noite, é recebida por pilhas organizadas de grãos. Como podemos interpretar essa primeira tarefa? Vemos uma primeira pista sobre a alienação de Psiquê, associada à sua solidão: apenas coletivamente em ressonância é que a protagonista pode resolver o primeiro enigma proposto pela deusa. Afrodite nos ensina que a alma se aproxima do amor quando se coletiviza.

No entanto, a deusa ainda não está satisfeita, e irá lhe passar uma nova missão. Ela deve coletar um toção de ouro de um bando de ovelhas míticas, conhecidas por serem extremamente agressivas. Psiquê está decidida, novamente, a tirar sua vida, “buscar o repouso de suas desventuras, *precipitando-se de uma penha ao rio*” (Apuleio, 1963, p. 111, grifo nosso). Um caniço falante, então, se afeta por seu desespero e busca aconselhá-la, ensinando para a protagonista que as ovelhas existem de forma ritmada: “Quando o sol ardente lhes comunica o seu calor, uma raiva temerosa as galvaniza. (...) Mas uma vez diminuído o ardor do sol do meio-dia, o rebanho repousa na serenidade das margens frescas do rio” (idem). Elas não são *continuamente* raivosas – no mínimo, elas precisam dormir. O caniço recomenda que, ao cair da tarde, então, ela vá ao bosque onde elas habitam para coletar flocos de sua lã que ficaram presos nos ramos dos arbustos. Uma solução muito mais viável que o confronto direto em plena luz do dia.

É assim que Psiquê consegue realizar a tarefa de Afrodite. Há mais um precioso ensinamento nesse trecho acerca da importância da ressonância nos trabalhos da alma para encontrar o erotismo: a atenção ao ritmo, às oscilações, é fundamental para que possamos nos relacionar de forma ressonante com o mundo. A necessidade de *repouso e recolhimento*, dois movimentos de afastamento, é o que permite o sucesso da protagonista nessa tarefa. Ela não

precisa apressar-se – pelo contrário, *não deve* agir de forma precipitada se quiser preservar sua vida –, ressoando o primeiro conselho de Pã.

Porém, Afrodite não estava satisfeita com o feito da pobre mortal, e imediatamente ordena a Psiquê a realização de sua terceira tarefa. Ela deveria subir ao topo de um penhasco, à nascente de um rio que deságua no Estige, um dos rios do submundo de Hades. Ao chegar ao início de sua escalada, a protagonista descobre o tamanho do perigo: um penhasco extremamente íngreme e liso, com águas repugnantes, dotadas de vozes que gritavam para que ela não escalasse, além de dragões sanguinários (Apuleio, 1963, p. 112). O próprio contato direto com a água significaria sua morte. Diante de enorme perigo, dessa vez quem vem em seu auxílio é a águia de Zeus, que se compadece da mortal em gratidão a auxílios prestados previamente por Eros. A ave consegue ultrapassar os obstáculos com seu movimento oscilatório:

Apanhou-a [a ânfora], rodeou-a com as garras, e, diligente, balanceou a massa oscilante das asas, *estendeu os remígios à direita e à esquerda*, passou entre os dragões (...). As águas se afastaram, advertindo a águia com ameaças, para que se retirasse sem nada tomar. Ela respondeu que viera por ordem de Vênus, que estava a seu serviço, e essa invenção lhe garantiu acesso um pouco mais fácil. (Apuleio, 1963, p. 113, grifo nosso)

Com a resolução dessa tarefa, complementamos as reflexões anteriores sobre o ritmo do erotismo. Da mesma forma que os movimentos em direção ao amor nos levam às *quedas*, aos vales, ao movimento de descida em direção à terra, também precisamos da expansão vertical do ar. Esse movimento ascendente, simbolizado pelo voo da águia, não é uma simples subida, mas um zigue-zague, um percurso com desvios e obstáculos. Para que a alma encontre o amor, é importante também lidar com o *afastamento* – a ave evita o contato com tudo o que está ali, e é dessa forma que ela consegue coletar a água mortífera. O contato com o negativo demanda alguma forma de ruptura e distanciamento, e o conto nos ensina que é dessa forma que conseguimos conter esse lodaçal num continente que o suporte.

Vale, também, um comentário sobre a *invenção* final da águia, que consideramos muito engenhosa, mas nem um pouco falsa. Dizer-se a serviço de Afrodite significa estar em ressonância com a tarefa – tudo começou com uma demanda da deusa: desde a punição inicial que garante o encontro de Eros e Psiquê, até as tarefas para que a mortal reencontre seu esposo. Todas essas são obras *para* Afrodite, que ensina a Psiquê como viver com Eros.

Prossigamos ao quarto momento do enredo. Ainda que Afrodite tenha requerido quatro trabalhos de Psiquê, decidimos manter o trabalho final junto com a reunião com Eros: como veremos, a principal ajuda que ela recebe nessa passagem é de seu marido.

Consideramos, então, que essa já é uma tarefa *realizada pelo casal*. A reunião já está em curso, portanto, antes da conclusão das tarefas de Psiquê. López-Pedraza (2010) também propõe uma diferenciação temporal entre essa tarefa e as anteriores:

Se as tarefas anteriores (...) foram processos em direção à consciência desses níveis da iniciação [ao Amor], o segredo da beleza na caixinha me parece um processo em direção à consciência da depressão: a aparição de sua lentidão e sua maturidade em nós (p. 106).

O último desafio que a deusa lança à mortal é o de buscar um quinhão da beleza eterna de Perséfone: mais uma tarefa impossível, que demanda uma descida ao Hades – feito realizado com sucesso (e retorno) por poucos mortais. Afrodite literalmente *gastou sua beleza* para cuidar de seu filho após a ruptura com Psiquê, e por isso encaminha a protagonista a mais um ensinamento rítmico. As interações amorosas *gastam*, e após esse desgaste, precisamos nos recarregar. “Vênus sente-se cansada, como se sua beleza houvesse murchado e necessitasse de uma nova beleza, uma transfusão de beleza” (López-Pedraza, 2010, p. 101).

Psiquê, dessa vez, sobe numa torre, decidida a atirar-se do topo, uma forma mais rápida – porém, definitiva – de entrar no submundo. Contudo, a torre a dissuade de sua tentativa, instruindo-a sobre como realizar essa descida com sucesso, e como retornar com vida. Ao chegar na casa de Perséfone, a protagonista é recebida como convidada; contudo, “Sem aceitar nem cadeira macia nem iguarias requintadas, que lhe oferecia a anfitriã, sentou-se a seus pés, no chão, e, contente com um pão grosseiro, expôs a missão de que a encarregara Vênus” (Apuleio, 1963, p. 115). A caixa é preenchida sem que Psiquê veja seu conteúdo, e ela inicia seu retorno ao mundo dos vivos, feito que consegue realizar sem grandes intercorrências. Contudo, ao deparar-se com a luz do sol do mundo ao ar livre, é tomada pela curiosidade de provar um pouco dessa beleza. “Mas naquele cofre não havia nada. De beleza nem sinal. Nada senão um sono infernal, um verdadeiro sono do Estige (...). Ei-la, pois, jacente, imóvel, como um cadáver adormecido” (ibid., p. 116). É nesse momento que aparece seu marido, recuperado de seu ferimento após um longo repouso. Consegue retirar sua parceira desse estado, permitindo que ela vá ao encontro de Afrodite para finalizar seu último trabalho. Da mesma forma que Psiquê vai ao mundo dos mortos e retorna – não aceita ser recebida como convidada de Perséfone –, o conto nos mostra que o retorno de sua descida à morte é a conjugalidade com Eros (em acordo com a profecia do início da estória).

A caixa com um quinhão da beleza eterna continha um sono mortífero. Anteriormente, Psiquê adormecia em ressonância com os ritmos de suas atividades – dormia para o repouso. Agora, tomada pelo mesmo impulso curioso que a fez desvelar o esposo (afastamento inicial, que marca o começo do movimento de reaproximação do casal), a protagonista se coloca mais

uma vez num cenário trágico: seu sono não é mais sinal de uma vida ritmada, mas representa o sono linear da experiência da morte. Somos levados à imaginação que liga a beleza eterna com a experiência da mortalidade. Sobre esse trecho do enredo, Hillman (1984) interpreta o seguinte:

É a beleza do conhecimento da morte e dos seus efeitos sobre todas as outras belezas que não encerram este conhecimento. *Psique deve ‘morrer’ a fim de experimentar a realidade desta beleza, uma morte diferente de suas tentativas de suicídio.* (...) O movimento platônico ascendente em direção ao esteticismo é temperado pela beleza de Perséfone. *Destruição, morte e Hades não são omitidos.* (p. 96, grifo nosso)

De forma semelhante à chegada de Alcibíades no Banquete, resgatando a sensorialidade e a experiência mundana, vulgar, do erotismo, vemos na última tarefa do conto um resgate dessa dimensão. Eternidade – que podemos interpretar temporalmente como continuidade, como vimos anteriormente com Sócrates – só pode existir quando, também, experimentamos a finitude – a descontinuidade. Não se trata mais de uma morte alienada, como as ideações suicidas de Psiquê ao longo da narrativa, mas a morte que desperta ressonância e faz emergir, na estória, não mais Psiquê-indivíduo, mas Psiquê-cônjuge, parceira de Eros. A beleza da finitude é a lição final que Afrodite ensina, não mais somente à protagonista, mas ao casal. Digamos, então, que a recarga amorosa está na beleza da finitude. Com esse ensinamento, o casal pode (re)unir-se em ressonância após experimentarem o submundo dos mortos: “Assim nos damos conta de que esse novo amar de Eros e Psiquê se dá pela consciência do subterrâneo, através do que chamo de psicologia da depressão” (López-Pedraza, p. 112).

Sua busca pela imortalidade, contudo, não pode ser considerada um fracasso. É através da experiência da mortalidade, da finitude, que Psiquê finalmente conclui a formação conjugal e, com isso, tornar-se uma deusa imortal. Enquanto a protagonista entrega a Afrodite o último produto de suas tarefas, Eros roga a Zeus que permita e abençoe seu casamento com a jovem. O chefe do Olimpo reúne, então, todos os deuses do panteão e anuncia:

Achei que *é preciso por um freio* aos impetuosos ardores de sua primeira juventude. Assim, ele tem dado o que falar, pelo escândalo cotidiano de seus adultérios e tolices de toda espécie. Tiremos-lhe a ocasião e acabemos-lhe com a luxúria de adolescente, *encadeando-o com os laços do casamento* (Apuleio, 1963, p 117, grifo nosso).

E, trazendo Psiquê ao seu encontro, torna-a imortal e diz: “Jamais Cupido se desembaraçará dos laços que o ligam a ti. *As vossas núpcias são perpétuas*” (idem, grifo nosso). A mitologia

grega nos mostra, em diversas de suas estórias, que o casamento não significa um freio à volúpia – inclusive, talvez Zeus seja o maior represnetante da extraconjugalidade.

Vemos uma associação entre a *frenagem* e o *casamento*, ainda muito presente na ideia de que uma pessoa “sossega” quando se casa. Nos elogios contidos no Banquete, também vemos uma valorização da dimensão duradoura do erotismo, em detrimento de um Eros vulgar, popular, transitório – essa seria a forma última de atingirmos a vida imortal no mundo ideal, e esse argumento é central para o platonismo. Não trataremos aqui de fazer coro com essa hierarquização (fundada num formato linear-ascensional), mas de reconhecer, tal como Zeus o fez, a natureza do deus das conjugalidades. A psiquização do erotismo não anula seu caráter travesso, *daimônico* – ao contrário, se ritmarmos essas expressões de Eros, poderemos conceber um erotismo que comporta continuidade e transitoriedade num movimento oscilatório.

Há um sentido psicológico interessante de se ressaltar nesse casamento eterno. A imortalidade era a *hýbris* original do conto: Psiquê era adorada como uma deusa pela população; pelas irmãs, era invejada como uma deusa. Contudo, através das “punições” de Afrodite – com esse desfecho, podemos entender que são os trabalhos impostos pela deusa que permitem a formação conjugal de Eros e Psiquê –, a protagonista enfrenta enormes desafios e, dessa forma, consegue formar casal e transcender à vida eterna dos deuses.

O casal começa a entrar em ressonância quando cumpre, em colaboração, a última das tarefas de Afrodite. Psiquê morre porque não mais pode caminhar sozinha, alienada – seus trabalhos, ainda que a preparassem para o estar junto, só podem concluir essa meta com a presença de uma alteridade, personificada em Eros. Quando eles se unem de modo ressonante, um casamento imortal é possível. Não se trata da mesma eternidade arrogante do começo da estória, mas de uma infinitude que só se experimenta *através* da mortalidade – é o que o conto nos conta.

Não obstante a consagração transcendente de Psiquê, consideramos importante colocar mais uma ressalva rítmica ao que aqui se apresentou no conto. O casal mítico viverá, do fim da estória em diante, *feliz para sempre*. Para nós, meros mortais, o que fica é a sobreposição desses diferentes componentes temporais contidos ao longo da narrativa. A experiência da imortalização da alma, ou da infinitude, é o resultado de um processo descontínuo, obtuso, sinuoso – e, como todas as outras experiências, termina. Contudo, essa ordem ressonante, esse *instante de felicidade* que contém uma união erótica, é um *equilíbrio* resultante da elaboração do ritmo das interações, com seus desencontros e rupturas:

O banquete de Eros e Psiquê me parece com a graça que nos acontece em algum momento, um minuto de *balance psíquico* visto através da psicologia arquetípica, logrado no final de um penoso sofrer. Nesse instante de equilíbrio, máxima aspiração do viver, parece como se nossa experiência interna e externa tivesse uma determinada ordem arquetípica. (López-Pedraza, 2010, p. 113, grifo sublinhado nosso)

O casamento imortalizante e frenante só existe, portanto, no instante – podemos alcançar a *lysis*, o encerramento que a estória de Apuleio propõe, desde que não nos esqueçamos de temporalizar o erotismo contido no enredo, o que significa articulá-lo com a inevitável finitude de cada instante imortal alcançado pelo laço erótico. Como afirma Hillman (1984), “O que nos atrai, mais ainda que a Deusa da Beleza, Afrodite, é o mortal, Psique, a psique humana mortal” (p. 55).

Terminamos, assim, nossa análise psicológica do conto de Eros e Psiquê. Se dissermos que o contato da alma com o erotismo, uma experiência de ressonância, é composta por ingredientes como uma diversidade de grãos separados, flocos de lã de ouro, águas assombrosas e uma caixa contendo a beleza eterna, talvez não seja evidente como podemos juntar tudo isso num caldeirão, por assim dizer, e fazer casal. Contudo, quando pensamos em *interafetação coletiva, repouso e recolhimento, afastamento, continência do negativo e articulação entre finitude e eternidade*, acreditamos formar um contorno sintético para o que aqui estamos chamando por erotismo, como um ritmo fundamental para a vida conjugal ressonante.

Gostaríamos de concluir essa seção e o presente capítulo com uma afirmação condensada de nossa tese. *O erotismo é um ritmo conjugal ressonante, cuja dinâmica é sustentada e limitada pela tensão estabelecida entre os movimentos de aproximação e afastamento*. As representações de Eros, contidas nas imagens apresentadas nessa seção, apontam a união conjugal como um trabalho temporal, descontínuo, que não se sustenta num movimento infinito de aproximação: fazer-casal não é estar continuamente interagindo com quem vivemos nossa conjugalidade, é ir e vir, encontrar e desencontrar, aproximar e afastar, unir e separar. López-Pedraza (2010) enfatiza a importância da separação para o erotismo, recordando sua associação com uma força contrária de separação: “Um século antes, Empédocles chama Amor e Pugna às forças básicas de união e separação” (p. 34). Hillman (1984) também reforça essa dimensão oscilatória do erotismo: “insensato movimento descendente que traz a psique até o corpo, queima as asas da alma nas chamas da vida e ao mesmo tempo, curiosamente, eleva e idealiza” (p. 82).

Percebemos uma afinidade ressonante entre o que aqui definimos por erotismo e as considerações de Hillman sobre eros:

Por experiência erótica não entendemos simplesmente os ataques do amor, o ardor ou a estocada da flecha, a *mania*, e nem mesmo a aspiração de ascensão erótica mediante a escalada mística de uma vida não realizada. (...) O impulso compulsivo do padrão de comportamento é auto-inibido pela outra extremidade do mesmo espectro de eros. Eros, como intermediário, cria seu próprio espaço psíquico, seu próprio mundo intermediário, mediante uma espécie peculiar de interferência ou intervenção psíquica (...) que irrompe, redirige, simboliza o comportamento, algumas vezes em meio à sua sequência ou mesmo antes que o padrão seja liberado. *Entre o impulso e a ação decorre um certo tempo*. A ação direta, sendo impedida, torna-se assim indireta e imaginativa. (Hillman, 1984, p. 70, grifo nosso)

Há uma evidente temporalização da experiência erótica, para o autor – e essa temporalidade é rítmica, descontínua. A continuidade que o erotismo pode promover, enquanto função mediadora, depende da oscilação no tempo.

Podemos, então, investigar as interações de um casal e avaliar se o *modo* temporal dessa relação é alienado ou ressonante. Há uma relação de paralelismo entre o que aqui estamos entendendo por erotismo e o que expusemos sobre a noção de ressonância, o que nos leva a trabalhar com a hipótese de que o contexto sociocultural da atualidade opera como um dificultador da saúde conjugal, criando uma tendência a manifestações alienadas – diferentes formas de expressão da *falta de tempo para amar*. Interpretaremos, no próximo capítulo, algumas expressões imaginais da conjugalidade em nossa cultura popular atual. Seleccionamos canções e produções audiovisuais do cenário *mainstream* recente, que analisaremos sob a perspectiva rítmica construída nesse capítulo, a fim de investigar a presença de erotismo nas interações conjugais.

CAPÍTULO 4. REPRESENTAÇÕES CULTURAIS DA CONJUGALIDADE ATUAL: UMA LEITURA RITMANALÍTICA

No capítulo anterior, traçamos um panorama psicossocial sobre a temporalidade. Nosso método investigativo, fundado sobre uma ontologia temporal descontínua e relacional, tem por objetivo analisar o ritmo das interações conjugais e a influência exercida pelo contexto sociocultural. Construir uma metodologia de *ritmanálise conjugal* se mostrou uma estratégia útil para explorarmos o dinamismo dos casais na atualidade: podemos, então, investigar a hipótese da escassez temporal conjugal sob um viés não-linear, que nos auxilie a elucidar as oscilações que compõem essas relações.

Utilizaremos a seguir, então, o método ritmanalítico para investigar a influência do aceleracionismo sobre a conjugalidade ocidental tardo-moderna. Trata-se de um estudo qualitativo de representações culturais do fazer-casal, de modo que recorreremos a algumas imagens contidas no *mainstream* de nossa época, que de alguma forma parecem ecoar nosso *ethos*. Durante nosso tempo de pesquisa, selecionamos uma série de canções e produções audiovisuais, e as analisamos para investigar o problema em questão. Para respondermos imaginalmente se, hoje, há tempo para amar, buscamos investigar o dinamismo rítmico das narrativas, a oscilação contida nas interações, ou a falta desses elementos, bem como as representações sobre conjugalidade nos enredos.

Encontramos, como é esperado, um número de canções, filmes e séries que abordam a temática conjugal muito superior à nossa capacidade temporal de processamento. Para a exposição nesse trabalho, fizemos uma curadoria temática, buscando apresentar uma síntese dos principais problemas encontrados em nossa investigação com um número limitado de obras. Em suma, o que podemos afirmar é que o contexto aceleratório pode promover algumas manifestações rítmicas adoecidas, formas de *alienação conjugal*: (1) aceleração e/ou paralisia dos movimentos de aproximação/afastamento; (2) escassez temporal para o fazer-casal, em seus encontros e desencontros; (3) dessincronia ou dificuldade de sincronização. Por se tratar de expressões de um mesmo fenômeno, tendem a aparecer de forma sobreposta num mesmo dinamismo temporal.

Não se trata de um estudo exaustivo, mas sim exploratório: ao constatarmos com mais nitidez e aprofundamento a interação da aceleração social com a conjugalidade, podemos direcionar novas investigações que, em ressonância com o que aqui estamos defendendo, nos auxiliem na compreensão dos problemas conjugais atuais, sob uma perspectiva rítmica.

Reforçamos que o método aqui construído não se aplica apenas ao estudo de produções artísticas – o imaginário pode condensar, de forma sintética, o *ethos* de uma determinada sociedade, mas também consideramos as práticas conjugais cotidianas como pertencentes a essa estrutura coletiva. Com a exposição abaixo da aplicação de nosso método, esperamos *produzir ressonância*: isto é, formar sentidos que possam orientar nossas práticas, coletiva e individualmente.

Tratar a conjugalidade como um processo rítmico abre espaço para se realizar uma série de pesquisas mais concretas e práticas – uma demanda aceleracionista de nosso meio acadêmico. Cito algumas possibilidades. A psicoterapia conjugal, por exemplo, pode se beneficiar de um método ritmanalítico para o tratamento da relação adoecida; da mesma forma, problemas conjugais também podem ser tratados ritmanaliticamente numa psicoterapia individual; além disso, pesquisas que utilizam a conjugalidade como um fator sociodemográfico (estado civil ou coabitação com parceria) para estabelecimento de correlações com desfechos em saúde também podem levar em conta a formação conjugal como um processo dinâmico. Isso pode permitir associações não apenas com a presença ou ausência de casal na vida de uma pessoa, mas também com o estado no qual sua dinâmica conjugal se encontra. Decerto, se compararmos dois casais, um alienado e outro ressonante, é muito mais provável que possamos associar desfechos positivos a esta forma de conjugalidade; de modo semelhante, desfechos aparentemente saudáveis associados à presença de formação conjugal (como, p.e., o aumento de consumo de frutas, legumes e verduras por pessoas casadas³⁸) podem esconder formas sutis de alienação (partilha assimétrica do trabalho reprodutivo).

Em suma, com a exposição desses resultados, poderemos constatar categoricamente a presença do aceleracionismo nas dinâmicas conjugais contidas em nosso imaginário atual. Contudo, vale uma ressalva. Pode estar ficando cada vez mais difícil haver tempo para amar, mas ressaltamos que tal obstáculo não é absoluto, mas relativo – ou melhor, relacional. Constatamos ecos do aceleracionismo conjugal até em experiências ressonantes, como veremos. Se vivemos num mundo acelerado, não adianta alimentarmos a esperança de nos livrarmos desse funcionamento, pelo menos não tão brevemente. Quando lutamos para a construção de uma vida mais ritmada, em uma harmonia dinâmica com a complexidade de

³⁸ “A situação conjugal é outra variável importante para o entendimento das dinâmicas de iniquidade em saúde. Nesta revisão, o único estudo que incluiu situação conjugal nas análises demonstrou que ser casado aumenta o consumo de frutas, legumes e verduras. Internacionalmente, estudos têm associado a situação conjugal a diversos desfechos em saúde, inclusive ao consumo alimentar, sugerindo que indivíduos casados teriam uma alimentação mais saudável do que os sem cônjuge” (Canuto, Fanton & Lira, 2019, p. 3208).

temporalidades que se sobrepõem em nossa existência, poderemos, no mínimo, fazer resistência. Nesse sentido, temporalizar a experiência conjugal através da noção de ritmo pode apresentar uma possibilidade de lidar criativamente com tal problema, e isso não significará extinguir o funcionamento aceleratório de nosso dinamismo. Assim como a atenção tem a ver com nossa capacidade de *recobrar* a atenção após a dispersão, a conjugalidade ressonante *se percebe* alienada (afastada) e, então, pode ajustar-se criativamente, imaginalmente, para reaproximar-se. Eis a dialética da duração de eros.

Além disso, só conseguiremos ter sucesso na luta por mais tempo para amar se a concebermos como não apenas individual, mas simultaneamente coletiva (um trabalho de formigas). Enquanto não buscarmos ativamente uma mudança sociocultural através da associação ressonante com o mundo e nossos co-habitantes, dificilmente conseguiremos conquistar uma vida mais eticamente saudável. Noutras palavras, o casal enquanto um ente psicossocial não existe de forma isolada; conjugalidades ressonantes não são compartimentadas do contexto, mas interagem dialeticamente, trajetivamente, com ele. Viver em ressonância significa multiplicidade de ritmos, oscilações entre harmonia e desarmonia, de modo que não podemos pensar numa conjugalidade ressonante sem pensar numa relação ressonante com o ambiente.

Sintetizaremos, então, algumas perguntas instrumentais que norteiam nosso método de ritmanálise conjugal das produções artísticas escolhidas. Não se trata de um roteiro: não segue uma ordem prestabelecida nem se limita a essas perguntas. Elas nos auxiliarão a desvelar a dimensão temporal, rítmica, das interações e representações conjugais escolhidas. Podem ser consideradas desdobramentos de nossa pergunta central – há tempo para amar?

- Há um casal *acontecendo*?
- O casal está se aproximando?
- O casal está se afastando?
- Os movimentos do casal estão em sintonia ou dissonância?
- Quais afetos estão presentes?
- De que forma o casal interage com seu contexto?
- O dinamismo conjugal está acelerado ou paralisado?
- Há representações metafóricas sobre a conjugalidade?
- A conjugalidade está associada a alguma perspectiva de eternidade ou encaixe perfeito?
- Existem outros elementos temporais presentes na narrativa?

A seguir, apresentaremos na primeira seção a canção *The One*, de Jorja Smith para nos debruçarmos sobre o problema da paralisia conjugal – a recusa do movimento de fazer-casal e sua relação com o aceleracionismo; na segunda seção, escutaremos os ecos da paralisia conjugal na canção *Out of time*, de The Weeknd, quando nos debruçaremos sobre a dessincronia e a escassez temporal que o aceleracionismo pode provocar à conjugalidade; por fim, acompanharemos em *Hang the DJ!* a relação entre a aceleração técnica e a idealização conjugal, para refletir sobre o erotismo num ambiente alienado como uma expressão de *rebeldia* contra a lógica otimizante.

Prossigamos, enfim, às imagens! Recomendamos fortemente que antes, durante ou após a leitura de nossas análises, quem estiver nos lendo também entre em contato com as obras apresentadas – é sobre uma base estética que nossos argumentos se permitem ressoar.

4.1 Paralisia conjugal em *The One* (Jorja Smith)

Iniciamos com uma primeira canção que, simultaneamente, nos auxiliará a elucidar de que forma a escassez temporal do aceleracionismo influencia nossa capacidade de erotismo, e nos apresentará uma séria advertência sobre a gravidade de se formar casal. Trata-se de uma experiência nem um pouco banal, que pode marcar profundamente nossa existência. Se entramos em ressonância conjugal com alguém, estamos fadados a eventualmente nos desencontrarmos com essa pessoa, a experimentarmos alienação conjugal.

Há quem, em função do risco de experimentar dentro de uma relação conjugal a alienação, prefira adotar a paralisia – é o caso do que canta o eu-lírico dessa canção. Trata-se de uma música triste, acompanhada por um videoclipe que dinamiza visualmente essa tristeza numa interação conjugal alienada. Numa análise rítmica do conteúdo dessa obra conjunta (canção e videoclipe), poderemos enfatizar a importância da separação e do afastamento, como um importante movimento contra a lógica da predestinação conjugal (*the one*, cuja tradução literal seria “o único”, pode ser melhor entendido pela expressão “a outra metade”, ou “a pessoa certa”). Trata-se de uma canção que versa sobre o afastamento, e assim como isso é importante para a manutenção de uma relação erótica, esse é o movimento que permite a separação de uma relação alienada/alienante. Numa lógica atemporal, eternizante, não há a possibilidade de fracasso conjugal – contudo, nem todo casal conseguirá suceder-se *ad eternum*.

Com a canção, podemos pensar na importância de *erotizar o afastamento* ao invés de *afastar o erotismo*, isto é, que compreendamos a importância rítmica do movimento de afastamento ao invés de tomá-lo enquanto um absoluto, na forma de inércia. Dessa forma, poderemos, inclusive, imaginar uma *ruptura* enquanto um processo rítmico – o que ficará nítido nos instantes finais do videoclipe. Começaremos nossa exposição, então, pela análise da canção, e prosseguiremos na sequência amarrando com a interpretação da dinâmica visual proposta pelo videoclipe.

A primeira estrofe se inicia da seguinte forma:

Nunca tive que me esforçar por amor
 Não preciso que você me mostre como fazer
 Não quero estar me apaixonando [*falling in*]
 Quando estou caindo fora [*falling out*]
 Nunca pensei que eu me entregaria ao amor
 Toda vez eu me segurava
 Agora há luxúria na minha cabeça

Eu estou tentando encontrar quem eu sou

Começamos a música ouvindo uma mulher cantar que não deseja fazer do amor (conjugal) um *esforço*, isto é, um trabalho; ela, na sequência, apresenta seu conflito rítmico – está vivendo uma dessincronia entre movimentos de aproximação e afastamento. Poderíamos interpretar esse conflito sob uma perspectiva intrapsíquica, individual, ou interp-síquica, relacional.

O primeiro sentido nos aponta para as ambivalências fundamentais contidas na ruptura conjugal: não damos fim a uma relação quando estamos *continuamente* nos afastando – hesitamos, sentimos que a parceria em algum sentido pode ser boa para nossa vida etc., e isso ocorrerá mesmo quando decidirmos não retornar. Esse ponto ficará mais nítido na *lysis* do videoclipe: podemos concluir a separação e simultaneamente olharmos para trás.

O segundo sentido, por sua vez, aponta para uma *interação* adoecida, alienada. É comum, por exemplo, encontrarmos comportamentos que buscam manipular o ritmo de uma interação, muito presentes numa dinâmica alienada: quando uma pessoa decide finalmente separar-se, a outra reage com promessas de que *dessa vez* irá mudar completamente e corrigir os motivos que ocasionaram o desejo de separação. A pessoa decidida pela separação pode (às vezes, por sentir-se coagida), então, acabar *voltando atrás* em relação à sua decisão, o que pode criar um ciclo vicioso de separação violenta e re-união apaixonada. Há, sim, um ritmo aí: mas é dessa oscilação desarmônica que a mulher da canção parece desejar se livrar – e, ao mesmo tempo, parece representar também o seu próprio conflito interno. Com o videoclipe, veremos que isso passa por resolver a ambivalência através da *integração* (novamente, em relação ao momento final).

Na segunda metade da primeira estrofe, podemos ver a dimensão interna, pessoal, do conflito rítmico. O eu-lírico, diante de uma experiência alienada em relação à conjugalidade, manifesta um *refreamento* – tentava segurar-se. Contudo, vemos que o efeito de tal tentativa é o contrário (pois o tempo oscila), uma cabeça tomada pela luxúria. Poderíamos dizer, em ressonância com o conto de Apuleio, que diante da alienação conjugal, Afrodite entra em cena. Contudo, como o início do conto de Eros e Psiquê nos mostra, não há *visão* quando o casal se encontra alienado. Podemos notar esse efeito sobre a própria noção de identidade do eu-lírico: ela está *perdida de si* – uma queixa muito presente em casais alienados – mas canta um movimento, está tentando *encontrar-se*. O que nos leva à segunda estrofe:

Existem escolhedores [*choosers*], existem conquistadores [*takers*]

Existem destruidores de coração que imploram [*beggin' heartbreakers*]

Eu não quero ser assim

Você nunca vai me ouvir dizer
 Venha, me abrace, me console
 Quando realmente estiver sozinha
 Mesmo se eu me sentir assim
 Eu não quero me sentir assim
 Quando eu...

O eu-lírico inicia realizando uma *identificação negativa*: categoriza aquilo que ela não quer ser. Temos, aí, três modelos de conjugalidade proposta pela canção: *escolhedores*, *conquistadores* e *destruidores imploradores*. Ela parece tentar confrontar a alienação, mas acaba confrontando a própria conjugalidade como um todo. Poderíamos interpretar as pessoas que escolhem como aquelas que formam conjugalidades ressonantes – na escolha, há o pressuposto de uma liberdade, não de uma imposição –, escolher parece trazer alguma dimensão de reconhecimento dialético. Contudo, dado o contexto negativo, melancólico, da canção, poderíamos pensar também na escolha como uma manifestação sombria: pessoas que, por exemplo, *repetem o processo de escolher* – isto é, que apenas iniciam uma interação conjugal sem comprometer-se com dar continuidade (fenômeno amplamente conhecido como *amor líquido*), uma manifestação acelerada da alienação conjugal. Se pensarmos na relação da escolha com o erotismo, podemos pensá-la como *aceitação de Eros* enquanto uma experiência imprevisível, incontrolável (associada, como vimos, à morte), ou como *negação de Eros*, como uma racionalização do processo de atração erótica – escolho, ao invés de ser flechado. Há uma diferença temporal fundamental nesses dois movimentos: o primeiro é rítmico, descontínuo e relacional; o segundo, linear e racional.

A conquista, por sua vez, também pode ser observada de forma dialética em relação ao erotismo. Por um lado, quando *Eros nos conquista*, podemos tomar uma atitude unilateral que poderá – torcemos – provocar ressonância: buscamos o olhar de alguém, nos apresentamos a uma pessoa, pedimos o número do celular dela, *tomamos iniciativa*. Como Eros não é sinônimo de equilíbrio homeostático, mas sim de harmonia oscilatória, a interação conjugal não precisa ser constantemente *síncrona* – as pessoas aproximando-se e afastando-se num ritmo equivalente. Às vezes, de forma descompassada, uma pessoa aproxima-se de outra que não está se aproximando – e que, diante dessa aproximação inusitada, pode resolver também aproximar-se: temos, aí, um encontro ressonante.

Por outro lado, podemos pensar nos momentos em que *tentamos conquistar Eros* – uma atividade fadada ao fracasso, à alienação –, tal como Psiquê, com a navalha e o lampião. Tentamos conquistar o erotismo quando nos preocupamos em *tentar fazê-lo acontecer* – o

hiperinvestimento ou a coerção, por exemplo – ao invés de *observar se ele está acontecendo* (e de que forma). Um exemplo caricato desse modelo pode ser encontrado em qualquer canal de *YouTube* de *coaches* de sedução para homens heterossexuais, o movimento popularmente conhecido como *Red Pill* (em referência ao imaginário de *Matrix*, numa releitura que beira a misoginia): ensina-se *como deixar a mulher indefesa*, ou *como dizer as palavras certas que ativam um gatilho em suas mentes*, etc. Esse movimento de conquista é unilateral – o que não significa que a pessoa conquistada não tenha agência, mas que sua agência é limitada pelos ditames rítmicos da pessoa conquistadora. Aqui, o que interessa é *provocar* o desejo, em contraposição a buscar ressonância entre o meu desejo e o do outro. Poderíamos aqui pensar também nas *coaches* de sedução voltadas para o público feminino heterossexual – por vezes, autênticas ideólogas da submissão.

Na mesma medida podemos constatar alienação no terceiro tipo – a este, será dedicada uma canção inteira para nos aprofundarmos, na próxima seção. O padrão manipulador que descrevemos acima pode muito bem ser traduzido imaginalmente por *destruidores de corações que imploram* – destroem primeiro, imploram depois, e com isso influenciam na patologização do ritmo conjugal. Esse tipo poderia ser interpretado como um oxímuro, uma condensação paradoxal. Notamos as duas *hýbris* dos movimentos de aproximação (implorar) e afastamento (destruir corações): quem implora ou destrói corações definitivamente não está cultivando Eros em sua vida, dando a ela uma cadência erótica. É significativo o fato de que esses dois modos se encontram condensados numa mesma estrutura: há um ritmo insalubre aí, que consiste num aumento *exagerado* (*hýbris*), aceleracionista, da amplitude dos movimentos que caracterizam o erotismo. O que esse trecho nos mostra sobre o ritmo conjugal é que uma dinâmica alienada pode adotar a forma de uma ambivalência desintegrada/desintegradora: quando não conciliamos os movimentos de aproximação e afastamento – em nosso mundo interno e em função de quem nos relacionamos –, o ritmo pode ganhar amplitude de uma maneira patológica.

O eu-lírico, contudo, concretiza o que dizemos popularmente como *jogar o bebê fora com a água do banho*: acredita que, para livrar-se das mazelas da negatividade conjugal, deve negar ela mesma a conjugalidade em qualquer uma de suas formas. Bem sabemos, o erotismo também necessita do negativo e alienado, e a canção parece figurar uma evitação a todo custo dessa dimensão da experiência. Ao buscar livrar-se da alienação, o eu-lírico reforça-se alienado. Vemos, nos versos seguintes, a recusa da protagonista dessa canção em buscar o erotismo; contudo, ela sabe que o deseja, isso não é recusado: eu *não quero* me sentir assim não significa eu *não me sinto* assim. Em síntese, a canção nos canta que quando recusamos a

negatividade do erotismo, estamos negando a própria conjugalidade. Chegamos, então, ao refrão, antecipado pelo último verso da segunda estrofe, e que se inicia após um breve silêncio:

[Quando eu...]

Encontrar alguém

Eu não quero precisar de ninguém

Eu não estou tentando deixar você entrar

Mesmo se eu tiver encontrando a pessoa certa

A protagonista dessa canção deseja não experimentar o erotismo, mas parece saber que *eros* é uma experiência *daimônica* – ela não *quer precisar* de ninguém, o que não significa que isso não acontecerá. Mais uma vez, trata-se de uma alienação conjugal – a negação não é da ocorrência do evento, mas da possibilidade de com ele fazer ressonância³⁹. Nesse momento, a voz canta, em seu ápice melódico mais alto, o coração, o núcleo dessa recusa: *mesmo se eu tiver encontrado a pessoa certa [the one]*. Interpretamos esse momento como a experiência à qual essa recusa se dirige. Sabemos, com Freud (2014), que aquilo que apresentamos sob a forma negativa pode denunciar uma presença positiva reprimida, recusada. Acreditamos na importância de se sublinhar esse verso como o *leitmotiv* do compasso imaginal que compõe essa canção, amparados também pelo fato de que é a esse trecho que o título faz referência, e que também antecede o belíssimo solo de violino. Esse ponto será reforçado na abertura do videoclipe, que exporemos logo a seguir.

O que as imagens dessa música denunciam, em sua simultaneidade sobreposta e descontínua, é que o ideal da *pessoa certa* – que é *muito* diferente da pessoa ressonante, visto que se trata de um ideal, uma representação atemporal – está presente quando nos encontramos alienados conjugalmente. Essa é uma proposição interessante, que permite equiparar as pessoas que *desesperadamente* buscam por conjugalidade com aquelas que *desesperadamente* a evitam – talvez esse mesmo desespero possa estar condensado num mesmo ideal. A pessoa certa só existe fora do tempo, e definitivamente é a esse modelo que eventualmente faremos referência quando encontrarmos uma pessoa com a qual estabelecemos uma relação ressonante. Contudo, diferentemente desta, a relação norteadora por esse ideal estará atravessada por um funcionamento aceleracionista, cabendo apenas o

³⁹ E ressonância, ao contrário do que os ideólogos do desapego defendem, envolve uma *interdependência*, um *precisar*: precisamos, claro, daquilo que nos faz bem e daquelas pessoas com as quais conseguimos construir saúde.

progresso – a regressão, o desencontro, a alienação portanto não podem fazer parte, ou devem ser abreviadas ou otimizadas tanto quanto possível.

Prossigamos, pois, à última estrofe. A ponte e o refrão ainda se repetirão, intercalados por um belíssimo solo de violino. Vejamos o que canta o eu-lírico:

Nunca tive que esperar pelo amor
Sempre pensei que ele viria por aí
Você vem me procurar
Mas eu estou longe de ser encontrada
Cancelamentos para conversas
Que eu não preciso agora
Eu tenho medo dessas relações
Não posso ser presa

No início da primeira estrofe, ela canta que nunca precisou se esforçar; neste, julgamos que ela afirma o mesmo, porém, sob uma perspectiva mais explicitamente temporal, reforçando o que já havíamos antecipado sobre a relação da espera com o erotismo. A temporalidade do eu-lírico é a do *acaso passivo*, uma imaginação de que Eros se fará presente de forma espontânea em nossas vidas, sem que precisemos nos esforçar no tempo – trabalhar psicicamente, poderíamos dizer, em ressonância com o conto de Apuleio.

Vemos que essa forma de alienação conjugal, que não espera, é também imaginada como desencontro, jogando com a duplicidade perdido-encontrado contido no título do álbum ao qual a música pertence (*Lost & Found* [Achados e Perdidos]): quando alguém se aproxima, o eu-lírico desaparece – se afasta à última potência. Trata-se de uma temporalidade ego-centrada, mantendo a centralidade no intrapsíquico em detrimento da dimensão interacional da experiência – conversas que *eu não preciso ter agora* serão canceladas. Trata-se, claro, de um limite importante: quando Eros não está presente, devemos cancelar as conversas até que uma nova aproximação possibilite novos diálogos. Contudo, em consonância com o contexto alienado da música, interpretamos essa passagem como uma ruptura *imediatista*, que parece não comportar a dialética identidade-alteridade. Se amarrarmos esse verso com a necessidade cantada anteriormente do eu-lírico de *encontrar-se*, podemos pensar que, quando não há uma identidade bem estabelecida, quando nós não cabemos de forma continente em nossa própria vida, o outro e suas conversas também não caberão. Reforçamos, então, que o *nós* da conjugalidade ressonante é temporalmente constituído por oscilações entre *eu* e *você* – tal como Pinheiro dos Santos defende.

Ao fim da estrofe, o eu-lírico realiza uma associação entre Eros e aprisionamento – ela tem medo da conjugalidade e diz que não pode ser presa. Se recorrermos, mais uma vez, ao que nos conta o conto de Apuleio, quando a alma se encontra aprisionada por Eros, não há ressonância, mas sim alienação. Trata-se, pois, de uma equiparação alienada: quando achamos que vamos nos sentir presos na relação conjugal, não estamos imaginando realmente numa conjugalidade erótica, ressonante. Contudo, sem trabalho psíquico, a interação com Eros se dará através do aprisionamento da alienação.

Prossigamos à segunda parte de nossa análise dessa obra, em relação ao videoclipe. Nele, assistiremos à oscilação conjugal de uma mulher que tenta partir mas, por diversas vezes, acaba retornando ao seu parceiro, até que ao fim consegue conciliar num novo ritmo seus movimentos de aproximação e afastamento. A dinâmica do enredo contido no videoclipe soma-se às reflexões imaginais contidas na canção, dando visualidade ao sentido cantado. Se pudemos, até então, nos aprofundar na evitação conjugal como uma expressão alienada, paralisada, de fazer-casal, com a trama fílmica poderemos observar o avesso dessa lógica: a evitação como o *afastamento de uma negatividade inconciliável*. Dessas duas formas, podemos correlacionar o evitar paralisado com um contexto de alienação: na canção, reforçamos principalmente a dificuldade de aproximação do eu-lírico no fazer-casal; no videoclipe, poderemos observar a dificuldade de afastamento de um fazer-casal insalubre.

Exporemos a seguir sete recortes de momentos significativos do clipe, que sintetizam a dinâmica das imagens contidas nessa obra. O primeiro recorte é o que segue abaixo, logo na abertura do enredo:



Figura 1. Recorte 1 do videoclipe de The One (Jorja Smith): o espelho partido que aparece ao início.

Vemos, nessa imagem, um espelho partido ao meio, que parece ressoar com o que interpretamos anteriormente na canção. Por um lado, estamos diante de uma identidade fragmentada – o espelho nos mostra o que somos, afinal. Parece significativo que a ruptura se dá exatamente no centro, dividindo o espelho circular em duas metades. É nítido um paralelo com o discurso de Aristófanes, mas parece representar sua dimensão literalizada: a busca pela *pessoa certa*, pelo encaixe perfeito, pelo círculo. Condensa-se, aqui, a interação entre a alienação e a idealização da pessoa certa.

No que se segue, vemos a protagonista, representada pela própria cantora, num ambiente solitário e aprisionante: seu semblante estampa a melancolia de seus afetos. Na música, o eu-lírico canta que não *quer querer a conjugalidade*; no videoclipe, vemos a personagem solitária acompanhada por um cônjuge, que está deitado à cama com ela. Todas as cenas nas quais ela aparece acompanhada, o casal está de costas um para o outro, e não conseguimos visualizar seus rostos:



Figura 2. Recorte 2 do videoclipe de *The One* (Jorja Smith): uma das aparições de um casal de costas.

Diante dessas interações alienadas, a protagonista sofre, trancafiada em sua suíte: por vezes, na banheira; noutras, na janela da frente, olhando para fora. Ainda que, usualmente, atribuamos à descida da *psicologia da depressão*, como López-Pedraza nomeou anteriormente, ao movimento de interiorizar, vemos que no videoclipe esse movimento é complementado ritmicamente pelo olhar para fora:



Figura 3. Recortes 3 e 4 do videoclipe de The One (Jorja Smith): a protagonista olhando para fora e para dentro

Com essa oscilação, nos remetemos mais uma vez ao aprisionamento de Psiquê no palácio de Eros, durante a primeira fase (alienada) da relação conjugal. A protagonista do videoclipe está sozinha, mesmo que acompanhada, e sua reação pode ser entendida como uma *busca por ressonância*: ao buscar o mundo externo e interno para além de sua experiência de aprisionamento, vemos uma tentativa, ainda que rudimentar, de encontrar Eros; contudo, ele não está ali.

O videoclipe sintetiza seu conflito entre afastar-se de seu contexto alienado e lá permanecer através de um movimento rítmico: sua busca por ressonância a leva para fora, mas o ímpeto de seu movimento inicial não se sustenta (como nos ensinou Bachelard, uma ação é composta por uma sucessão de atos) – ela retorna, ao longo do enredo, algumas vezes para sua prisão:



Figura 4. Recortes 5 e 6 do videoclipe de The One (Jorja Smith): um dos momentos em que ela inicia sua partida mas acaba retornando.

Ela precisará oscilar algumas vezes, afastar-se e reaproximar-se, até conseguir, ao fim do clipe, concluir sua partida. Ela concilia em seu comportamento os movimentos de aproximação e afastamento, que até então representavam seu comportamento alienado,

aprisionado a um contexto conjugal em que não parece haver felicidade ou prazer. Na cena final, a protagonista entra no táxi que a espera (diferentemente de uma de suas cenas de partida, quando abriu a porta do carro, mas acabou não entrando), e concilia o afastamento que sua separação demanda com a aproximação que sua solidão engendra:



Figura 5. Recorte 7 do videoclipe de The One (Jorja Smith): o instante final, quando a protagonista consegue partir, olhando para trás.

Afasta-se olhando para trás – poderíamos interpretar essa passagem como um contato com seu passado, com suas memórias, e não mais com um acontecimento atual. O tempo da protagonista, ao longo do videoclipe, parece não passar: ela está paralisada, e repete insistentemente o movimento de partida, que não se sustenta. É nessa *lysis*, no encerramento que a obra visual propõe, que vemos a possibilidade de uma *passagem pelo tempo* em sua partida hesitante.

Vemos, através dessa composição melancólica, as dores que a alienação conjugal provoca em nossa alma. Poderíamos chamar a situação representada pela música de uma *paralisia conjugal*. Essa paralisia pode ser entendida tanto como uma *fase* da oscilação erótica – ou seja, um componente fundamental para a formação de uma conjugalidade ressonante – como um *estado* de alienação conjugal. São as dificuldades apresentadas pelo eu-lírico em viver a fase paralisada, a negatividade contida em toda relação, que criam um muro defensivo que visa afastar a conjugalidade, uma proteção contra as oscilações que inevitavelmente nos levarão ao sofrimento.

Contudo, ressaltamos que essas dificuldades podem ser lidas tanto sob um prisma pessoal – uma dificuldade intrapsíquica de lidar com o negativo – quanto interacional. No

limite, se a protagonista não suporta a negatividade de suas interações conjugais, isso também se deve ao casal, e não somente às suas (in)disposições. É nesse sentido que, ao fim do clipe, ela vai embora: ela se encontra pessoalmente alienada porque, no fim das contas, está vivendo uma interação conjugal composta por pessoas sem rosto e que se posicionam de costas uma à outra, o que poderíamos interpretar como uma dissonância aprisionante.

Dito de outra forma, vemos aí uma expressão da *falta de tempo para amar* – que nesse caso não significou ausência de conjugalidade, mas uma relação paralisada com o fazer-casal e suas negatividades.

Em suma, o que ressoa dessa obra é o *divórcio* entre o erotismo e a negatividade, expresso sob a forma de dinâmicas alienadas, descompassadas, e nutrido (ainda que em negação) pelo ideal atemporal da pessoa certa. Notamos, também, como o trabalho associado ao esperar parece estar fora de sintonia: ao mesmo tempo que o eu-lírico nos apresenta uma recusa da espera, a protagonista do videoclipe está, basicamente, *esperando para afastar-se*. Se dermos mais uma volta na espiral interpretativa, e as imagens contidas no videoclipe ajudam a reforçar essa leitura, podemos também pensar que se trata também de uma composição que versa sobre a relação entre erotismo e a recusa: se erotizarmos a recusa contida na música, podemos pensar que é Eros em nós que se recusa a estar presente quando estamos vivendo uma relação adoecida. Um indicativo, com sua ausência, de que teríamos algo a resolver – precisamos reencontrar psiquicamente Eros. Podemos nos manter próximos ao erotismo somente na medida em que o perdemos e decidimos tentar reencontrá-lo, reinventá-lo.

Quando nos sentimos tal como no videoclipe, Eros diz que precisamos nos afastar. O afastamento, contudo, não vem isolado do desejo de reaproximação: é conciliando esses dois movimentos que poderemos direcionar a bússola de nosso erotismo – no caso da obra, para *fora* daquela relação conjugal alienada. A canção de Jorja Smith nos apresenta uma imagem um tanto interessante sobre a dificuldade em ritmar o afastamento, o que muitas vezes pode se expressar na forma de uma distância absoluta, uma paralisia anticonjugal.

4.2 Conjugalidade e escassez temporal em *Out of time* (The Weeknd)

Chegamos, nesse momento, à segunda obra que elencamos para expor a aplicação de nossa análise temporal das conjugalidades. Trata-se da sétima faixa do álbum *Dawn FM*, de The Weeknd – nome artístico de Abel Tesfaye, que poderia ser traduzido como *fim de semana*. Pensamos, mais especificamente, se tratar de um personagem interpretado pelo cantor: um nome bem significativo, se pensarmos numa sociedade acelerada cuja tendência é suprimir os intervalos de repouso. As obras musicais do artista estão profundamente marcadas pela questão da temporalidade – o álbum lançado em 2020, por exemplo, intitula-se *After hours* [depois de horas, mas também *fim de expediente*] –, e notamos como a problemática da velocidade e da aceleração se mostram frequentemente presentes (como nas canções *Blinding lights*⁴⁰ e *Save your tears*⁴¹).

Pretendemos, na presente seção, realizar uma análise centralizada na canção *Out of time* [sem tempo, fora de ritmo, atrasado]. Gostaríamos de introduzir a canção recorrendo à faixa que a antecede: na composição do álbum *Dawn FM*, há uma concatenação melódica e rítmica entre as faixas – cada canção vai se transmutando, gradualmente, na seguinte. A faixa que precede a obra que analisaremos é extremamente significativa – trata-se de um depoimento, um *conto*, narrado por ninguém menos que Quincy Jones, figura importantíssima no cenário musical norteamericano, uma autêntica lenda viva. Constitui uma *quebra* no fluxo das canções – trata-se de um conto com um pano de fundo musical, mas que não é cantado. Tal recurso narrativo é usado em diversos momentos do álbum, dentro das canções, mas a faixa em questão é a única composta somente por fala. Durante a proclamação de Jones, o ritmo e a melodia vão, em sintonia com os versos, preparando gradualmente o tema musical de *Out of time* – principalmente a guitarra pica-pau (notas tocadas em *stacatto*), que compõe uma rica camada rítmica à canção, praticamente do início da primeira até o fim da segunda. Poderíamos, sem grandes riscos, dizer que *A tale by Quincy* se trata de um prelúdio de *Out of time*, de modo que uma não pode ser interpretada acuradamente sem a outra. Se associarmos essa síncope significativa no ritmo do álbum com o fato de que ela também está no último dos vídeos que compõem o universo de *Dawn FM* (Tesfaye, 2022), não seria infundado afirmar que esse trecho pode ser considerado o coração do álbum, o centro de seu sentido, que ressoa de forma diferente ao longo das faixas.

⁴⁰ Por exemplo, no trecho: “Estou ficando sem tempo / Porque eu já posso ver o Sol iluminar o céu / Então eu peguei a estrada em alta velocidade, amor, oh”.

⁴¹ Por exemplo, no trecho “Eu não sei porque eu fujo [*run away*] / Eu farei você chorar quando eu fugir”.

Iniciamos a escuta do conto ouvindo uma voz que aparenta envelhecimento – tema recorrente do álbum, como podemos notar desde sua capa (uma versão envelhecida de The Weeknd) –, que aparenta estar *contando uma história* sobre si, expondo suas dores e associando ao seu modo conjugal. Notamos, destarte, uma experiência alienada desde as bases da criação do eu-lírico. Achamos interessante começar pelo verso final, que pode dar o tom dessa experiência de rememoração: “Olhar pra trás é uma merda, não é?”. Prossigamos ao início do conto:

É isso

Olhando pra trás agora, eu não sabia o que deveria ser

E é como criar os filhos, cara

Se você não foi criado

Você não sabe como criar, sabe?

Só fiz o melhor que pude com eles porque

Eles sabem muito bem que eu os amo

Mas não fiz o melhor que pude

Eu não sabia que porra eu estava fazendo

Eu não sabia

O eu-lírico conta o primeiro par de estrofes recordando-se de sua experiência parental: lembra de si enquanto um pai sem referências, alienado desde sua criação. Em seu discurso, ele oscila ritmicamente entre uma experiência ressonante (fazer o suficiente em função do amor que sente) e alienada (não fazer o suficiente em função da falta de referencial). Dito de outra forma, o que o conto nos conta é que só amor não basta – a ressonância não se sustenta sozinha, sob uma base de alienação: e o que temos até então é o completo buraco. Isso não significa, claro, que quem não teve referências passadas suficientemente ressonantes não poderá construir futuramente uma relação ressonante com o mundo: a falta de referenciais passados pode ser equilibrada ritmicamente pela presença de referenciais no presente – com uma rede de apoio consolidada e ressonante, não deixamos de experimentar as dores de nossas alienações, mas poderemos, com isso, *retomar* nossa ressonância.

A experiência alienada do eu-lírico é detalhada no que se segue:

Eu nunca vou esquecer de ter visto a minha mãe

Ser colocada em uma camisa de força

E tirada da minha casa

Quando eu tinha só sete anos

Ela foi diagnosticada com esquizofrenia

E colocada em um hospital psiquiátrico

Deixando meu pai sozinho comigo e com meu irmão mais novo, Lloyd

Sua família é composta por uma mãe adoecida e que, em função disso, é forçadamente colocada em alienação com o mundo, encarcerada num hospital psiquiátrico, em conformidade com a lógica manicomial; e por um *pai sozinho*, que é *deixado* com seus filhos. Esse é o único trecho que faz menção à presença paterna, ligando o último verso dessa estrofe com o primeiro da seguinte. No discurso de um homem que está falando sobre sua paternidade, é um tanto significativo que tão pouco se fale sobre seu pai (não precisaríamos ir longe para levantarmos a hipótese da ausência paterna). Em relação às suas figuras originais de cuidado, o eu-lírico nos conta sobre sua memória de alienação. A estrofe seguinte se dá da seguinte forma:

Mais tarde, eu tive uma madrasta má

Que sedimentou a ideia

Que eu não precisava de uma mãe

Crescer sem uma

Teve uma influência duradoura que não entendi completamente

Até bem mais tarde na vida

O que sabemos, então, da presença paterna, é que sua parceria conjugal adoeceu – e, se pensarmos que toda psicopatologia é também uma manifestação psicossocial, podemos supor que uma mãe adoecida pode representar um casal também adoecido, alienado. O pai aparece associado à conjugalidade nos dois versos em que se faz presente – sua solidão aparece como sinônimo de ausência conjugal, e a presença dos filhos não o impede de ser representado como só; e no início da estrofe acima, temos a presença de uma nova parceria conjugal, uma madrasta má (aqui, a menção ao pai é menos que visível, apenas indireta através de sua cônjuge). Completa-se, aqui, o contexto de alienação do eu-lírico, que cresceu cercado por parentalidades (mãe, pai e madrasta) cuja conjugalidade aparenta estar em alguma medida alienada.

Na última estrofe, antes do verso final que antecipamos no início de nossa exposição, o eu-lírico explica de que forma esse passado alienado ecoou sobre o que se sucedeu em sua história:

Isso afetou minhas relações com a família

E aquelas com quem eu me envolvi romanticamente

Sempre que eu me aproximava demais de uma mulher, eu a afastava

Parte disso foi vingativa e parte baseada em medo

Mas também foi totalmente subconsciente

No terceiro verso, o que ouvimos é a materialização, em sua própria conjugalidade, dos efeitos de sua criação alienada – ligação que o próprio eu-lírico faz. Notamos, em síntese, que sua conjugalidade alienada tem um ritmo desarmônico: aproximação e afastamento não se encontram conciliadas num movimento oscilatoriamente complementar. Da aproximação, se sucederia um afastamento absoluto – fenômeno que descrevemos na seção anterior como *paralisia conjugal*.

Com essa exposição prévia, poderemos seguir então à canção *Out of time*, o núcleo condensado do sentido de *Dawn FM*. A construção de um enredo, no conto anterior a essa faixa, que amarra a alienação familiar e a alienação conjugal, introduzindo uma imagem que nos remete a uma dinâmica de paralisia, reverberará na canção que interpretaremos a seguir.

Ouvimos, em *Out of time*, The Weeknd cantando para uma pessoa que, noutra momento, havia sido uma parceria conjugal sua. O arrependimento é o *leitmotiv* dessa canção, o que podemos observar desde o título, que também denuncia o problema da escassez temporal. Há uma condensação de sentido que dificulta a tradução, mas poderíamos entender a expressão *out of time* como estar atrasado ou sem tempo, o que, no contexto conjugal, significa que o eu-lírico está *lamentando* um desencontro temporal (seu atraso ou falta de tempo se dá *em função* do tempo de uma alteridade). Ele nos anuncia desde o título sua desarmonia rítmica e dando continuidade ao motivo iniciado no conto apresentado anteriormente: do afastamento decorrente de uma aproximação à *aproximação decorrente de um afastamento*. Os movimentos de aproximação e afastamento não estão em harmonia, tal como em *The One*, quando o eu-lírico canta que não deseja se apaixonar quando está se afastando.

Ouçamos, então, o que nos canta *Out of time*:

Nos últimos meses, tenho trabalhado em mim, amor

Há tanto trauma na minha vida

Fui tão frio com aqueles que me amaram, amor

Olho para trás agora e percebo

A letra começa ressoando o passado traumático introduzido pelo prelúdio anteriormente apresentado: diante de uma vida traumatizada, alienada, o eu-lírico se tornou frio, o que poderíamos interpretar como uma paralisia conjugal. Ele parece estar tentando convencer a pessoa à qual se dirige de que está mudando, mas em seu discurso, já notamos uma

temporalidade descompassada: contra os traumas de uma vida, alguns meses de trabalho em si – será o suficiente? Pensamos que não: The Weeknd continua alienado quando se movimenta com aproximação na direção de alguém que se movimentou com afastamento. Na ponte para o refrão, percebemos com nitidez que se trata de uma ruptura já concluída: os ecos da aproximação desse casal outrora formado restam apenas como passado:

E lembro quando te abracei
 Você me implorou, com seus olhos cheios d'água, para ficar
 E lamento não ter falado pra você
 Agora não posso te impedir de amá-lo
 Você se decidiu

The Weeknd conta que foi embora, que decidiu não ficar: afastou-se enquanto sua parceria conjugal *implorava* (mais um paralelo com o que falamos na seção anterior, sobre o implorar como uma *hybris* do movimento de aproximação) para que ficasse. Decidiu, portanto, mover-se fora de sintonia com a temporalidade do outro – mais uma expressão de um modo alienado de conjugalidade. Lamenta-se, então, de sua paralisia, apresentando mais um elemento de sua alienação.

A pessoa à qual o eu-lírico se dirige já tomou uma nova decisão conjugal – uniu-se a outra pessoa e vive um amor desimpedido. É assim que ele entende a recusa de sua ex-companheira: ela não o ama mais porque decidiu amar outra pessoa. É um trecho significativo para nossa análise temporal, verificamos aí uma estrutura imaginativa pautada pela continuidade e disponibilidade: estaríamos continuamente disponíveis para a conjugalidade, de modo que a única justificativa para a recusa de um casal seria a presença de outro – o amor aqui poderia ser representado por um fluxo contínuo, ininterrupto, *desimpedido*. Além disso, nota-se a impossibilidade de conjugalidades co-temporais, que possam existir de forma sobreposta: é a lógica da concorrência, que ficará ainda mais nítida nas estrofes seguintes ao refrão, que anteciparemos a seguir para dar mais coesão à nossa interpretação:

Se ele estragar as coisas só um pouquinho
 Amor, você sabe o meu número
 Se você não confiar nele só um pouquinho
 Então volte logo, garota, volte logo

Me dê mais uma chance, só uma
 Amor, tratarei você do jeito certo

E te amarei como deveria ter amado o tempo todo

A pessoa para qual The Weeknd canta parece ter duas opções: retomar sua relação com ele *ou* continuar na sua relação atual. Nota-se como a dinâmica contida na estrutura conjugal que o eu-lírico propõe contém traços aceleratórios: além do nítido *volta logo*, o que ouvimos é que bastaria *um pouquinho* de hesitação para a ruptura, e imediatamente a seguir haveria uma nova conjugalidade – é uma lógica otimizante e linear, que parece não comportar, em sua alienação, a flutuação necessária ao erotismo. Há apenas a expectativa de crescimento ilimitado, de uma conjugalidade composta por pura positividade – o imediatismo da ruptura seria, então, a máxima expressão da intolerância à frustração. O protagonista diz estar cuidando de si, mas parece ainda estar preso em suas fantasias ao tempo do *tarde demais*, o que parece ressoar com o terceiro tipo proposto por Jorja Smith em *The One* (os quebradores de coração que imploram).

Por fim vejamos o refrão:

Digo que te amo, garota, mas estou sem tempo

Digo que estou aqui por você, mas estou sem tempo

Digo que cuidarei de você, mas estou sem tempo

Disse que estou atrasado demais para fazer você ser minha, sem tempo

The Weeknd canta simultaneamente sobre a atualidade de seu sofrimento – é tarde demais, não há mais tempo disponível para amar nessa relação – e o núcleo temporal de sua alienação. Se, no conto acima, aprendemos que o amor por si só não basta para a construção de uma vida ressonante, aqui, entendemos qual é o componente que falta: disponibilidade temporal. Podemos dizer várias coisas, fazer juras de amor e expressar verbalmente nossa afetividade; não passarão de *palavras lançadas ao vento*, como cantava outrora Dalida em *Paroles, paroles*, se em sintonia com essas expressões não houver *tempo disponível* para amar.

Propomos, por fim, que a falta de tempo pode ser entendida psicologicamente como não simplesmente uma escassez objetiva de horas no dia para dedicar ao fazer-casal, ainda que decerto isso também ocorrerá, quando houver paralisia conjugal. A escassez temporal, em termos psicológicos, é uma *disfunção rítmica* – não ter tempo disponível para amar, então, significa não ter uma capacidade de sustentação funcional de uma temporalidade oscilatória, de um ritmo erótico. Há alienação conjugal quando não temos tempo para o erotismo, o que se traduz psicologicamente por uma dificuldade de ritmar a experiência do fazer-casal, oscilatoriamente viver em sintonia movimentos de aproximação e afastamento, prazer e frustração.

4.3 Aceleracionismo e duração conjugal em *Hang the DJ!* (episódio da série *Black Mirror*)

Porque eu fazia do amor um cálculo matemático errado: pensava que, somando as compreensões, eu amava. Não sabia que, somando as incompreensões, é que se ama verdadeiramente.
(Clarice Lispector)

Chegamos, enfim, à última seção de nosso trabalho! Guardamos, para a exposição final, uma obra que se debruça imaginalmente sobre um modo de conjugalidade profundamente formatado pelo progresso aceleratório da tecnologia. Nessa produção audiovisual, nós somos apresentados a um universo distópico, no qual o progresso tecnológico permitiu a construção de um sistema capaz de prever com precisão estatística a duração temporânea das combinações conjugais. O objetivo último desse sistema é formar casais eternos e, para tanto, as pessoas que dele participam devem submeter-se a progressivas combinações com outras pessoas para que o “algoritmo” vá calculando com cada vez mais precisão sua afinidade conjugal, enquanto é continuamente alimentado pelas informações coletadas da intimidade de cada pessoa.

Na prática, esse sistema casamenteiro forma conjugalidades continuamente: assim que o tempo de validade de uma relação expira, as pessoas já são imediatamente combinadas com novos pares. Uma pessoa só deixa de ser combinada quando se casa com a última pessoa escolhida pelo sistema. O ambiente construído nesse episódio de *Black Mirror* é composto em função das conjugalidades que habitam neste lugar: quase não vemos pessoas trabalhando, e os cidadãos que lá se encontram só são vistos andando em casal. Habitação, alimentação, segurança, consumo: tudo parece estar sob o controle dessa tecnologia conjugal; há um clima persistente de vigilância que paira ao fundo, desde sua personificação nos seguranças que estão em toda parte, até o monitoramento do aparelho, que parece ser capaz de penetrar até nos pensamentos de seu portador.

Tantos casais existem nesse mundo, mas tão pouco erotismo! Trata-se, verdadeiramente, de um ambiente antierótico: a afinidade conjugal está submetida à lógica quantitativa e aceleratória, e desse modo, o que notamos durante todo o episódio é a presença de alienação conjugal. Trata-se de uma afinidade calculada, que de modo algum poderia prever o erotismo – Eros é *daimônico*, travesso, e tende a se mostrar mais no acaso do acidente do que na previsão planejada. Veremos, em suma, uma obra que retrata a

espontaneidade da ressonância conjugal, e a dificuldade de formatá-la sob critérios abstratos e quantitativos e de prever a sua duração. Literalizar a temporalidade – transformar o tempo para amar em quantidade de horas/dias/meses/anos para amar – nos afasta do erotismo, da mesma forma que as ferramentas iluminadas de Psiquê (lâmpião e navalha, que poderiam ser interpretados como objetos da razão analítica, que cortam e dão clareza) ferem seu esposo, engendrando o afastamento conjugal.

Começemos, então, pelo título – uma mensagem que será retomada ao fim do enredo, e que nos dará pistas de como enfrentar o problema em questão. O título *Hang the DJ!* faz referência ao refrão de uma das músicas mais famosas da banda britânica *The Smiths* intitulada *Panic* – que poderia ser traduzida de forma adaptada por *frenesi*, para dar uma conotação temporal ao problema cantado. A canção se debruça de forma crítica sobre as mudanças no campo da música popular ocorridas principalmente na passagem da década de 80 para 90: com a progressão técnica, o alcance da música eletrônica crescia a passos largos. A banda de *rock* olhava para essas mudanças com maus olhos, interpretando-a como uma forma massificada de produção cultural; o que ouvimos no refrão é o seguinte:

Incendeiem a discoteca
Enforcem [*hang*⁴²] o bendito DJ
Porque a música que eles tocam constantemente
Não me diz nada sobre a minha vida

Em muito excederia o escopo de nossa investigação julgar a música eletrônica como uma manifestação aceleracionista e alienante, mas essa parece a proposta do eu-lírico cantado por Morrissey. Ressaltamos o que nos interessa temporalmente: a canção nos conta de uma música que *toca constantemente e não gera ressonância* – e isso, sim, pode ser entendido sob o prisma interpretativo que estamos propondo, e com certeza não se aplicará necessariamente ou apenas a esse gênero musical. Metaforizando o que ouvimos na música, podemos ressoar um hino de resistência contra os efeitos alienantes de uma cultura aceleracionista e massificada. É a isso que, de algum modo, o título do quarto episódio da quarta temporada da série *Black Mirror* fará referência. O sentido desse movimento revoltado só fará sentido, contudo, ao fim da trama.

Prossigamos, então, com a trama. O núcleo do enredo se concentra nas dinâmicas conjugais de Amy e Frank, o casal-protagonista. O episódio começa com Frank chegando ao

⁴² O verbo *to hang* faz referência a enforcar mas, também, a cortar o som do DJ. Optamos por manter a tradução literal pois ela parece melhor transmitir a dimensão revoltada e incendiária da canção em relação ao gênero eletrônico de música, mas ressaltamos que ele significa, acima de tudo, silenciar esse tipo de música.

seu primeiro encontro: é de noite, e o lugar onde ele se encontra é ocupado basicamente por casais, seguranças e garçons. Aproxima-se, pela primeira vez, de Amy – ambos estão usando o sistema pela primeira vez, e parecem ainda estar tentando se sintonizar com a dinâmica proposta por ele. Trata-se de um primeiro encontro desajeitado, e o casal parece buscar a ressonância através do humor – marca da relação que atravessará suas interações. Sentam-se à mesa, Amy no lugar que Frank estava inicialmente enquanto a esperava, mais um sinal de que a sintonia ainda está sendo temporalmente construída. Decidem pedir sua refeição ao restaurante, no que o aplicativo conjugal responde que o cardápio já foi previamente escolhido, e os pratos chegam no mesmo instante:



Figura 6. Recorte 1 de Hang the DJ! Até o cardápio é definido pelo sistema.

Com essa aproximação inicial, já podemos começar uma sondagem sobre a construção do erotismo nesse ambiente: o sistema parece não dar espaço para o acaso, o casal praticamente não *decide*, apenas *reage*, o que poderíamos interpretar como uma primeira manifestação da alienação produzida por esse contexto tecnocrático. Isso, contudo, não representa um obstáculo absoluto para a aparição de Eros: Frank pede para provar o macarrão de Amy, está interessado nos sabores que hipoteticamente a representariam, segundo o sistema. Essa aproximação erótica é representada como uma possibilidade de *transgressão* (Amy tem medo de que esse gesto seja proibido), e esse parece ser o tema central que conduz a trama: quando o ambiente é engessado pela técnica aceleracionista, o erotismo ressonante se apresenta nas fissuras.



Figura 7. Recorte 2 de Hang the DJ! Amy rebela-se eroticamente e oferece um pouco de seu prato a Frank

A trama apresenta, pela primeira vez, o principal mecanismo desse sistema: o cálculo da duração conjugal. Amy e Frank, explorando os sentidos possíveis à sua conjugalidade, decidem descobrir qual foi o tempo definido pelo aplicativo, e isso demanda que os dois toquem *simultaneamente* em seus aparelhos. Descobrem, então, que o sistema estipulou que sua duração seria de *apenas* doze horas.

O tempo cronológico, ou a dimensão temporânea do tempo, não comporta nenhuma tonalidade afetiva, como o enredo insistirá em nos mostrar em seu decorrer. Amy e Frank recebem a informação com pesar, o que só poderá fazer sentido sob o prisma do erotismo enquanto um desejo de continuidade: a aproximação do casal reverberará psiquicamente por mais do que essas doze horas. Noutras formações conjugais que os assistimos formar – desde curtas até longas –, ambos checam repetidamente o contador regressivo. Como disse Bachelard, só nos preocupamos com o comprimento do tempo quando o experimentamos de forma entediada. Poderíamos interpretar os movimentos de Amy e Frank, em relação às diferentes conjugalidades formadas no episódio, da seguinte forma: para nos sintonizarmos com o tempo do erotismo, precisamos nos desligar da dimensão temporânea. Ou, melhor dizendo: nos desligamos do tempo quando nos sintonizamos com o ritmo erótico. Amy reage a isso com tristeza, no que Frank propõe: “Vamos comer rápido”. A impressionante manifestação da aceleração como resposta erótica à escassez temporal! Se um casal tem apenas doze horas de existência, e experimenta isso com tristeza, Eros os acelera. Precisam aproveitar! Fazem, então, uma corrida de quem come mais rápido – mais uma solução cômica

que o casal encontra para lidar com o contexto alienado que os cerca. Nota-se, o casal está realmente engajado em seu erotismo.

Após o jantar, Amy e Frank dirigem-se, conduzidos por um carro que se autopilota, ao chalé que hospedará a continuação do encontro conjugal. Nota-se como o cenário é composto de lugares *unitários* – a habitação não é representada de forma coletiva, cada *frame* mostra apenas uma casa, e não conseguimos ver nenhuma outra no horizonte. Um cenário de isolamento, que poderia ser interpretado como um ambiente de alienação. Isso se reforça com o que se segue: durante o trajeto, percebemos que tudo aquilo está ocorrendo num espaço *murado*. Os personagens não têm história prévia – nem ao menos experimentaram o sistema antes –, os lugares são isolados, e o contexto é murado. Essas são as manifestações do *ethos* desse universo, que parece ser basicamente dominado por um sistema tecnocrático cujo interesse principal é a formação de casais *certos e eternos*.

Se Eros comparece ao casal Amy-Frank, não o encontramos em mais nenhum outro lugar da trama. Quando a conjugalidade é acelerada e otimizada a fim de se obter a *melhor experiência possível*, isso parece aumentar a frequência de formação de casais, mas inversamente diminuir a presença do erotismo. Eis uma reflexão importante para nossos tempos, tão ávidos de conjugalidade, sob as mais diversificadas formas, um *ethos* conjugalmente acelerado, mas tão carente de erotismo. Isso nos afasta da questão quantitativa (sustentar apenas *uma* relação *ad eternum* faz sentido? Sustentar *múltiplas* relações, simultânea ou sucessivamente, faz sentido?) e nos direciona à qualitativa: sustentamos o erotismo que for possível quando damos à conjugalidade a cadência adequada. A construção da cadência ressonante de um casal, contudo, parece uma experiência comprometida por uma alta presença de aceleração e alienação – o erotismo é uma experiência trajetiva, e pode, portanto, funcionar de forma mais saudável num ambiente favorável.

Retornando ao enredo, o casal chega ao chalé e começa a explorar seus aposentos. É de noite, e o lugar passa uma impressão acolhedora, quente. Um microambiente favorável. Ao dirigirem-se ao quarto, Amy e Frank se deparam com uma cama de casal. Ele a questiona sobre o que farão em seguida, uma menção a um movimento de aproximação, e nesse instante, ela hesita e se afasta:



Figura 8. Recorte 3 de Hang the DJ! Amy se afastando brevemente após notarem o encontro que os aguarda.

O afastamento não dura muito – apenas o tempo suficiente para eles interrogarem ao oráculo representado pelo aparelho do sistema o que devem fazer dali em diante, se haveria algum manual de instrução, algum imperativo. Contudo, o sistema os informa que não são obrigados a nada – devem agir segundo seus desejos. Poderíamos fazer aqui um paralelo com a voz das irmãs de Psiquê, que a incitam a *desejar* (ver) Eros. É o que dá início à aproximação ressonante, mas que se manifesta primeiramente como uma *ruptura*. Ao longo da trama, podemos ver que o casal permanece em ressonância com seu desejo, até que finalmente concluem, em conjunto (tal como ao final da quarta tarefa de Afrodite), que sustentar o desejo conjugal significará ir *contra o sistema*. Nesse momento da trama, contudo, Frank e Amy ainda estão tentando entender como funciona a temporalidade conjugal dentro desse sistema. Ele faz uma pergunta interessante: “As pessoas transam quando o tempo é curto?”

Nesse momento, Frank dispõe-se a dormir encolhido no sofá, e a resposta de Amy é convidá-lo a deitar-se com ela na cama – havia espaço o suficiente para que os dois pudessem estar simultaneamente próximos e afastados. Sucede-se, então, um diálogo interessante:

A: Deve ter sido uma loucura antes do sistema. (...) As pessoas tinham que cuidar de relacionamentos sozinhas, decidir com quem ficar.

F: Deviam ficar indecisos. É difícil escolher com tantas opções. (...)

A: É muito mais simples com tudo definido.

Contudo, após um breve silêncio, Amy reconhece que aquele momento era *esquisito* – poderíamos dizer que se trata de uma reação (amedrontada) ao erotismo. Ela sente que algo *espontâneo*, não planejado, está acontecendo. Até então, eles seguem deitados sem olharem-se

ou tocarem-se. Frank posiciona, então, sua mão próxima à de Amy, um gesto de aproximação que é respondido por ela de forma ressonante: pega, então, em sua mão. Nesse instante, o casal experimenta a felicidade, e os dois sorriem.



Figura 9. Recorte 4 de Hang the DJ! O casal está em contato: há proximidade.

Ainda que os dois realizem um movimento erótico de aproximação, notamos como ainda há hesitação, ainda há espaço entre eles. Ainda que tenham interrogado o aparelho sobre a possibilidade de transarem, passam pela noite processando o impacto do erotismo formado nesse encontro conjugal, e fazem isso com alguma lentidão – aproximam-se mantendo alguma distância. Ao fim do encontro, quando vão despedir-se, Amy conta a Frank que teria transado com ele, e ele reage lamentando-se. Dissolvem a hesitação em doze horas – contudo, é tarde demais. Afastam-se arrependidos de não terem se aproximado mais durante sua duração. Frank diz: “*Droga de tempo*”. Ressoando o erotismo, queixa-se da temporaneidade técnica!



Figura 10. Recorte 5 de Hang the DJ! Os veículos de Amy e Frank afastam-se em direções opostas, concluindo o afastamento.

Amy e Frank, agora separados, são combinados imediatamente com novas pessoas. Seguem o percurso definido pelo aplicativo para suas conjugalidades, que continuamente se nutria das informações colhidas dos cônjuges. O sistema diz: “Mesmo suas reações a um encontro curto fornecem informações valiosas ao sistema”. Notamos uma temporalidade continuísta e acumuladora – se esse aplicativo existisse no nosso mundo, poderíamos dizer que ele *forma casais para ganhar dinheiro com a acumulação de dados*. As conjugalidades se emendam uma à outra pois, assim, o sistema garantiria a otimização de sua lucratividade.

Sobre as outras conjugalidades de Amy e de Frank, o que podemos afirmar sinteticamente é: alienação. Experimentam a repulsa, a indiferença, o silêncio, das mais diferentes formas. Mesmo quando há uma atração inicial – como no caso de Amy e Lenny, a relação subsequente ao casal Amy-Frank –, ela não parece *durar*. São nesses momentos que vemos a duração aparecendo como *suplício*, como um sacrifício a ser feito para receber, um dia, o que o sistema promete. Com o casal Frank-Nicola, vemos a completa alienação: o jeito de Frank, sua própria existência, parece enfurecer sua parceira. As piadas que faziam Amy rir – e complementar com uma nova brincadeira – não afetam Nicola. Trata-se de um casal alienado.

Contudo, como Eros é um grande *daimon*, o acaso aproxima novamente o casal protagonista. Amy comparece, com Lenny, ao casamento de um par unido pelo sistema, uma cerimônia de *eternização* do sacrifício realizado ao longo de sucessivas formações conjugais. No evento, também está Frank, acompanhado por Nicola. O sistema definiu uma formação conjugal específica. Atribuiu a ela uma duração. Mas, nem assim, consegue conter o erotismo que existe entre Amy e Frank. Como ambos vivem relações com algum grau de alienação (a de Frank parece estar num estado pior que a de Amy), em dado momento acabam por se destacar de seus pares conjugais, e reaproximando-se.

Amy vai ao encontro de Frank, e a espontaneidade cômica volta a aparecer – ele se engasga, e o que se sucede será uma troca de provocações cômicas. O conflito entre obedecer ao sistema temporâneo alienante e seguir a ressonância do erotismo começa a se materializar com cada vez mais força. Acabam por afastar-se e retornarem ao casal imposto pelo aplicativo; contudo, o desejo continua latejando. Ao fim do evento, ela olha para trás à procura dele:



Figura 11. Recorte 6 de Hang the DJ! Amy olhando na direção oposta ao fluxo coletivo, direcionada pelo erotismo, à procura de Frank.

Tempos depois desse evento, após diversas combinações feitas pelo sistema, Amy e Frank são recombinações – dessa forma, aproximam-se pela terceira vez. Durante o jantar de encontro, eles comemoram que foram recombinações e propõem um pacto de resistência: não vão conferir o prazo de validade de sua conjugalidade. Amy e Frank se queixam de suas conjugalidades alienadas, parecendo representar, cada um, ritmos opostos: ele sentiu-se paralisado ao passar um ano com uma pessoa que detestava – estava junto o tempo todo, porém, não havia erotismo; ela, por sua vez, sentiu a mesma paralisia afetiva pela sucessão de encontros rápidos, e centrados na questão *puramente* sexual:

A: Sei que são só casos irrelevantes, então fico meio desligada, parece que não estou lá. Outra semana eu encontrei um cara... Só lembro do cabelo dele. *Eu saí do meu próprio corpo!* (...)

F: Quando é duradouro é ruim também. Eu não parava de olhar para o relógio, contando as horas e os minutos.

Frank e Amy parecem expressar, em suas queixas, duas temporalidades que não parecem comportar o ritmo erótico. Quando Eros não está presente, nós nos *desligamos* – Psiquê, em sua alienação, se relacionava com seres invisíveis –, deixamos de viver a dimensão temporal, rítmica, da experiência, e a experiência do tempo que passa se torna aprisionada ao relógio e ao calendário.

A cena seguinte ao jantar se dá imediatamente no quarto. Há alguma hesitação, algum constrangimento com a iminência da presença sexual – Amy e Frank estão ávidos por aproximarem-se como outrora não puderam! Tentam *quebrar o gelo* com uma dinâmica cômica, tirando a roupa e falando coisas para brincar com o fato de que iriam transar. Ainda é

uma aproximação engessada, eles estão tentando se afinar; quando o *clique* da espontaneidade acontece, eles abandonam o roteiro cômico e começam a se beijar.

No dia que se sucede, o enredo nos apresenta com uma conversa muito interessante desse casal resistente: Amy e Frank começam, em ressonância, a levantar questionamentos sobre a real essência desse sistema. Durante um passeio, a protagonista faz o discurso que consideramos o mais significativo de toda a trama. Ela questiona Frank se o sistema não teria um funcionamento aleatório, e ele tenta contrapor aos questionamentos o dado de que há 99,8% de eficácia – segundo o próprio aplicativo, porque até então só vimos no enredo um casamento, sobre o qual não temos absolutamente nenhuma informação temporal. Amy expõe, então, sua tese (com a qual fazemos ressonância):

Mas como sabemos que são pares perfeitos? E se tudo o que ele faz é nos cansar depois de tantos relacionamentos de duração aleatória e ordem aleatória? Saímos de cada relacionamento mais flexíveis, fracos, até que finalmente surge a proposta final, o par ideal, e vamos estar tão derrotados e exaustos que vamos simplesmente aceitar.

O problema que a protagonista expõe não é a busca por um par conjugal, ou a ideia pura de casar-se: ela se queixa do *cansaço conjugal*, uma forma de alienação paralisada que Amy associa com a aceleração de sua fazer-casal (imposto). Isso não significa que não possamos nos relacionar múltiplas vezes, ou decidirmos formar casal de forma duradoura – a crítica aqui é à falta de erotismo. Quando há erotismo no casal, os limites estão presentes: não significa que darão uma continência perfeita, mas serão uma referência que afetará o dinamismo do casal, ajustando seus movimentos de aproximação e afastamento. Quando há excesso de aproximação, podemos dizer que Eros não está presente.

A reação de Frank é semelhante, mas seus questionamentos apontam numa outra direção: o protagonista reflete se o sistema é autoconsciente, se o fato de monitorar de forma irrestrita a interioridade de todos os cônjuges que dele fazem parte não significa que, ele próprio, possui interioridade. Amy brinca com o pensamento de Frank, mas, o que ela não sabe é que sua brincadeira é precisamente a realidade da situação na qual eles estão inseridos: “Agora você vai dizer: ‘E se formos nós presos numa simulação?’”

O casal-protagonista tenta subverter e questionar – e o que eles iniciaram, ainda que coloque a relação com o sistema aceleratório em conflito, será sustentado pelo resto da trama. É Frank quem dá um importante passo nessa direção: tal como Psiquê, que desejava ver e por isso pegou o lampião, ele decide romper com o pacto de não-saber e, sozinho, pede ao sistema que lhe revele a duração de sua conjugalidade. Como vimos no início da trama, isso representa uma contravenção: o casal precisa ver junto sua data de validade. O resultado

inicial é: 5 anos. Contudo, em função de sua *hýbris*, o aplicativo começa a recalibrar a duração, fazendo-a decair rapidamente até sobrar, apenas, 20 horas:



Figura 12. Recorte 7 de Hang the DJ! Frank descobre que sua curiosidade terá um preço altíssimo ao casal.

Ele está desolado, mas tenta esconder a realidade de sua parceira. Porém, como estão vivendo uma relação ressonante, ela logo se afeta por seu estado emocional, e o questiona sobre o que estava acontecendo. Frank, então, confessa sua transgressão curiosa, e revela que o casal só teria mais uma hora de duração. Isso abala Amy profundamente, e o casal começa a brigar, um movimento de afastamento. Ela o questiona duas vezes: “Por que foi olhar?”; Frank responde: “Estava tentando passar por cima do sistema. *Porque eu gosto de você. De verdade*”. Vemos o protagonista ecoar a subversão que marcou a dialética da duração desse casal: desde quando provam do prato um do outro até a descoberta do prazo de validade da relação, há um desejo que ressoa, de quebrar com a lógica dentro da qual estavam inseridos.

A tensão entre o erotismo e o contexto tecnicamente acelerado se torna insustentável – a ressonância do casal não mais cabia no ambiente alienado que o sistema criou. O aplicativo, contudo, ainda se aprimora sobre o sofrimento gerado pelo fato, demonstrando seu funcionamento aceleracionista: “Tudo acontece por uma razão. (...) O sistema vai avaliar sua reação ao término prematuro de um relacionamento valorizado, e ajustar e aprimorar seu perfil para o próximo par de acordo”. Independentemente dos altos e baixos dos cônjuges, o aplicativo estará sempre sendo otimizado.

Separados, Amy e Frank voltam a experimentar a alienação conjugal em suas novas combinações. Não há interafetação nem reconhecimento, apenas solidão. Até que, num dado momento, eles são combinados com seus pares finais – o casamento está marcado para o dia

seguinte, e não são pessoas que ambos conheçam. Estão diante do desconhecido, do alienado, mas o sistema dá mais uma brecha ao desejo: cada cônjuge pode encontrar-se uma última vez com alguém que deseje despedir-se. Amy escolhe imediatamente Frank, e inicia a rebelião final, atirando o artefato dentro da piscina:



Figura 13. Recorte 8 de Hang the DJ! O artefato do sistema ricocheteia na piscina, após ser atirado por Amy.

No encontro organizado para a despedida, Amy e Frank demonstram imediatamente o desejo de aproximação: beijam-se, e começam a desvendar juntos o problema no qual estavam inseridos sem saber. Concluem que se trata de um teste – eles não têm memória de nada antes de serem combinados pela primeira vez, como se não existissem antes de serem combinados. Amy pergunta como ele se sentiu naquela primeira noite, e Frank responde: “Seguro, feliz, confortável... Parecia a coisa certa. Parecia que já nos conhecíamos”, e ela complementa: “Como se já tivesse acontecido e fosse se repetir milhares de vezes”.

O critério de sucesso conjugal da simulação seria, então, a capacidade deles se rebelarem contra esse sistema. Amy conclui: “Desde que nos conhecemos, esse mundo tenta nos separar. É um teste, juro. Nós dois temos que nos rebelar juntos para passar nele”. Levantam-se e começam a empreender sua fuga; ao confrontarem o segurança que tentam impedi-los, o teste é concluído. *O tempo da simulação para.* Todas as pessoas se imobilizam. Agora, o tempo que passa não é mais o do sistema, mas apenas o do casal: eles, então, correm em direção ao muro, e enquanto começam a subir a escada para atravessá-lo, o universo vai se desintegrando, até que eles se transformam apenas dados informáticos: descobrimos que se tratava de uma simulação virtual que foi repetida *mil vezes*, das quais, 998 terminaram em rebelião.

Tal como Eros e Psiquê ou Romeu e Julieta, duas de nossas mais consolidadas referências culturais sobre a conjugalidade no Ocidente, Frank e Amy ressoam a história do erotismo, concluindo sua união, mais uma vez, sob a forma de uma rebelião contra um sistema alienante. Na presente obra, podemos notar a presença de elementos temporais aceleratórios no contexto sociocultural sintetizado no *sistema*, que se choca repetidamente, ao longo do enredo, com os ritmos ressonantes do erotismo vivido pelo casal-protagonista. A união pode haver quando eles conseguem renunciar ao ideal otimizador da pessoa certa e se sintonizar com sua dimensão psíquica, que através de suas emoções, demanda mútua aproximação. Haver tempo para amar, em *Hang the DJ!*, significa se rebelar contra a rigidez das durações racionalizadas, que produzem um ritmo aceleratório e alienante.

Antes de finalizar nossa análise do episódio, gostaríamos de levantar uma ressalva com mais uma camada interpretativa. O tema “*o casal certo contra todos os outros casais*” é, no fundo, o que guia o destino de Amy e Frank. Ainda que *Hang the DJ!* nos permita realizar uma série de reflexões sobre a ressonância como um fenômeno de *resistência à aceleração*, ainda temos um casal com 99,8% de afinidade, cujo cálculo consistiu na *vitória* de um casal num campo de batalha conjugal. Ainda que, de fato, precisemos buscar a vitória da ressonância sobre a alienação em nosso modo de fazer-casal (o que significa articulá-lo também com o contexto no qual está contido), não podemos deixar de ressaltar que, no fundo, o episódio como um todo ainda possui uma estrutura aceleratória, otimizador e idealista. Isso fica mais evidente na última cena, quando o casal do “*mundo real*”, que serviu de base para as simulações aparece: Amy e Frank são, de todo modo, a combinação de um aplicativo, que *calcula* a afinidade entre parcerias conjugais, com precisão de 99,8%. Apesar dos números, o episódio se encerra aí: no fundo, não sabemos o que acontecerá com Amy e Frank reais, se sua dinâmica não estará contida na mínima taxa de fracasso. Contudo, aprendemos com o enredo *o que é necessário* para o sucesso conjugal: a rebeldia do ritmo erótico.

Com *Hang the DJ!*, somos convidados a refletir sobre o *cansaço conjugal*, fenômeno tipicamente tardo-moderno, que poderia ser correlacionado com a atitude *blasée* que Simmel descreve como consequência do aceleracionismo dos grandes centros urbanos. Num mundo que busca avidamente pela eternidade conjugal, saltando aceleradamente de uma interação à próxima, com o auxílio de um aparelho tecnológico que tenta racionalizar a duração conjugal, o principal resultado parece ser a exaustão e a desesperança – pelo menos, é o que Amy demonstra sentir. Notamos a correlação entre o ideal do *casamento certo* – que já nos debruçamos anteriormente, na primeira seção desse capítulo – e o cansaço: a conjugalidade

que visa a eternidade parece ser o resultado da *resignação*, de uma paralisia alienada que procura *parar*, assentar-se, após um frenesi de agitação conjugal.

Se, nas seções anteriores, pudemos observar principalmente o aceleracionismo enquanto uma presença antierótica que impede a ocorrência conjugal, aqui nós experimentamos, no enredo do episódio, uma possibilidade de resolução tão típica do erotismo: a transgressão. O universo dentro do qual a interação de Amy e Frank acontece é, na verdade, um ambiente virtual de simulação, que mensura o sucesso de uma conjugalidade como a capacidade de se *rebelar* contra esse sistema conjugal. A rebelião é construída eroticamente, começa com pequenas transgressões, que vão crescendo sob a forma de questionamentos críticos, até a final ruptura com a lógica prestabelecida. Diante do aceleracionismo que busca otimizar o funcionamento da conjugalidade com o controle de variáveis que seriam capazes de prever a temporaneidade do casal, dificulta-se a produção de uma interação conjugal ressonante, temporalmente ritmada.

Eros surge necessariamente do que é imprevisível e improvável, o que denota uma temporalidade desarmônica com o movimento aceleracionista de nossa sociedade, que visa otimizar e disponibilizar – noutras palavras, eternizar a positividade numa situação conjugal sem temporalidade, formatada apenas em função de sua dimensão temporânea. Com Amy e Frank, aprendemos a subverter a lógica da duração contínua e eterna, e buscarmos a rebelião conjugal como estratégia fundamental para o erotismo.

Em suma: num *ethos* aceleracionista, o erotismo não se forma com facilidade – ao contrário, trata-se de uma experiência dificultada em função da pressão alienante do modo acelerado. A solução imaginada por essa última obra, com a qual fazemos ressonância no presente trabalho, é *fazer tempo para amar* através da rebelião – significa, sobretudo, rebelar-se contra o relógio. Conjugalidades ressonantes num contexto sociocultural de aceleração são formações de *resistência*, num sentido simultaneamente cinético e social: faz-se necessário que *enforcemos* o DJ que toca esse frenesi continuísta e eternizante. Noutras palavras, para dançarmos no ritmo erótico, precisamos também nos contrapor às influências do som da aceleração social que ecoa tão forte em nossa alma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: FAZENDO TEMPO PARA O FIM

*Eu 'tô pegando leve, tentando descansar Meu
nível de estresse ainda vai me matar
Se a vida vai depressa, com pressa ainda [mais
Eu 'tô pegando leve, hoje eu não vou [trabalhar
(Bernardes, 2019)*

A que ponto chegamos? De que forma o trabalho aqui exposto satisfaz às necessidades aceleradas do fazer-científico atual? O que podemos extrair de útil das informações aqui apresentadas? Quais seriam os possíveis desdobramentos dessa investigação?

Propusemos, com a presente pesquisa, a aplicação do método ritmanalítico às dinâmicas conjugais, e essa investigação nos permitiu apreender um quadro com alguns dos atravessamentos negativos que o modo de vida acelerado da Modernidade Tardia provoca em nosso fazer-casal. As dificuldades conjugais que nossa época enfrenta, sob esse prisma, podem ser analisadas temporalmente sob o prisma da alienação. A cadência adequada para aproveitarmos com saúde o nosso tempo de vida demanda recuos, afastamentos, regressões, silêncios, vazios, enfim: negatividade. Conforme perdemos a capacidade de elaborar a negatividade dos vínculos, o que chamamos de *degradação da capacidade imaginativa*, estabelecemos um modo alienado de relação com o mundo – desafetado, indiferente, evitativo. A hiperracionalização que vivemos hoje pode ser interpretada temporalmente como uma perda de nossa capacidade de *duração*. Conforme deixamos de durar, nos afastamos também do erotismo.

As imagens apresentadas apontam para uma direção similar: há uma nítida influência do modo de vida acelerado sobre as concepções e práticas conjugais. Pudemos delimitar o que nomeamos como *aceleração conjugal* e *paralisia conjugal*, formas alienadas de fazer-casal que podem ser lidas ritmicamente como uma *dificuldade de conciliar os movimentos de aproximação e afastamento, união e separação*.

A metodologia apresentada abre caminho para investigações futuras, que reforcem ou contestem a tese aqui apresentada: com um olhar ritmanalítico, podemos pensar nas possibilidades de aplicações à terapia de casal, às pesquisas sobre conjugalidade, ou que usam o estado conjugal como uma variável sociodemográfica para correlação com desfechos em saúde; poderíamos, também, investigar outras modalidades de relação em busca de seus ritmos específicos, e de que forma estas são atravessadas pelo modo de vida acelerado; pontes podem ser estabelecidas com o campo da Cronobiologia, que vem se debruçando sobre as

influências ambientais sobre os ritmos de vida humana; a crescente construção de reflexões sobre a conjugalidade que investigam a ética não-monogâmica também podem se beneficiar de um prisma ritmanalítico.

Os potenciais de exploração também apontam para os limites da presente pesquisa: por se tratar de um delineamento *qualitativo*, trabalhos futuros seriam necessários para validar as ideias aqui presentes no campo da *mensuração* quantitativa.

Esperamos que a leitura até aqui tenha sido prazerosa e instrutiva, e que a exposição da pesquisa realizada possa contribuir para uma ampliação de nossas reflexões sobre a vida conjugal contemporânea, e a importância da vida imaginativa para darmos uma devida cadência às dinâmicas dos casais. Especificamente, acreditamos que conseguimos avançar no entendimento sobre o ritmo conjugal, que é tensionado entre a aproximação e o afastamento, e cuja cadência está intimamente entrelaçada com o ambiente. O tempo, sabemos desde os avanços da Física moderna, não deve ser pensado separadamente do espaço, de modo que parece mais apropriado falarmos em espaço-tempo. Percebemos como, do ponto de vista psicológico (e, portanto, psicossocial), o tempo – ritmo – não pode ser pensado fora do contexto (inclusive espacial) no qual a alma está inserida.

Que o amor é um *cão dos diabos*, com dificuldades e impasses *mesmo quando ocorre com saúde*, isso a humanidade já parece saber desde o princípio. Hoje, dentro do ambiente e da cultura que nós construímos, as dificuldades conjugais assumem uma forma profundamente atravessada pelo fenômeno da aceleração social. A aceleração e a paralisia psicológica, *ritmopatologias*, atravessam o modo como a conjugalidade ocorre hoje, interferindo negativamente na capacidade de erotismo, na medida em que dificulta a psiquificação das relações em geral.

Poderíamos, então, nos perguntar: será possível *sair* desse modo de vida alienado, estéril, desenraizado? As referências aqui apresentadas parecem unânimes em apontar que uma vida saudável, ressonante, vibrante em harmonia, demanda que sejamos capazes de oscilar, repousar, recuar, errar, hesitar, regredir... Nesse sentido, essa própria questão pode ser, na verdade, uma demanda acelerada: precisamos *combater* a alienação? Julgamos que é mais interessante tentar integrá-la com um funcionamento ressonante, imaginativo, profundo com o mundo. Talvez esse seja o principal problema de nossa época: a tentativa de pasteurizar a realidade, torná-la linear, previsível, *seguramente* progressiva. Quanto mais tentamos afastar a negatividade, mais ela parece influenciar nossa dinâmica.

Reflitamos sobre a integração do modo alienado com uma metáfora alquímica. O que aqui chamamos de negatividade poderia ser equiparado a uma das fases da *opus*: a *nigredo*. Nas palavras de Hillman (2011):

(...) para que alguma substância alquímica preteje, as operações devem ser escuras, e são chamadas, na linguagem alquímica, *mortificatio*, *putrefactio*, *calciniatio e iteratio*. Ou seja, o *modus operandi* é vagaroso, repetitivo, difícil, dissecador, severo, adstringente, esforçado, coagulante e/ou pulverizante. Enquanto isso, o trabalhador entra no estado de *nigredo*: deprimido, confuso, constrangido, angustiado e sujeito a ideias pessimistas, ou até mesmo paranoides, de doença, fracasso e morte (pp. 131s)

A negatividade presente no estado da *nigredo* nos convoca a um aprofundamento, quando sabemos adequar nosso compasso aos trabalhos que ela demanda. Como o autor aponta, a cristianização de nosso imaginário influenciou nossa lida com o negativo através do ideal da salvação e da superação, que no fundo serve a um progressismo (ibid., p. 133).

Para os alquimistas, a resolução para esse estado seria a *decapitação* (Hillman, 2011, p. 141) – isto é, um movimento de separação do *cogito*, da razão literalista, do *corpo*, da materialidade de sua experiência. Quando conseguimos desidentificar nossa racionalidade de nossa experiência psíquica, esse afastamento permite que nossa razão possa reconhecer a amplitude de nossas vivências, e elaborá-la dentro de um escopo apropriado. Quando afastamos a cabeça, podemos também dar espaço para o coração, e seu compasso rítmico. É através da separação que podemos, posteriormente, nos integrar. Uma lição tão incompreensível para os casais acelerados que, identificados com sua racionalidade idealista, não conseguem fazer tempo para o afastamento e a separação como *meio para a integração*.

Faz-se necessário, então, que abandonemos nossas esperanças de um amor conjugal que se situe *fora do tempo*, num registro ideal, perfeitamente encaixado. Com o reforço da *nigredo*, podemos “decapitar o fundamentalismo ingênuo de suas [do Ocidente] ilusões esperançosamente coloridas” (Hillman, 2011, p. 146). Para que possamos fazer tempo para amar, precisamos também fazer tempo para o não-amar: o fazer-casal só se faz em articulação dialética com o desfazer. Quando nos aprofundamos na experiência conjugal, entramos em contato com uma temporalidade que comporta fins, afastamentos, separações.

Num *ethos* tão acelerado quanto o nosso, parece ter se tornado cada vez mais difícil aceitar a conjugalidade como uma experiência esburacada, obtusa e, acima de tudo, *finita*. Nos tornamos capazes de fazer uma relação durar quando vibramos num ritmo erótico, intercalando aproximações e afastamentos, encontros e desencontros, uniões e separações. Não podemos lidar com a finitude conjugal através da *recusa* (como quem insiste literalmente

na eternidade e no encaixe perfeito), nem através da *evitação* (quando tentamos barrar a conjugalidade de nossas vidas). *Eros*, com suas características *daimônicas*, travessas, nos pega desprevenidos e nos convoca a uma vida oscilante, demandando nosso tempo.

Como disse hooks (2011): “O amor verdadeiro raramente é um espaço emocional em que as necessidades são recompensadas instantaneamente. *Para conhecer o amor verdadeiro, temos que investir tempo e compromisso*” (p. 128, grifo nosso). Por sua vez, Jung (2012h) também insistia no fato de que precisamos *investir* na experiência amorosa, lidando com seus altos e baixos: “O problema do amor faz parte dos grandes sofrimentos da humanidade; ninguém deveria envergonhar-se pelo fato de ter também de pagar o seu tributo” (§219). Noutras palavras, investir tempo e compromisso para conhecermos o amor verdadeiro envolve, também, lidar com os *conflitos dolorosos* que são partes constitutivas dessa experiência.

Numa sociedade tão *cansada* quanto a nossa, faz-se mister que repensemos nossa organização temporal, pautada majoritariamente por critérios racionais, lineares e utilitários. A vida com saúde – que depende, em grande medida, das redes de interação nas quais estamos inseridos – demanda mais tempo do que o que temos disponibilizado, em função do modo de vida imperativamente apressado. É recuperando o olhar rítmico (a perspectiva imaginal, metafórica) que poderemos construir um mundo melhor, um mundo que acolha nossa dimensão necessariamente relacional.

Precisamos lutar contra as manifestações da lógica exploratória, monocultora e extrativista, que vem aceleradamente esgotando os recursos materiais do planeta e imateriais da alma. O reflorestamento imaginal passa, acreditamos, pela recuperação da experiência amorosa: em tempos tão desertificados, mais do que nunca, parece que precisamos de amores *líquidos*!

Tendo em vista o que aqui foi exposto, podemos concluir que a conjugalidade contemporânea encontra impasses no ritmo apressado do *ethos* contemporâneo. É importante, então, que busquemos melhores condições éticas para a construção de vínculos mais habitáveis, hospitaleiros – amorosos! Espera-se que esse trabalho tenha contribuído para que pensemos na importância da lentidão, da regressão e do repouso para a movimentação do erotismo. A saúde psíquica, que é nossa capacidade imaginativa e nossa capacidade relacional, demanda tempo. As condições éticas de uma vida com saúde parecem depender da lentificação dos processos subjetivos e interacionais.

Para você que chegou até aqui, acima de tudo, nosso mais profundo obrigado. A conclusão depende também da leitura, e só podemos concluir na medida em que, também,

abrimos perspectivas de futuro (em conjunto, sempre). Além do que se pode pesquisar a partir daqui, a continuidade dessa proposta imaginativa para a conjugalidade pode ser levada para nossa própria vida íntima e interacional – nossa vida psíquica. Meditemos sobre as condições de uma vida mais repousada, mais amorosa, menos acelerada, exploratória, utilitarista. O amor, contraditório por excelência, demanda tempo para que possamos experimentar suas oscilações e tensões, sentir os movimentos de aproximação e afastamento, e elaborar as fantasias criadas no laço.

Façamos tempo para amar – caso contrário, não conseguiremos construir uma boa vida, uma vida que também nos encaminhe para os *fins* da vida. Homenageamos aqui a grandíssima bell hooks, que recentemente nos deixou, uma das vozes mais potentes para pensarmos nas possibilidades de fazermos amor com mais saúde nos dias de hoje: “(...) saber como amar uns aos outros também é uma forma de saber como morrer” (hooks, 2021, p. 199). A boa vida, a vida amorosa, é também uma vida mais lenta, pois é somente assim que poderemos lidar com a ciclicidade *constitutiva* de nossos movimentos – que incluirá, necessariamente, a morte literal e metafórica. *Até que a morte nos separe* – também em vida!

Me despeço, então, com dois convites cantados. Primeiramente, ouçamos o que Freddie Mercury cantava em *Somebody to Love*:

Não sinto nada, não tenho ritmo

Eu simplesmente continuo perdendo meu compasso (você simplesmente continua perdendo e perdendo)

Estou ok, estou bem, (ele está bem, ele está bem)

Não vou encarar nenhuma derrota (sim, sim)

Eu só preciso sair desta cela de prisão

Algum dia eu vou ser livre, Senhor! (Mercury, 1976, trad. livre)

A *prisão* do cansaço e da repetição, fruto de uma rotina de *trabalho duro*, é o ambiente dessa canção, da banda Queen. O alívio parece estar no amor, mas não no sentido compensatório: um bom relacionamento conjugal não compensa uma vida cansativa, aprisionante e repetitiva. Ao contrário, esse modo de vida dificilmente garantirá um *bom solo* para a formação de erotismo. O compasso e o ritmo, que o eu-lírico canta ter perdido, são justamente os elementos que parecem engendrar o encontro amoroso, cuja falta é a queixa principal da canção. As interações sociais, bem como a alternância entre momentos de atividade e repouso, funcionam como *zeitgebers*, isto é, são elementos que contribuem para a regulação de nossos ritmos de vida. A saúde só pode ser concebida de forma rítmica e interacional. A canção nos canta que quando há falta de tempo, há falta de alguém para amar.

Como, então, encontrar alguém para amar? Tomando nosso tempo, demorando, pois dessa forma abrimos tempo para a vivência dos movimentos oscilatórios e contraditórios. A canção a seguir, lançada muito recentemente, parece sintetizar esse convite. Fiquemos, então, mais uma vez com a voz incrível de Jorja Smith,. Ouçamos um trecho de sua canção *Time* – título totalmente pertinente para nossa proposta:

Então não tenha pressa [*take your time*]
 Demore um poquinho [*take a little time*]
 Eu estou saindo
 De uma luta de neve agora
 Eu só quero me divertir
 Eu não quero sossegar [*settle down*] com você

Venha aqui
 Me fale sobre o seu dia
 Eu posso ver se eu posso cuidar de você
 Me segure [*hold me down*]
 Fique onde está [*stand your ground*]
 (Smith, 2021, trad. livre)

Eis uma bela forma de concluirmos: com hesitação! A voz do eu-lírico demanda calma, pede *tempo*, coloca limites e expressa seus desejos. É nessa dinâmica hesitante que ela conclui um movimento de aproximação e aprofundamento através do *repouso* – mesmo apresentando ressalvas com o fazer-casal! Com suas contradições, o erotismo se faz presente: se, por um lado, o eu-lírico nos conta que não quer *sossegar* (*settle down*), por outro demonstra disponibilidade para a aproximação amorosa numa demanda de lentidão: *segurar* e *permanecer*. Quando vamos com calma, tomando nosso tempo, podemos conciliar afastamento e aproximação – e, com isso, cultivarmos o erotismo em nossas experiências conjugais.

REFERÊNCIAS⁴³

- Agostinho (1980). *Os pensadores: Confissões, De magistro (Do mestre)*. São Paulo: Abril Cultural.
- Apuleio, L. (1963). *O asno de ouro* (R. Guimarães trad.). São Paulo: Cultrix.
- Aristóteles (1995). *Física: libros III – IV*. (A. Vigo trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Assembleia Geral da ONU (1948). *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (217 [III] A). Paris.
- Bachelard, G. (1932). *L'intuition de l'instant*. Paris: Gonthier.
- _____. (1950). *La dialectique de la durée*. Paris: PUF.
- Barcellos, G. (2012). *Psique e imagem: estudos de psicologia arquetípica*. Petrópolis: Vozes.
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Berleant, A. (2005). Getting Along Beautifully: Ideas for a Social Aesthetics. In A. Berleant, *Aesthetics and Environment*. Abingdon: Routledge.
- Bernardi, C. (1995). *Senso íntimo: Poética e Psicologia, de Fernando Pessoa a James Hillman*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Fluminense.
- Biana, H. T. (2021). Love as an Act of Resistance: bell hooks on Love. In S. Hongladarom & J. J. Joaquin (eds.), *Love and Friendship Across Cultures: Perspectives From East and West*. Singapura: Springer.
- Borges, M. (2004). *Amor*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bostock, C. (1998). James Hillman: The founder of archetypal psychology discusses Jung and Freud. *Creative Loafing*. Recuperado de: http://www.soulworks.net/writings/paradigms/site_026.html
- Canales, J. (2015). *The Physicist & the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time*. Princeton: Princeton University Press.
- Canuto, R., Fanton, M. e Lira, P. (2019). Iniquidades sociais no consumo alimentar no Brasil: uma revisão crítica dos inquéritos nacionais. *Ciênc. Saúde coletiva*, 24(9), 3193-3212. DOI: 10.1590/1413-81232018249.26202017
- Chimisso, C. (2000). Introduction. In G. Bachelard, *Dialectic of Duration*. Londres: Rowman & Littlefield International.

⁴³ De acordo com o estilo APA (American Psychology Association)

- D'Angour, A. (2019). *Socrates in Love: The Making of a Philosopher*. Londres: Bloomsbury.
- Dahl, G. (2011). Os dois vetores temporais de *Nachträglichkeit* no desenvolvimento da organização do ego: a importância do conceito para a simbolização dos traumas e ansiedades sem nome. *Jornal de Psicanálise*, 44(80), 95-114. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352011000100009&lng=pt&tlng=pt.
- Durand, G. (2012). *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes.
- Edinger, E. (2004). *Ego e Arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. São Paulo: Cultrix.
- _____. (2006). *Anatomia da psique*. São Paulo: Cultrix.
- Einstein, A., Léon, X., Langevin, P., Hadamard, J., Cartan, E., Painlevé, P., Lévy, P., Perrin, J., Becquerel, J., Brunschvicg, L., Le Roy, E., Bergson, H., Meyerson, E. & Piéron, L. (1922). *La théorie de la Relativité*. Société Française de Philosophie. Recuperado de: <http://ahp.li/18887539d11985b3bbd0.pdf>.
- Eliade, M. (1958). Time and Eternity in Indian Thought. In J. Campbell (ed.), *Man and time – papers from the Eranos Yearbooks*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Faria, M. (2009). Bachelard e a ritmanálise. *Travessias*, 3(3), 1-17. Recuperado de: <https://saber.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/3435>.
- Freitas, L. (2012). Imagem, Imaginação e Símbolo: a Psicologia Analítica em diálogo com a Psicologia Social. In S. Patrício (org.), *Psicologia social e imaginário: leituras introdutórias*. São Paulo: Zagodoni.
- Freud, S. (1995). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud, *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud, v. 1).
- _____. (2010). A transitoriedade. In S. Freud, *Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Cia das Letras. (Obras Completas de S. Freud, v. 12).
- _____. (2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In S. Freud, *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*. São Paulo: Cia das Letras. (Obras Completas de S. Freud, v. 15).
- _____. (2014). *A negação*. São Paulo: Cosac Naify.
- Gutman, G. (2009). Amor celeste e amor terrestre: o encontro de Alcibíades e Sócrates em O banquete, de Platão. *Rev. Latinoam. Psicopatol. Fundam.*, 12(3), 539-552. DOI: 10.1590/S1415-47142009000300009
- Hall, C. & Nordby, V. (2005). *Introdução à Psicologia Junguiana*. São Paulo: Cultrix.

- Heidegger, M. (2002). Construir, habitar, pensar. In M. Heidegger, *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes.
- Hillman, J. (1981). *Estudos de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Achiamé
- _____. (1984). *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1993). *Cidade & Alma*. São Paulo: Nobel.
- _____. (2009). *O livro do Puer: ensaios sobre o arquétipo do Puer Aeternus*. São Paulo: Paulus.
- _____. (2010). *Re-vendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2011). *Psicologia alquímica*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2017). *Uma investigação sobre a imagem*. Petrópolis: Vozes.
- Hopcke, R. (2012). *Guia para a Obra Completa de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes.
- Hur, C. (2021). *Considerações sobre Nachträglichkeit e Teoria da Sedução em escritos de Sigmund Freud*. (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal do Estado de São Paulo.
- Johnson, R. (1995). *We: A Chave da Psicologia do Amor Romântico*. São Paulo: Mercuryo.
- Jung, C. G. (2002). Chegando ao inconsciente. In C. Jung & M.-L. von Franz (eds.), *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. (2011a). *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7/1).
- _____. (2011b). *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).
- _____. (2011c). *Freud e a psicanálise*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 4).
- _____. (2011d). *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 12).
- _____. (2012a) *Mysterium coniunctionis: Rex e Regina; Adão e Eva; A conjunção*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 14/2)
- _____. (2012b) *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 6)

- _____. (2012c). *Mysterium coniunctionis: Os componentes da Coniunctio; Paradoxa; As personificações dos opostos*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 14/1).
- _____. (2012d). *Aspectos do drama contemporâneo*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/2)
- _____. (2012e). *A vida simbólica (vol. 2)*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18/2).
- _____. (2012f). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 9/1).
- _____. (2012g). *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 16/2).
- _____. (2012h). *O desenvolvimento da personalidade*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 17).
- _____. (2013a). *Psicologia da religião oriental*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11/5).
- _____. (2013b). *Presente e futuro*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/1).
- _____. (2013c). *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 13).
- _____. (2013d). *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 5).
- _____. (2013e). *Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 3).
- _____. (2013f). *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/3)
- _____. (2013g). *A vida simbólica (vol. 1)*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18/1)
- _____. (2013h). *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/1).
- _____. (2014). *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/3)
- _____. (2015). *Aion: estudo sobre o simbolismo do Si-Mesmo*. Petrópolis: Vozes. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 9/2).

- Kast, V. (2014). *A ansiedade e formas de lidar com ela nos contos de fadas*. São Paulo: Paulus.
- _____. (2016). *A alma precisa de tempo*. Petrópolis: Vozes.
- Knoll, M. (1958). Transformations of Science in Our Age. In J. Campbell (ed.), *Man and time – papers from the Eranos Yearbooks*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Konder, L. (2007). *Sobre o amor*. São Paulo: Boitempo.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 8: a Transferência*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Laplanche, J. (2012). *El après-coup*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lefebvre, H. (2021). *Elementos de ritmanálise e outros ensaios sobre temporalidade*. Rio de Janeiro: Consequência.
- Lewis, C. (2009). *Os quatro amores*. São Paulo: Martins Fontes.
- López-Pedraza, R. (2010). *Sobre Eros e Psiquê*. Petrópolis: Vozes.
- Machado, F. (2018). O tempo da vida do espírito na filosofia de Gaston Bachelard. *Cadernos Cajuína*, 3(1), 24-34. DOI: 10.52641/cadcaj.v3i1.198
- _____. (2020). Bachelard e Bergson: uma psicologia temporal. *Kalagatos*, 17(2), 122-148. Recuperado de: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/7073>
- Maia, A. (2017). Aceleração: reflexões sobre o tempo na cultura digital. *Impulso*, 27(69), 121-131. DOI: 10.15600/2236-9767/impulso.v27n69p99-109
- Maia, L. & Andrade, F. (2010). *Nachträglichkeit*: leituras sobre o tempo na metapsicologia e na clínica. *Estudos de Psicanálise*, 33, 75-90. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372010000100008&lng=pt&tlng=pt.
- Massignon, L. (1958). Time in Islamic Thought. In J. Campbell (ed.), *Man and time – papers from the Eranos Yearbooks*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Mellis, F. (2019). Brasil consome 56,6 milhões de caixas de calmantes e soníferos. *R7*. Recuperado de: <https://noticias.r7.com/saude/brasil-consome-566-milhoes-de-caixas-de-calmantes-e-soniferos-03072019>.
- Merleau-Ponty, M. (1955, 14 de maio). Einstein et la crise de la raison. *L'Express*. Recuperado de: https://www.lexpress.fr/culture/livre/1955-merleau-ponty-einstein-et-la-crise-de-la-raison_2030698.html
- Miller, J.-A. (2000). *A erótica do tempo*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Moraes, V. (2020). *Livro de sonetos*. São Paulo: Cia. das Letras.

- Munné, F. (1995). *La interacción social – teorías y ambitos*. Barcelona: PPU.
- _____. (2012). A Explicação do Comportamento Humano Deve Ser o mais Simples Possível, ou o mais Complexa Possível? In S. Patrício (org.), *Psicologia social e imaginário: leituras introdutórias*. São Paulo: Zagodoni.
- Neumann, E. (2017). *Eros e Psiquê: Amor, Alma e Individuação no Desenvolvimento do Feminino*. São Paulo: Cultrix.
- Niccol, A. (Diretor). (2011). *In Time*. Century City, LA: 20th Century Studios.
- Organização Mundial da Saúde (OMS) (2017). *Depression and other common mental disorders: Global Health Estimates*. Recuperado de: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/254610>
- Paiva, G. (2017). O psico-social/psicossocial – papel do hífen. In N. da Silva Jr. & W. Zangari (orgs.), *A psicologia social e a questão do hífen*. São Paulo: Blucher.
- Piaget, J. (2012). *A noção de tempo na criança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Platão (2017). *O Banquete*. Petrópolis: Vozes de Bolso.
- Portmann, A. (1958). Time in the Life of the Organism. In J. Campbell (ed.), *Man and time – papers from the Eranos Yearbooks*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Power, N. (2006). Bachelard contra bergson. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 11(3), 117-123. DOI: 10.1080/09697250601048572
- Puech, H.-C. (1958). Gnosis and Time. In J. Campbell (ed.), *Man and time – papers from the Eranos Yearbooks*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Puente, F. (2001). *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola.
- Reis, R. (2019). *Nascedouro no sertão: um estudo sobre a criatividade a partir de registros do percurso criativo do escritor João Guimarães Rosa e da psicologia de Carl Gustav Jung*. (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Ribeiro, S. (2017). *O psíquico e o social: releituras e reflexões em busca de uma reconstrução de sentido*. In N. da Silva Jr. & W. Zangari (orgs.), *A psicologia social e a questão do hífen*. São Paulo: Blucher.
- _____. (2018). *Lições preliminares para o estudo do ethos humano contemporâneo*. (Tese de Livre Docência). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- _____. (2020). Uma perspectiva para a compreensão do ethos humano. In S. Ribeiro (org.), *Ethos Humano e mundo contemporâneo*. São Paulo: Baracoa.
- Rocha, G. (2019). Roupnel e Bachelard: devaneios e espacialidades geopoéticas. *Philosophos*, 24(2), 35-53. DOI: 10.5216/phi.v24i2.47851

- Rosa, H. (2009). Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. In H. Rosa & W. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity*. University Park, Pennsylvania: Penn State University Press.
- _____. (2013). *Social acceleration: a new theory of modernity*. Nova York: Columbia University Press.
- _____. (2016). *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- _____. (2019). *Ressonance: a Sociology of our Relationship to the World*. Cambridge: Polity.
- _____. (2020). *Rendre le monde indisponible*. Paris: La Découverte.
- Rougemont, D. de (1988). *O amor e o Ocidente*. São Paulo: Guanabara.
- Santomauro, D. F., Herrera, A. M. M., Shadid, J., Zheng, P., Ashbaugh, C., Pigott, D. M., ..., Ferrari, A. J. (2021). Global prevalence and burden of depressive and anxiety disorders in 204 countries and territories in 2020 due to the COVID-19 pandemic. *Lancet*, 398(10312), 1700–1712. DOI: 10.1016/S0140-6736(21)02143-7.
- Sautchuk, E. & Fillus, M. (2020). Sincronicidade: relações entre a obra junguiana e novas proposições teóricas. *Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, 38(1), 103-120. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252020000200006&lng=pt&tlng=pt
- Schoenl, W. & Sschoenl, L. (2016). Jung's views of Nazi Germany: the first years and Jung's transition. *Journal of Analytical Psychology*, 61(4), 481-496. DOI: 10.1111/1468-5922.12238.
- Schöpke, R. (2020). Instante ou duração? Problematizando e dissolvendo o paradoxo do tempo a partir da querela entre Bachelard e Bergson. *Veritas*, 65(1), 1-13. DOI: 10.15448/1984-6746.2020.1.36055
- Serrão, A. (2020). Paisagem, Cidade e Temporalidade: um diálogo entre Italo Calvino e Rosario Assunto. *Mátria digital*, 7, 21-38. Disponível em: <https://matriadigital.cm-santarem.pt/images/numero7/1%20adriana.pdf>
- Silveira, N. da (1992). *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática.
- Simmel, G. (2005). As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, 11(2), 577-591. DOI: 10.1590/S0104-93132005000200010
- Schopenhauer, A. (2016). *Parega e paralipomena, seis ensaios*. Porto Alegre: Zouk.

- Tesfaye, A. [@theweeknd]. (2022, 3 de abril). *dawn universe videos in order... take my breath > sacrifice > The Weeknd dawn fm experience on Amazon prime > gasoline ... THEN out of time* [Tuíte]. Twitter. <https://twitter.com/theweeknd/status/1510691491038912514>
- Voigt, A. (2013). Um debate sobre a descontinuidade temporal: Fernand Braudel, Gaston Bachelard, Gaston Roupnel e Georges Gurvitch. *Hist. Historiogr.*, 13, 188-203. DOI: 10.15848/hh.v0i13.568
- Von Franz, M.-L. (2011). *Psicoterapia*. São Paulo: Paulus.
- Wider, K. (1986). Women philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle. *Hypatia*, 1(1), 21-62. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/3810062>
- Whitmont, E. (2000). *A busca do símbolo: conceitos básicos da Psicologia Analítica*. São Paulo: Cultrix.
- Worms, F. (2005). A concepção bergsoniana do tempo. *DoisPontos*, 1(1), 129-149. DOI: 10.5380/dp.v1i1.1922
- Worms, F. & Wunenburger, J.-J. (2009). *Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité*. Paris: PUF.
- Wunenburger, J.-J. (2015). Da imaginação material à geopoética em Gaston Bachelard. In S. Ribeiro & A. Araújo (orgs.), *Paisagem, imaginário e narrativa: olhares transdisciplinares e novas interrogações da Psicologia Social*. São Paulo: Zagodoni.
- Xavier, C. (2019). Da empiria à metafísica do arquétipo: contribuições da Psicologia Analítica ao conceito de Physis. *Pesquisas e práticas psicossociais*, 14(4), 1-14. Recuperado: http://seer.ufsj.edu.br/revista_ppp/article/view/e3407
- Yiassemides, A. (2013). *Time and timelessness: temporality in the theory of C. G. Jung*. Londres: Routledge.
- Zoja, L. (2000). *História da arrogância: Psicologia e limites do desenvolvimento humano*. São Paulo: Axis Mundi.