UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

ANNA PAULA ZANONI

**IMAGENS DA SOLIDÃO NA CONTEMPORANEIDADE:
A CONTRIBUIÇÃO DO FILME *HER* EM UMA PERSPECTIVA JUNGUIANA**

São Paulo

2015

ANNA PAULA ZANONI

Imagens da solidão na contemporaneidade: a contribuição
do filme *Her* em uma perspectiva junguiana

Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de mestre em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Escolar e do
Desenvolvimento Humano

Orientadora: Profa. Dra. Laura Villares de
Freitas

São Paulo

2015

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

Zanoni, Anna Paula.

Imagens da solidão na contemporaneidade: a contribuição do filme *Her* em uma perspectiva junguiana I / Anna Paula Zanoni; orientadora Laura Villares de Freitas. -- São Paulo, 2015.

176 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Solidão 2. Psicologia analítica 3. Contemporaneidade 4. Filme *Her* 5. Jung, Carl Gustav, 1875-1961 I. Título.

BF575.L7

Nome: ZANONI, Anna Paula

Título: Imagens da solidão na contemporaneidade: a contribuição do filme *Her* em uma perspectiva junguiana

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ **Instituição:** _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

A todos com quem pude compartilhar o amor, pois só assim é possível vivenciar
profundamente a solidão.

AGRADECIMENTOS

Ao meu amor, Vitor Hugo Steinke, por todo apoio incondicional, pela paciência frente às angústias e pela compreensão diante das horas de ausência devido às viagens e à dedicação ao estudo. Por confiar e respeitar as minhas escolhas. Simplesmente por ser quem é.

Aos meus pais queridos, Gilberto Zanoni e Ivone Zanoni, que sempre incentivaram o estudo e torceram, compartilharam e comemoraram cada conquista pessoal e profissional da minha vida. Por serem exemplos de pessoas e de doação. Por tudo o que me ensinaram e continuam ensinando. Pelo amor.

À minha família que está sempre próxima: Tico, Josi, Eri, Jorge, Ká, Marina, Léo e Flor, pelo cuidado, pelo carinho e por também fazerem parte do caminho. Aos demais tios, primos e avós, que também torceram juntos.

À minha orientadora, Laura Villares de Freitas, uma pessoa realmente especial, que sempre respeitou as ideias e a individualidade de cada outro, que esteve presente sempre que foi preciso, com bons conselhos, advertências e inspirações. Por ser um exemplo de educadora, de profissional e de pessoa. Por contribuir para iluminar a caminhada. Por ser alguém que guardarei em um lugar especial do coração.

Aos professores Dr. Lineu Nório Kohatsu, Dr. Rafael Tassi Teixeira e Dr. Durval Luiz de Faria por terem participado e contribuído imensamente com sugestões, ideias e observações, com sinceras disponibilidades para acrescentar.

Aos professores que estiverem presentes de diversas maneiras e a todos que fazem parte da estrutura da Universidade de São Paulo, a qual me permitiu estudar, assistir aulas,

participar de projetos, programas, trocar conhecimento e aprender cada vez mais. À Capes pelo financiamento à pesquisa e à cidade de São Paulo, que sempre acolhe os estrangeiros.

À Maria Isabel Rodrigues Torres, minha parceira da jornada da vida, escolhida a dedo com muito carinho e admiração. Por estar sempre lá em qualquer momento e me ajudar infinitamente.

À Karina Cervi Santos, uma luz especial neste mundo, primeira incentivadora e a inspiração que me mostrou que era possível fazer mestrado em São Paulo. Por participar, topor e ajudar em todas as etapas da difícil tarefa de ser psicóloga. Por ser amiga, companheira, sócia, um exemplo.

Aos amigos, psicólogos e não psicólogos, que contribuíram com inspirações, confissões, dicas, falas e escutas. Aos amigos da clínica, do grupo de orientação da USP, do grupo de estudos do CAPTE e da UFPR. Especialmente àqueles que fazem com que eu possa sentir um gostinho do que é *solitude* porque sei que eles são vínculos de amor na minha vida. Aos queridos de infância e aos conquistados ao longo dos anos: todos foram importantes de alguma maneira.

A todos os mestres e inspirações que alimentaram o afeto pela busca do conhecimento na minha jornada educacional, desde o jardim de infância.

Aos meus pacientes, por terem compartilhado suas almas de forma que fosse possível me fazer refletir sobre inúmeras questões que estão presentes neste trabalho.

Ao amor.

Sempre madrugada

Para quem viaja ao encontro do sol,
É sempre madrugada.

Helena Kolody, 1994

RESUMO

ZANONI, Anna Paula. **Imagens da solidão na contemporaneidade: a contribuição do filme *Her* em uma perspectiva junguiana**. 2015. 176f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Estudar a solidão por meio de um ponto de vista psicológico junguiano, o qual entende os fenômenos da psique como plurais, relacionados a aspectos pessoais e coletivos foi o objetivo principal deste trabalho. A partir do conceito junguiano de imagem, ou seja, perspectivas a respeito de qualquer ideia, conceito, sentimento ou percepção que são formados sobre o mundo, buscou-se analisar o que há nas imagens sobre a solidão presentes na contemporaneidade. Estudos nas ciências sociais e o filme *Her* contribuíram como fontes de imagens para a análise da solidão. O filme apresentou imagens com grande sensibilidade, plasticidade e potencial arquetípico capazes de aprofundar e ampliar o tema. A solidão também foi estudada como elemento importante no processo de desenvolvimento psíquico, como na formação da consciência, na diferenciação gradual da psique do bebê em relação à psique materna e no caminho de individuação, os quais representam movimentos estruturantes que têm seus fundamentos nos processos de separação e diferenciação. Três perspectivas mitológicas foram apresentadas como bases arquetípicas capazes de fornecer luz para a compreensão da solidão: o casamento sagrado de Eros e Psiquê, o mito de Narciso e a concepção de Dioniso e sua relação com o conceito de *communitas*. Reflexões sobre a interação dessas três perspectivas com a contemporaneidade foram realizadas. A conclusão da pesquisa é de que a solidão representa uma potencialidade de contato com a alma, de interiorização, envolvimento e intimidade, mas um cuidado inadequado pode resultar em um isolamento que promove estagnação psíquica. É um elemento necessário ao desenvolvimento psicológico, o qual precisa de relacionamento com outros elementos psíquicos como o amor, e que necessita ser recebido na contemporaneidade com mais respeito, paciência e delicadeza. A elaboração da solidão permite a consciência da singularidade e é essencial para a alteridade.

Palavras-chave: Solidão. Psicologia Analítica. Contemporaneidade. Filme *Her*. Carl Gustav Jung.

ABSTRACT

ZANONI, Anna Paula. **Images of loneliness in the contemporaneity: the contribution of the movie *Her* in a Jungian perspective**. 2015. 176f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

To study loneliness through a Jungian psychological point of view, which understands the phenomena of the psyche as plurals and related to personal and collective aspects was the main objective of this work. From the Jungian concept of image, i.e. perspectives about any idea, concept, feeling or perception that are formed concerning to the world, it sought to analyze what images about loneliness are present in contemporary times. Studies in the social sciences and the film *Her* contributed as sources of images for the analysis of loneliness. The film showed images with great sensitivity, plasticity and potential archetypal capable to further enlarge and deepen the subject. Loneliness was also studied as an important element in the psychic development process, as in the formation of conscience, the gradual differentiation of the baby's psyche in relation to maternal psyche and individuation path, which represent structural movements that have their foundations in the processes of separation and differentiation. Three mythological perspectives were presented as archetypal bases capable to shed some light to the understanding of loneliness: the sacred marriage of Eros and Psyche, the myth of Narcissus and the idea of Dionysus and its relationship with the concept of *communitas*. Reflections on the interaction of these three perspectives with contemporaneity were held. The conclusion of the research is that loneliness is a potentiality that provides contact with the soul, like internalization, involvement and intimacy, but its improper care may result in an isolation that promotes psychic stagnation. It is a necessary element to the psychological development, which needs to relate with other psychic elements like love, and needs to be received in the contemporary world with more respect, patience and delicacy. The preparation for loneliness allows the consciousness of uniqueness and is essential for otherness.

Keywords: Loneliness. Analytical Psychology. Contemporaneity. Movie *Her*. Carl Gustav Jung.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Sumário de abordagens teóricas sobre solidão de Peplau; Perlman, 1982 .p. 6

Tabela 2 – Ansiedade Existencial e Fontes de Inautenticidade p. 21

LISTA DE SIGLAS

USP Universidade de São Paulo

ISO Isolamento social observado

ISP Isolamento social percebido

IS Isolamento social

IE Isolamento emocional

OC Obras Completas

SO Sistema Operacional

L. A. Los Angeles

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	14
2. ALGUMAS PERSPECTIVAS SOBRE A SOLIDÃO	17
3. A PSIQUE SOLITÁRIA	38
3.1 NATUREZA, SUBJETIVIDADE E CULTURA	47
4. A SOLIDÃO SOB UMA PERSPECTIVA IMAGINATIVA E CULTURAL	51
4.1 CONTEMPORANEIDADE	52
4.2 PÓS-MODERNIDADE E A RELAÇÃO COM A MODERNIDADE.....	53
4.3 OS ESTUDOS SOCIAIS E A PERSPECTIVA JUNGUIANA.....	57
4.4 DE VOLTA À SOLIDÃO: COMO IMAGINÁ-LA NA CONTEMPORANEIDADE?.....	63
4.4.1 A consciência pós-moderna.....	63
4.4.2 Expressões da consciência pós-moderna: redes sociais e solidão	66
4.4.3 Teóricos críticos que destacam os aspectos negativos das consequências da modernidade	68
4.4.4 Imaginando a solidão por meio da sociologia	73
5. BASES ARQUETÍPICAS QUE FORNECEM ELEMENTOS PARA IMAGINAR A SOLIDÃO	86
5.1 SOLIDÃO: UM ELEMENTO ESSENCIAL PARA O ENVOLVIMENTO E O CASAMENTO SAGRADO DE EROS E PSIQUE.....	86
5.2 SOLIDÃO E NARCISO.....	99
5.3 SOLIDÃO, INTROVERSÃO, NARCISISMO, DIONISO E <i>COMMUNITAS</i> .	107
6. O FILME E A METODOLOGIA	116
6.1 A RELAÇÃO ENTRE AS IMAGENS PSÍQUICAS E AS IMAGENS FÍLMICAS	116
6.2 RECEPÇÃO DAS IMAGENS DO CINEMA: COLETIVA OU SINGULARIZADA?.....	119

6.3	O CINEMA E A REPRESENTAÇÃO DA REALIDADE	123
6.4	O CINEMA COMO ARTE	125
6.5	A METODOLOGIA	129
6.6	A ANÁLISE FÍLMICA	132
7.	ANÁLISE E DISCUSSÃO DO FILME <i>HER</i> (Ela).....	134
7.1	A FÁBULA	134
7.2	ELEMENTOS FÍLMICOS	135
7.2.1	Cenas que se destacam e/ou assinalam mudanças.....	138
7.2.2	Hipóteses sobre o que mostram as imagens do filme	141
8.	CONCLUSÕES.....	156
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	162

1. APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa sobre o tema da solidão foi iniciada muito antes de virar um projeto de pesquisa de mestrado. As múltiplas possibilidades de abordá-lo despertaram interesses cada vez maiores.

Por meio do trabalho psicológico clínico – dos pacientes e meu - e das experiências pessoais com o tema comecei a formular a hipótese de que a percepção atenta da solidão irrompe em algum momento importante de transformação da vida e que ela não passa despercebida.

Octávio Paz (1976) afirma que a adolescência é o período que marca essa percepção. Poder-se-ia pensar que ele é apenas o primeiro, aquele que a introduz, mas definitivamente não é o último. Outros estudos relacionam a solidão com momentos de lutos, separações e crescimentos. Geralmente a solidão acompanha mudanças e não há alma que não seja marcada por ela.

Entretanto, a percepção da solidão contém um sofrimento que incomoda. Nos casos extremos chega ao isolamento e dá a impressão de um movimento de estagnação psíquica no lugar da possibilidade de transformação. Pode até ser sentida como condenação e desperta preocupação em quem a sente e naqueles que observam de fora sem conseguir se aproximar. Já estive no lugar dos que observam, o que representa a principal justificativa pessoal para a pesquisa.

Por outro lado, há uma vivência da solidão descrita como prazerosa, correlacionada à sensação de plenitude. É a chamada *solitude*. Pode-se dizer que uma pitada de solidão contém algo de liberdade. Pensamentos e imaginação soltos, sem os limites objetivos de outros que possam interromper esse fluxo.

O que há nos limiares que separam as várias formas de vivenciar a solidão? Trata-se de uma emoção, um estado, um sentimento, um fenômeno, um sintoma? Patológico ou potencialmente positivo? Individual ou expressão de uma forma coletiva de vida?

O principal guia para as respostas é a compreensão de que a solidão é plural e multifacetada. E aí existe um encanto. Quem bem sabe falar sobre sua natureza são as artes.

Diante deste panorama sobre o tema, delimitar um foco e produzir um projeto de pesquisa não foi fácil. O formato e o conteúdo deste trabalho só ficaram claros depois de percorrido um bom trecho do caminho. Mais e mais ramificações apareciam, o que tornava-se propício e ao mesmo tempo complicado ao adotar uma perspectiva junguiana que enquanto aprofunda também amplia.

Dois pontos foram definidos desde o início e mantidos até o fim. O primeiro é que o cinema iria contribuir para fornecer imagens sobre a solidão. E o segundo é que para responder ao questionamento sobre a solidão como fenômeno cultural seria preciso recorrer a pensadores contemporâneos de outras disciplinas.

Acredito que este segundo ponto me rendeu um tornozelo literalmente torcido no dia do exame de qualificação diante da enorme encruzilhada epistemológica na qual me coloquei. Estava ciente dela, mas um pouco indecisa sobre o que fazer. Não queria abandonar esta escolha. As discussões surgidas neste dia ofereceram contribuições.

Ficou claro, depois disso, os rumos do trabalho. A referência principal que carregou profissional e academicamente é junguiana. Ainda que seja prazerosa e inquietante a aventura pelas outras disciplinas, não abandono esse lugar principal aqui.

Esta explicação é também uma advertência. Não se trata de um trabalho que visa encontrar um ponto epistemológico intermediário que una a teoria junguiana com os estudos sociais. Procurei descrever ao longo da pesquisa os meus posicionamentos diante das perspectivas diferentes que foram inseridas. As referências bibliográficas e os conceitos tomados de empréstimo de outras formas de pensar sofreram a transformação de uma leitura essencialmente junguiana.

O ponto de partida que deu origem à essa forma de produção foi a noção junguiana de imagem. As imagens representam perspectivas com origem psicológica a respeito de qualquer ideia, conceito, sentimento ou percepção que são feitos sobre o mundo. Nesse sentido, os estudos sociais representam a fonte de imagens para compreender a solidão na contemporaneidade que não encontrei na psicologia junguiana. Assim como os filmes.

Os filmes, entendidos neste trabalho como arte, apresentam imagens com grande sensibilidade, plasticidade e potencial arquetípico para olhar os dramas humanos. Mais do que definir, descrever ou explicar a solidão, esta pesquisa procurou perspectivas para olhá-la que possam contribuir para o trabalho em psicologia. A justificativa lógica e acadêmica para o tema está nas falas das pessoas no dia-a-dia: elas se sentem solitárias e querem saber como lidar com o fato diante de um mundo que se transforma em uma velocidade que as subjetividades não dão conta de acompanhar.

Diante dessas reflexões e escolhas, o trabalho foi construído e se construiu em seis capítulos.

No primeiro são trazidas algumas perspectivas clássicas sobre a solidão, por meio de autores referenciados no assunto, assim como perspectivas mais atuais, fruto de pesquisas nas neurociências.

No segundo buscou-se compreender a solidão como elemento importante no processo de desenvolvimento da psique e de individuação, com base em conceitos junguianos.

O terceiro capítulo procurou os olhares das ciências sociais que pudessem colaborar com imagens carregadas de conceitos sobre a contemporaneidade e a solidão.

O quarto recebeu a contribuição de três perspectivas mitológicas para a compreensão de bases arquetípicas capazes de fornecer luz para a compreensão da solidão: o casamento sagrado de Eros e Psiquê, o mito de Narciso e a concepção de Dioniso e sua relação com o conceito de *communitas*.

O quinto foi dedicado ao estudo do cinema e das teorias sobre ele.

Por fim, no sexto e último capítulo foram analisadas imagens do filme *Her* para expandir e aprofundar muitas das questões e ideias apresentadas ao longo do trabalho.

2. ALGUMAS PERSPECTIVAS SOBRE A SOLIDÃO

A Solidão

A solidão é como chuva.

*Sobe do mar nas tardes em declínio;
das planícies perdidas na saudade
ela se eleva ao céu, que é seu domínio,
para cair do céu sobre a cidade.*

*Goteja na hora dúbia quando os becos
anseiam longamente pela aurora,
quando os amantes se abandonam tristes
com a desilusão que a carne chora;
quando os homens, seus ódios sufocando,
num mesmo leito vão deitar-se: é quando
a solidão com os rios vai passando...*

Rainer Maria Rilke

A solidão é um objeto de interesse multidisciplinar e por isso este capítulo da dissertação teve o intuito de trazer algumas perspectivas psicológicas diferentes da analítica ou arquetípica que estudam a solidão. Não se trata de uma revisão bibliográfica de tipo quantitativo, com vistas a sistematizar todos os achados publicados sobre o tema. Mas sim, uma seleção de alguns estudos identificados como relevantes e interessantes pela pesquisadora que ocorreu a partir de leituras de artigos científicos e outras fontes de publicação, diálogos, aulas e reuniões de orientação dentro do grupo de pesquisa.

Uma atual publicação dinamarquesa, de Lars Christian Sonderby (2013), também contribuiu parcialmente para a organização deste capítulo, pois ela forneceu uma história conceitual sobre a solidão nas pesquisas das ciências humanas, indicando autores e estudos reconhecidos no meio científico¹. Segundo o autor, ainda que o tema tenha aparecido ao longo da história nos escritos de filósofos, poetas e romancistas,

¹ Nota-se que as referências utilizadas por Sonderby, um estudioso Dinamarquês, são predominantemente norte-americanas. Outras referências inseridas neste capítulo, selecionadas pela autora independentemente da sugestão de Sonderby são também norte-americanas, assim como vários artigos científicos encontrados nas Bases de dados do Portal da Capes. Quais as possíveis hipóteses que explicariam esta constatação?

somente a partir dos anos setenta é que as ciências sociais passaram a considerá-la seriamente.

Em 1982, de acordo com a publicação, foi lançado o livro intitulado “*Loneliness: a sourcebook of current theory, research and therapy*”, que reuniu teorias e pesquisas realizadas a partir dos anos cinquenta e as categorizou em oito diferentes abordagens teóricas, conforme a tabela 1 (SONDERBY, 2013, p. 5):

Tabela 1 – Sumário de abordagens teóricas sobre solidão de Peplau; Perlman, 1982. (Traduzida, de SONDERBY, 2013, p.5)

Abordagens teóricas:	Principais autores:
Cognitiva	Peplau; Perlman, 1982
Existencial	Moustakas, 1961
Interacionista	Weiss, 1973
Fenomenológica	Rogers, 1961
<i>Privacy</i>	Derlega ; Margulis, 1982
Psicodinâmica	Fromm-Reichmann, 1959
Sociológica	Reisman, 1961
Sistêmica	Flanders, 1982

As diferenças entre as abordagens se encontram na forma como cada uma delas, até aquele momento, definiu a solidão. Suscintamente, na abordagem cognitiva, por exemplo, a solidão foi entendida como uma resposta para a discrepância entre os níveis de contato social desejados e os alcançados. A interacionista a viu como multidimensional e de vários tipos, incluindo a solidão emocional e a social. A psicodinâmica se baseou na experiência infantil do apego com a mãe e, para a existencial, a solidão é uma realidade intrínseca e orgânica da vida humana, em que tanto a dor quanto a criatividade podem emergir a partir de períodos de desolação (POCINHO; FARATE; DIAS, 2010; SONDERBY, 2013).

Um segundo importante livro publicado em 1989, por Mohamemadreza Hojat e Rick Crandall, apresentou um novo rumo nos estudos sobre o tema, deslocando o foco para as pesquisas com suporte empírico. E cada vez mais estas últimas foram ganhando espaço no campo acadêmico. A partir deste movimento, as pesquisas sobre a solidão

passaram a ser diferenciadas em dois principais constructos: o afetivo, que engloba a experiência emocional negativa da solidão, e o cognitivo, que engloba a discrepância entre as relações sociais desejadas e as alcançadas. O que há de concordância, de forma geral, é que a solidão é uma experiência subjetiva, desagradável e dolorosa, relacionada a deficiências nas relações sociais dos indivíduos. É uma emoção subjetiva (SONDERBY, 2013).

Entretanto, este entendimento trouxe uma relevante questão para as pesquisas empíricas: como ajustar critérios externos para mensurar o fenômeno? A solução encontrada foi criar escalas, pois elas poderiam fornecer uma quantificação objetiva. Por sua vez, este novo, singular e unidimensional campo de pesquisa excluiu a experiência fenomenológica da solidão.

Pocinho, Farate e Dias (2010) salientam que a solidão é um estado mais fácil de descrever do que definir, em decorrência das diversas abordagens sobre o tema. Com isto, a definição conceitual se torna um problema e um desafio, colocando as escalas em um lugar de complicada avaliação crítica e epistemológica.

Pode-se pensar que as divergências entre as abordagens dizem respeito às suas diferenças epistemológicas. Considerando-se uma visão arquetípica da psique, ponto de referência para o desenvolvimento desta dissertação, é possível pressupor que um fenômeno sempre terá diversos pontos de vista, não sendo diferente no que diz respeito à solidão. Dessa forma, as abordagens multidimensionais proporcionam um diálogo mais próximo da abordagem adotada nesta pesquisa, o que não invalida a tentativa de articulação com outros olhares, não somente pelas suas semelhanças, mas também através de suas diferenças.

A partir de pesquisas com o termo “solidão” e “*loneliness*” nas bases de dados do Portal da Capes, verificou-se que há um número expressivo de publicações científicas nas perspectivas das neurociências e da psicologia cognitiva. Os resultados dessas pesquisas fazem-se presentes, como consequência do volume das publicações, no conhecimento utilizado por psicólogos e outros profissionais da saúde em suas práticas. Por este motivo, entendeu-se que seria importante observar o que estas perspectivas dizem sobre a solidão e de que forma elas podem contribuir para o alcance dos objetivos desta dissertação.

A Psicologia Cognitiva apareceu nos anos 50 influenciada pelos avanços tecnológicos e pelo advento do computador digital. A metáfora do computador foi utilizada para a cognição humana (NEUFELD, BRUST e STEIN, 2011). Jerome Bruner, um dos principais nomes dentro da Psicologia Cognitiva, apresentou críticas internas ao cognitivismo (1990/1997), defendendo que ele resultou em uma abordagem fragmentada e tecnicista, a qual perdeu de vista a intenção inicial de substituir o behaviorismo através do resgate do significado como um conceito central na investigação psicológica (LEME, 2001).

Entretanto, apesar destas críticas procederem, conforme constatado nos estudos de Leme (2001) sobre a transferência da aprendizagem, há atualmente novas perspectivas dentro dessa abordagem que propõem interações possíveis entre cognição, afeto e cultura, o que possibilita a superação do paradigma computacional. “É preciso reconhecer que evoluímos para um cérebro social, poderoso e criador de significados”, afirmam Cacioppo e Patrick (2010, p. 10), estudiosos americanos cognitivos.

Sonderby (2013) cita estudos (Heirich; Cullone, 2006; Lasgaard, 2010a; Marangoni; Ickes, 1989) que afirmam que o foco destas pesquisas, desde o início, permanece nos processos cognitivos envolvidos na percepção e na avaliação individual das relações sociais, e na explicação da solidão como uma incompatibilidade entre as relações atuais e as desejadas. O pesquisador defende que a perspectiva cognitiva permanece dando pouca relevância às questões da afetividade, tais como as envolvidas na infância, e reduz a compreensão da solidão à cognição.

Os estudos na Universidade de Ohio e de Chicago, de John Cacioppo (2000, 2009 e 2010) apresentam resultados mais interdisciplinares, ainda que baseados fundamentalmente em evidências empíricas e estatísticas. Seu grupo de pesquisa sobre a solidão inclui pesquisadores de diversas áreas e universidades americanas.

No livro *Solidão* (2010), Cacioppo e Patrick afirmam que a solidão é um estado, e que deve tornar-se “uma questão com que se preocupar apenas quando se estabelece por tempo suficiente para criar um labirinto persistente, autoalimentado, de pensamentos, sensações e comportamentos negativos” (p. 23). Os pesquisadores afirmam a importância dos vínculos sociais significativos para a espécie:

Nossos ancestrais dependiam de laços sociais para a segurança e para a replicação bem-sucedida de seus genes na forma de uma prole que por si só sobrevivesse tempo suficiente para reproduzir.

Sentimentos de solidão avisavam-lhes que os laços protetores estavam em risco ou deficientes. (...) A solidão se desenvolveu como um estímulo para fazer com que os humanos prestassem mais atenção a seus vínculos sociais, e procurassem os outros para renovar os laços desgastados ou partidos (CACIOPPO; PATRICK, 2010, p. 23).

Esta ideia é associada por este grupo de estudiosos à metáfora da solidão como uma dor social, que alerta quando há necessidade de mudança de comportamento. Também está relacionada a imagens encontradas em ressonâncias magnéticas que mostram que a região do cérebro que se ativa quando a rejeição é experimentada é a mesma região que registra as emoções experimentadas à dor física: o córtex singulado anterior (2010).

À medida que os homínídeos evoluíram para formar os seres humanos, e à medida que os bandos se tornaram tribos e as culturas se tornaram reinados, a dor do banimento continuou sendo a punição mais severa, ainda mais que a tortura ou a morte, imposta por reis e potentados. Não é por acaso que mesmo hoje, nas instituições correccionais mais modernas, o último recurso de penalidade seja o confinamento em solitária (CACIOPPO; PATRICK, 2010, p. 23).

Ainda sobre a importância dos laços sociais, Cacioppo e Patrick (2010) afirmam que a maioria dos neurocientistas concorda que a expansão do manto cortical do cérebro humano, que permite uma interconectividade cada vez maior, foi impulsionada pelas necessidades sociais - de um período de dezena de milhares de anos – de dar e receber, de interpretar e confiar em redes sociais cada vez mais complexas. “Em outras palavras, foi a necessidade de lidar com outras pessoas, e, em grande medida, que fez com que nos tornássemos o que somos hoje” (p. 27).

Os autores concluíram que “o ambiente social afeta os sinais neurais e hormonais que governam o nosso comportamento, e nosso comportamento, em contrapartida, provoca no ambiente social mudanças que afetam nossos processos neurais e hormonais” (p. 27). Para eles, a vulnerabilidade e os efeitos da solidão variam de acordo com a combinação casada da herança (genética e cultural) com a individualidade. Esta ideia sugere uma preocupação em não pensar o comportamento ou afeto humano somente com base no desenvolvimento e adaptação da espécie, o que se trata de um cuidado necessário, pois atitudes lineares carregam, principalmente, o risco

de recair em explicações causalistas e deterministas que excluem os entrelaçamentos culturais e psicológicos, marcados por continuidades e rupturas, e, ainda, podem carregar ocultas ideologias discriminatórias e de exclusão social.

Entretanto, as diferenciações entre as dimensões cognição, afetividade e cultura ainda aparecem desmembradas, como se a combinação entre elas resultasse da mistura de partes separadas daquilo que constitui o humano, como um resquício de uma ciência cartesiana e positivista, preocupada em separar, objetivar e diferenciar para poder conhecer. O risco que existe neste tipo de atitude para a psicologia, como defende o junguiano Saban (2011a), é de esvaziar a psique de sua materialidade e o corpo de sua subjetividade.

Seguem mais exemplos do que é produzido nos estudos cognitivistas.

Em uma publicação de Cacioppo com outro pesquisador, Hawkley, em 2009, uma extensa revisão de pesquisas relacionadas ao tema do isolamento social percebido² (ISP) e a cognição foi realizada. Concluíram que o ser humano é uma espécie dramaticamente afetada pelo ISP em circunstâncias normais e que as pesquisas indicam que a solidão é um fator de risco que pode contribuir para uma performance cognitiva geral empobrecida, declínio cognitivo mais rápido, prejuízo da função executiva, aumento da negatividade e de cognição depressiva e aumento significativo da sensibilidade para detectar ameaças sociais.

Paradoxalmente, lembraram os autores, este viés da cognição social é autoprotetor e ao mesmo tempo autodestrutivo, o que contribui para o aumento do antropomorfismo (deslocamento dos vínculos com humanos para animais, objetos, corpos celestes, tecnologia, entre outros, atribuindo a estes qualidades humanas) e do contágio da solidão (indivíduos solitários tendem a se tornar mais solitários ainda e a

² Cacioppo e Hawkley (2009) utilizam o termo “*perceived social isolation*” (ou isolamento social percebido – tradução da autora) como sinônimo da palavra *loneliness*, isto é, solidão, e defenderam que existe uma diferença entre o isolamento social objetivo (ISO) e o percebido (ISP), e que este se refere mais à qualidade das interações do que à quantidade. Esta justificativa coincide com a definição que Sonderby (2013) encontra como aquela que caracteriza as abordagens cognitivas. Para Cacioppo e Hawkley, a distinção também se deve ao fato de a solidão receber influências de fatores não relacionados diretamente ao isolamento objetivo, tais como a genética, o ambiente da infância, normas culturais, necessidades sociais, deficiências físicas e discrepâncias entre relacionamentos atuais e desejados.

manter interações sociais de baixa qualidade) e, conseqüentemente, a ameaçar a coesão social.³

As pesquisas cognitivas também indicaram que o isolamento social diminui a expectativa de vida; pode ser considerado como um *distress* crônico; pode afetar o processamento cognitivo da informação; elevar a pressão sanguínea e, pela manhã, as taxas de cortisol; levar a uma diminuição das atividades físicas; a percepções de um ambiente ao redor inseguro; e a um aumento significativo do risco para doença de Alzheimer. Em animais, os achados indicaram que o isolamento prejudica a aprendizagem que requer a inibição de respostas aprendidas anteriormente (foi associado o déficit com a diminuição da função pré-frontal – corticoestriatal); diminui as respostas centrais anti-inflamatórias e a taxa de sobrevivência; aumenta o tamanho do infarto e o desenvolvimento do edema, seguido de ataque súbito em ratos. Outras mudanças neurofisiológicas foram encontradas em animais submetidos ao isolamento, mas a extensão e o modo como estas mudanças podem ocorrer em humanos são questões ainda em aberto (CACIOPPO; HAWKLEY, 2009).

No que diz respeito ao prejuízo, nos seres humanos, em funções executivas, os autores afirmaram que estas funções incluem a capacidade para controlar a própria atenção, cognição, emoção, e/ou comportamento para melhor atender as normas sociais ou objetivos pessoais, ou seja, a capacidade de auto-regulação. Nos indivíduos solitários a capacidade de controle desses domínios fica prejudicada, contribuindo também para uma dificuldade de engajamento em exercícios regulares.

Outro dado evidenciado nas pesquisas citadas por Cacioppo e Hawkley (2009), refere-se às evidências encontradas em imagens de ressonância magnética que mostraram que indivíduos solitários têm a atenção aumentada para os estímulos sociais negativos, tais como possíveis ameaças sociais. A hipersensibilidade para uma informação social negativa e o prazer diminuído para com estímulos sociais positivos podem servir como moldes para as expectativas e as motivações sociais e, com isso, contribuir para um quadro de afetos negativos e sintomatologia depressiva. São mostrados também estudos que concluem que os indivíduos solitários se sentem mais ansiosos, com avaliação negativa de medo, agem mais friamente com os outros, tendem

³ Note-se que a importância da coesão social é a marca fundamental de discursos normativos que excluem tudo aquilo que destoa e ameaça a destruição da ordem vigente, segundo as teorias críticas em Psicologia. Falarei sobre isso mais adiante.

a formar impressões negativas das pessoas e das suas expectativas e, a serem menos carinhosos.

Os mesmos autores sugeriram que um possível efeito desse conjunto é que os solitários acabam mantendo seus focos neles mesmos e em suas sobrevivências em circunstâncias percebidas como negativas. Por sua vez, estas disposições aumentam a probabilidade de que estes indivíduos se envolvam em interações sociais negativas e confirmem suas próprias evidências em relação aos outros e ao ambiente, tornando-se ainda mais solitários objetivamente por suscitar comportamentos de outras pessoas que validam suas expectativas, e acabando por se comportarem de uma forma que afaste as pessoas de quem eles mais gostam e querem estar perto, e que melhor cumprem suas necessidades sociais. Com isso, os solitários sentem-se vítimas passivas dos seus mundos sociais, ainda que sejam também participantes ativos nas interações autoprotecionistas e paradoxalmente autodestrutivas para com os outros (CACIOPPO; HAWKLEY, 2009).

Em síntese, neste artigo Cacioppo e Hawkley (2009) defendem que a solidão é, em nossa cultura, maladaptativa e produz problemas. Salientam a importância de se analisar a interação entre os aspectos da espécie, cognitivos, fisiológicos, comportamentais e culturais, ainda que se detenham mais nas questões da cognição e realizem uma separação drástica entre estas “variáveis”, como se pode verificar no questionamento final: “as associações entre a solidão e o funcionamento cognitivo refletem os efeitos da solidão, da cognição, ou de uma terceira variável? ”

Sobretudo, foi uma outra pergunta final contida na publicação do estudo que muito interessou a este trabalho de dissertação: o quanto a solidão é uma mais uma consequência do que um antecedente da demência inicial? A existência desta questão pode significar a abertura para formas de consideração dos temas humanos para além da habitual perspectiva positivista, apontando para o fato de que o desmembramento do objeto de estudo em partes separadas leva ao risco da perda do próprio objeto.

As pesquisas cognitivas revisadas demonstram uma preocupação com a mensuração e objetivação dos dados e variáveis incluídos em suas pesquisas. São utilizadas escalas para categorizar solitários e não-solitários. De forma geral, há uma problematização restrita sobre as implicações no uso de sua linguagem e uma limitação quanto às possibilidades interpretativas dos seus resultados, no que diz respeito às

complexas dimensões da realidade psíquica do ser humano. Na busca de explicações causais generalizáveis, ganha-se uma nova perspectiva, mas perde-se a singularidade do fenômeno. Esta perspectiva neurocientífica tem grande valor, mas precisa ser pensada de forma crítica e reflexiva, com um cuidado para não patologizar e estigmatizar uma experiência, um indivíduo ou alguns grupos.

Um outro viés das pesquisas psicológicas sobre a solidão que produziu interessantes publicações está nas abordagens existenciais e fenomenológicas. Segundo Sonderby (2013), elas consideram a experiência subjetiva da existência humana como essencialmente solitária. Através de entrevistas, questionários abertos, descrições e literatura, em geral, focam em como as pessoas vivenciam a solidão e, concebem várias visões sobre ela. A perspectiva fenomenológica mantém um foco maior na experiência subjetiva e se preocupa em descrever os sentimentos de solidão mais do que diferenciá-la em graus ou tipos. Por sua vez, a perspectiva existencial se preocupa mais com as principais questões da condição humana, como a morte e a autenticidade, e em como os indivíduos lidam com elas. Acredita que a experiência de ser humano nunca pode ser completamente compreendida por outros, pois as pessoas podem simpatizar com outras, mas nunca passarão pela experiência exata de outro.

Existential loneliness is an intrinsic and organic reality of human life in which there is both pain and triumphant creation emerging out of long periods of desolation. In existential loneliness, man is fully aware of himself as an isolated and solitary individual while in loneliness anxiety man is separated from himself as a feeling and knowing person (MOUSTAKAS, 1961, p. 24, apud SONDERBY, 2013, p. 7).

Neste campo do conhecimento, a obra de Robert Weiss intitulada “*Loneliness: the experience of emotional and social isolation*” (1973) ganhou reconhecimento expressivo, servindo inclusive de base teórica para formulação de escalas de solidão (IRELAND; QUALTER, 2008). No seu prefácio, o sociólogo David Riesman escreveu:

Robert Weiss offers us no guide as to how Americans can become more realistic about the human condition. But he understands that, because as Americans are supposed to be cheerful, competent, successful, and happy, we suffer not only from terrible pangs of loneliness, but from the secondary pangs of not leading the kind of life, filled all proper psychic accouterments, that bountiful Americans are supposed to live (WEISS, 1973, p. XVII).

No livro, Weiss (1973) afirma que a solidão está entre um dos mais comuns *distresses*, ou aflições humanas, segundo pesquisas com amostras significativas daquela época. Para ele, poucos estudiosos, até aquele momento, debruçaram-se a fundo no tema. Como pioneiros importantes no assunto, ele cita o psiquiatra americano Harry Stack Sullivan, que apontou que a solidão leva à ansiedade e a muitas pressões; e a psiquiatra e psicanalista alemã Frieda Fromm-Reichmann, que afirmou que a solidão é “*such a painful, frightening experience, that people will do practically everything to avoid it*” (apud WEISS, 1973, p. 10). Para ambos, trata-se de uma experiência subjetiva tão intensa, que por vezes não pode ser recordada.

Baseado na sociedade americana de meados do século XX - mas ainda com grande relevância analítica para compreender este início de século XXI - Weiss (1973) argumenta que a solidão tende a ser depreciada e que os solitários costumam ser culpados por suas fragilidades. As imagens que as pessoas fazem sobre os solitários costumam ter, segundo ele, efeito de justificativa para a rejeição. Eles costumam ser vistos como indivíduos não atrativos, tímidos, intencionalmente reclusos, indignos em suas queixas, egoístas e auto piedosos. Com isso, são imaginadas causas para a solidão que costumam vir acompanhadas da pergunta: “Mas por que eles não podem mudar?” e, conseqüentemente, de um entendimento de que deve existir uma gratificação perversa na solidão: talvez a solidão, apesar do sofrimento que gera, permita a continuação de um isolamento autoprotcionista ou, confira aos solitários uma desvantagem emocional que provoca piedade naqueles que estão em interação. Esta ideia é perigosa, pois culpabiliza um único indivíduo e pouco problematiza o contexto cultural e social.

Até mesmo as pesquisas cognitivas podem demonstrar o quanto não se trata apenas da modificação do comportamento para encontrar uma saída para o sofrimento da solidão. Em um outro estudo⁴ de Cacioppo et al. (2000), por exemplo, publicado no *International Journal of Psychophysiology*, chegou-se à conclusão de que os solitários têm contato e capital sociais (inteligência, atratividade física, idade, peso, altura, status social, entre outros) comparáveis aos envolvidos socialmente. A diferença entre os grupos, segundo esta pesquisa, está no fato de que os primeiros fazem menos uso desse

⁴ Nesta pesquisa Cacioppo et al. (2000) analisaram a solidão e os seus processos fisiológicos com 2632 estudantes universitários americanos, de ambos os sexos. Foi utilizada a escala de Solidão (UCLA) e foi realizado um estudo *follow-up* com 5% desses estudantes.

capital, assim como buscam menos e se predispõem menos à ajuda de outras pessoas. Esta pesquisa oferece um contraponto às imagens coletivas sobre os solitários, apontadas por Weiss, pois as soluções comportamentais “fáceis” - como sair mais, expor-se mais, ser mais simpático – não oferecem caminhos adequados para suprir as necessidades profundas impostas pela solidão.

Weiss (1973) aponta que essas recomendações parecem estranhamente fora de questão para os solitários, pois a solidão é desconfortável e, sobretudo, persistente, como se fosse uma “possessão”. Ou seja, a ideia da solidão como uma gratificação perversa, que através da piedade ou vitimização obtém algum tipo de ganho, e que poderia ser solucionada com a expressão de habilidades sociais adequadas, parece não fazer sentido, pois trata-se de algo muito mais complexo.

Para o autor, a solidão não significa somente um desejo de companhia e nem a falta de atividades sociais. Inclusive, um solitário pode ter ambos e continuar a se sentir como tal. A solidão possui diversas condições e expressões.

Ele reconhece que existe um tipo de solidão que se refere à experiência de uma grande consciência de ser único e estar em contato profundo consigo mesmo e, concomitantemente, de estar conectado com o mundo. “*Some individuals may be able to transmute the intense discomfort of ordinary loneliness into this exalted state*” (WEISS, 1973, p. 14). Este “estado exaltado” é semelhante ao que se costuma chamar de *solitude*.

Entretanto, em suas pesquisas, a experiência de solidão encontrada – diga-se, nomeada - foi aquela que tortura e aflige, de *distress* crônico, e não a descrita acima. Por este motivo, Weiss trata, no seu livro, da solidão ordinária, a qual é descrita por Sullivan como “*the exceedingly unpleasant and driving experience connected with inadequate discharge of the need for human intimacy*” (apud WEISS, 1973, p. 15).

O tipo de solidão mais comum é entendido como uma resposta para a ausência de relações íntimas e significativas, ou seja, é a resposta para a falta daquilo que as amizades, as relações entre colegas e outras ligações profundas com comunidades podem prover (WEISS, 1973).

Distinções são feitas por Weiss (1973) entre solidão, depressão e dor. Na primeira, há um impulso para livrar-se da angústia através da integração a um novo

relacionamento ou do resgate de algum perdido. Os solitários querem encontrar outros e, se encontram os outros certos, mudam e deixam de se sentir solitários. Aqueles que se encontram na depressão, por sua vez, são muitas vezes relutantes em dividir a sua infelicidade com os outros, pois entendem que seus sentimentos não podem ser alcançados através dos relacionamentos, sejam eles novos ou antigos. Já o termo dor, por último, pode ser usado em muitos sentidos, mas talvez seja melhor empregado quando utilizado para descrever a síndrome de choque, queixa, raiva, aflição, tristeza aguda, a qual é produzida por uma perda traumática. A solidão é geralmente um componente desta síndrome; entretanto, é mais uma reação à ausência de uma figura querida, do que à experiência de sua perda. Não obstante, pergunto-me: também não poderia ser o contrário? A dor como um elemento da experiência da solidão?

All loneliness syndromes would seem to give rise to yearning for the relationship – an intimacy, a friendship, a relationship with kin – that would provide whatever is at the moment insufficient. All may be able to produce the driving restless of which Sullivan spoke. And all may include induce impatience or irritability with relationships that seem to impede access to the desired relationship (WEISS, 1973, p. 18).

Com esta ideia, Weiss (1973) delinea o que ele entende como aquilo que há em comum entre as solidões. Contudo, seu pensamento é reconhecido principalmente por diferenciar dois tipos principais de solidão: a do isolamento emocional e a do social.

O primeiro, emocional, resulta da perda ou da falta de um verdadeiro e íntimo vínculo, o que geralmente se dá com cônjuges, amados, pais e filhos. O social acontece em consequência da falta de uma rede de envolvimento com pares de algum tipo, sejam eles colegas de trabalho, vizinhos, companheiros de *hobby* ou amigos. Neste último caso, o sentimento de solidão pode ocorrer mesmo que o indivíduo esteja pertencendo a uma rede. O que reforçará o seu sentimento é a percepção de não ligação – ou ligação insuficiente - com a mesma (WEISS, 1973, p. IX).

No isolamento emocional (IE), os sintomas são fortemente remissivos da angústia da criança pequena que sente o medo de ser abandonada por seus pais. Por outro lado, no social (IS), os sintomas associados são de tédio, sentimentos de exclusão e de marginalidade pelos quais a criança pequena que tem os seus amigos sempre longe passa. Em ambos os casos, Weiss suspeita que os sentimentos de solidão dos adultos

são desenvolvimentos das experiências infantis e, mesmo com a maturidade, conservam ainda traços da época anterior.

Os sintomas relatados através das pesquisas de Weiss (1973, p. 21) são muito similares às das pesquisas cognitivas mais atuais (CACIOPPO et al., 2000; CACIOPPO; PATRICK, 2010; CACIOPPO; HAWKLEY, 2009). São, no IE: apreensão; vigilância para ameaças; prontidão para ouvir barulhos no meio da noite, o que mantém o indivíduo tenso e incapaz de relaxar o suficiente para pegar no sono; avaliação constante dos outros e das situações para detectar a possibilidade de uma relação satisfatória potencial; sentimento de total solidão; percepção do mundo como desolado, estéril ou desprovido de outros; e, até mesmo, sentimento de vazio e de morte. Há uma hipervigilância constante que produz uma supersensibilidade para mínimas sugestões e a tendência a interpretar mal ou exagerar a intenção de afetividade ou hostilidade de outras pessoas. Esta supersensibilidade pode fazer com que o solitário pareça desajeitado ou tolo.

No IS, os sintomas vão além do tédio e do sentimento de exclusão e marginalidade: falta de objetivo; vazio; ansiedade; ocupação ritualística; inquietude; dificuldade de concentração, até mesmo para assistir televisão ou ler um livro; ímpeto para mudar de casa, de trabalho, de vizinhança, entre outros. Estes indivíduos buscam a aceitação de um grupo para satisfazer as necessidades da solidão (WEISS, 1973, p. 22).

Penso que a perspectiva de Weiss sobre a solidão é bastante complexa e abre espaços para várias dimensões, sem fechá-las. Ele contempla aspectos sobre a natureza da solidão, sobre achados de pesquisas cognitivas, de abordagens psicodinâmicas e, permite um diálogo com as relações culturais contemporâneas que se relacionam com a solidão emocional e social. Seu livro, inclusive, é composto por capítulos de diversos autores e finaliza com reflexões que se propõem a dar possíveis respostas⁵ às necessidades presentes na solidão, tanto individuais quanto coletivas. Ele reforça a sua posição como multidimensional na análise dos fenômenos humanos.

⁵ Algumas reflexões e respostas que Weiss (1973, p. 191-196) propõe para a solidão: criar uma vida relacional adequada através da integração de novas relações com aquelas já existentes; buscar suporte nos meios familiares/comunidade através de empatia e compreensão de ambos os lados; buscar suporte nos relacionamentos suplementares, ou seja, naqueles formados com a intenção consciente de prover ou trabalhar certas necessidades sociais, tais como a psicoterapia e um grupo para imigrantes, por exemplo. As desvantagens deste último caso são que as relações podem ser mais desconectadas, e as vantagens são que estas novas configurações permitem relações mais livres, com um novo *self* e com menos expectativas dos outros.

O psiquiatra e psicoterapeuta junguiano Robert F. Hobson produziu em 1974 – mesmo período da publicação da obra de Weiss - um interessante artigo intitulado *loneliness*, o qual foi publicado em 2006 no *Journal of Analytical Psychology* e que possui algumas semelhanças em relação as ideias de Weiss sobre a solidão.

Hobson (2006/1974) afirma que a solidão somente pode ser compreendida vagamente pelo outro através de um ato imaginativo, no interior e além de uma conversa e por isso a palavra *loneliness* é apropriada à gramática da relação, ou da conversa. “*Loneliness experienced by me, and only by me, can merely be apprehended dimly in another by an imaginative act within and beyond a conversation*” (p. 75).

Para ele, a solidão pode ser distinguida em dois tipos: “*no-being*” (não-ser) e “*cut-offness*” (rompimento). “*Aloneness*”, a capacidade de estar só, por sua vez, é distinta de solidão. Estes estados não podem ser nitidamente diferenciados e não esgotam todos os significados inerentes à sentença “Eu sou/estou solitário”, mas podem ser úteis para os diálogos fora e dentro das entrevistas clínicas.

No-being diz respeito ao indescritível, ao impossível. *No-being* é um isolamento congelante, um silêncio vazio, um ser “nada”, nem morto e nem vivo. Está próximo da psicose, inspira o terror e é representado pela ansiedade desintegrativa. Trata-se de um medo imenso de não ser e da falta de um senso de contato com outra pessoa que possa confirmar que “eu sou eu”, capaz de ter uma identidade separada do mundo “lá de fora” feito de coisas e pessoas. A ameaça que existe neste tipo apavorante de solidão é a da perda da capacidade de dizer a palavra “eu”.

No-being is partly expressed in the paradox ‘I’m no one’ - a terrible saying when spoken with deep seriousness and not with a mild, deprecatory and resentful tone of voice. There are no images that I can call ‘me’, ‘mine’, or ‘my own’ (HOBSON, 2006/1974, p. 76).

A disposição, por sua vez, de ter as próprias fantasias e as próprias ideias traz um novo tipo de solidão, a qual Hobson (2006/1974) chamou de *cut-offness*. “*I am me but my existence is intolerable. Unable to communicate, I long to move into relation with others – to be understood or to share*” (p. 76). *Cut-offness* se refere ao reconhecimento de um “eu” e de que há algo externo ao contorno desse “eu”, mas há uma contradição irreconciliável entre estas partes. Um exemplo dado no seu texto se refere à experiência de Jung quando ele decidiu romper com a carreira acadêmica para

explorar seu mundo interno ainda mais profundamente. *“I felt the gulf between the external world and the interior world images, in its most painful forms”* (p. 76, apud JUNG, 1963, em *Memórias, sonhos, reflexões*, p. 186). Nesse momento, ele dedicou-se ao Livro Vermelho.

Diferentemente destas duas formas de solidão, o autor afirmou que na ideia de estar só (*aloneness*), há a integração com um todo. O indivíduo é capaz de vislumbrar o que significa dizer “eu sou eu mesmo” (*myself*), mas dentro de um ideal de plenitude que abraça a união com um outro, com todos os outros, e até mesmo com a natureza. *“I’m distinct and differentiated. Yet I am integrated in relationship”* (HOBSON, 2006/1974, p. 77). Penso que esta é a ideia, novamente, de *solitude*, relacionada à transcendência espiritual, a qual Weiss chamou de “estado exaltado”.

Mas para Hobson (2006/1974), esta é uma capacidade que é adquirida gradualmente, baseada em um ideal de perfeição. Crescer envolve a aquisição gradativa da capacidade de estar sozinho e junto de outros. Nesse sentido, estar só e estar junto são interdependentes e é isto que nos torna indivíduos, com uma identidade e, também, membros de uma família ou comunidade. É preciso aprender a estar só para poder estar com outras pessoas e isto ocorre através de um movimento que é diferente de um sentimento de isolamento ou de fantasias de fusão e de não-diferenciação.

O autor citou Winnicott e suas descrições de como uma criança aprende a brincar só. Para isso, ela precisa iniciar o processo de reconhecimento de sua identidade como distinta da mãe e dos objetos e, gradualmente, ela brincará de maneira socializada e criativa. Durante este processo, há uma enorme ansiedade de separação, que se trata de uma solidão primária baseada no medo arcaico do desamparo e do isolamento, comum a todo ser humano, e que envolve a nossa capacidade de lidar com as dores e perdas. Mas é pelo diálogo, imaginação, relação de confiança e de esperança que são abertas essas oportunidades para descobertas e novas formas de ação no mundo.

Only in trust and hope it is possible to bear the uncertainty which is a necessary accompaniment of establishing a secure identity amidst the changing flux of relationships. Phases of distance, periods of necessary absence, clashes of argument, and disappointments of personal misunderstanding, bring the pain of loss and separation. (...) The hoped-for renewal is only a possibility. Some of us never learn and, at best, all our learning is partial (HOBSON, 2006/1974, p. 80).

Em síntese, para Hobson (2006/1974), a solidão é uma dor provinda do sentimento de inabilidade para satisfazer a necessidade urgente de relação com outras pessoas, o que é uma característica básica do ser humano. Temos dificuldade em falar sobre a solidão, em perceber a solidão do outro e em reconhecer a nossa. Negamos a solidão, assim como o nosso medo de separação, das perdas e da morte. Como analistas, devemos estar atentos a isso e manter a esperança de que forças “de resgate” virão a favor do nosso paciente, as quais Jung entende como sendo as imagens arquetípicas que todos os homens podem compartilhar. Hobson afirma que a não consciência da solidão não permite o amor, o qual é o fator curativo da psique. Ela representa uma pseudo-mutualidade: vazia, uma proximidade estática entre duas pessoas isoladas.

Outra interessante perspectiva existencial sobre a solidão é encontrada em Bugental (1965). Para este psicoterapeuta americano, cada ser humano está/é, em última análise, sozinho. Ao mesmo tempo, está/é em relação com outros. Este paradoxo, segundo ele, descreve a situação humana e revela um tipo de solidão existencial, a qual representa o reconhecimento de que uma comunicação total e completa entre duas pessoas nunca poderá ser atingida. Esta situação, por sua vez, dá origem à emoção da solidão. *“Loneliness is the feeling of having to confront being with only one’s own awareness to illuminate existence”* (p. 28).

Bugental (1965) apontou que Erich Fromm traçou o caminho no qual a evolução da cultura humana deu origem ao fenômeno da individualidade e, sugeriu que este poderia tê-lo chamado de *“aloneness”* pois, desde que o homem começou a se reconhecer como um indivíduo, distinto de outros e com uma existência única – menos identificado com instituições baluartes pré-modernas -, ele passou a experimentar a experiência completa de solidão.

Nessa perspectiva, novamente, a solidão é uma condição da existência humana, a qual, por sua vez, é marcada por contingências. A consideração destas produz a consciência de que não temos o controle e não conhecemos todas as variáveis que estão presentes nas nossas vidas. Dessa forma, vivemos em um estado de ansiedade (existencial), ou seja, de um reconhecimento de que não sabemos tudo o que precisamos para proteger aqueles que amamos e evitar aquilo que tememos. A ansiedade se transforma em neurose no momento em que a noção da contingência e da possibilidade da tragédia se tornam insuportáveis e quando vivemos a ilusão da segurança. Esta perspectiva de Bugental vai de encontro com teorias contemporâneas que descrevem o

tempo atual como pós-moderno e constantemente marcado por contingências e que tem como uma de suas expressões a solidão. Mais adiante abordarei este assunto.

As neuroses existenciais, para Bugental (1965), representam respostas para os mais profundos e essenciais medos implicados na condição humana. A solidão e o isolamento são uma das quatro principais formas de resposta para a ansiedade existencial. A tabela 2 ilustra sua conceitualização:

Tabela 2 – Ansiedade Existencial e Fontes de Inautenticidade (Adaptado e traduzido de Bugental, 1965, p. 293).

Ansiedade Existencial (<i>Existential Anxiety</i>)	Destino e morte (<i>Fate and death</i>)	Culpa e condenação (<i>Guilt and condemnation</i>)	Vazio e insignificância (<i>Emptiness and meaninglessness</i>)	Solidão e isolamento (<i>Loneliness and isolation</i>)
Confrontações (<i>Confrontations</i>)	Contingência (<i>Contingency</i>)	Responsabilidade (<i>Responsability</i>)	Autonomia (<i>Autonomy</i>)	Separação (<i>Apartness</i>)
Ansiedade Neurótica – Medo (<i>Neurotic Anxiety – Dread</i>)	Impotência (<i>Powerlessness</i>)	Culpa (<i>Blame</i>)	Insensatez (<i>Absurdity</i>)	Distanciamento (<i>Estrangement</i>)
Resposta Inautêntica – Non Being (<i>Inauthentic Response</i>)	Resignação (<i>Resignation</i>)	Renúncia da liberdade (<i>Surrender of freedom</i>)	Alienação do Self (<i>Alienation from self</i>)	Afastamento de outros (<i>Withdrawal from others</i>)
Distorções do Ser - Formas ativas (<i>Distortions of Being – active forms</i>)	Ativismo Manipulação (<i>Activism Manipulation</i>)	Rebelião cega (<i>Blind rebellion</i>)	Destrutividade (<i>Destructiveness</i>)	Dominação (<i>Dominance</i>)
Distorções do Ser - Formas passivas (<i>Distortions of</i>	Fatalismo enraizado (<i>Fatalism embeddedness</i>)	Conformidade (<i>Conformity</i>)	Apatia (<i>Apathy</i>)	Submissão (<i>Submission</i>)

<i>Being – passive forms)</i>				
-------------------------------	--	--	--	--

O quadro acima demonstra que quando a ansiedade de solidão e isolamento é muito limitadora, a pessoa pode entender estes dois últimos fatores constituintes da vida como grandes demais para serem suportados. A experiência de medo ou de pavor, nesses casos, é o produto da inabilidade para enfrentar e elaborar as separações essenciais da vida.

A imagem que Bugental nos fornece sobre o medo do distanciamento é descrita pela experiência de estar preso em um vidro, vendo o mundo no qual os outros se movem, para sempre impedido de se juntar a eles, comunicando-se através de mímica, mas nunca dialogando efetivamente com outra pessoa. Fugindo da nossa separação, podemos tentar negá-la através da busca de ser como outra pessoa, recusando quaisquer pontos de diferença. Esta é a rota passiva, que usa a apresentação de “parecer” para superar a separação. É uma resposta de medo que começa pela negação da própria pessoa – distanciamento/alienação intrapessoal – e termina com a negação de qualquer relacionamento genuíno com outros – distanciamento interpessoal. O padrão superficialmente oposto, de dominação, reduz-se à mesma sequência básica de afastamento intra e interpessoal.

Os estudos de Weiss, Hobson e Bugental possuem muitos pontos de encontro. Todos preocupam-se em compreender o que há no limiar entre a solidão da própria condição humana e a solidão que se torna um agudo e insuportável sofrimento psíquico. Neste espaço fronteiro e difuso que separa as duas formas, são descritas várias fenomenologias que nos dão a dimensão da complexidade da experiência da solidão.

Os três autores, da mesma forma, apontam também para a importância que as primeiras experiências afetivas infantis de separação e de formação do eu desempenham no sentimento de solidão. Weiss, por exemplo, cita John Bowlby, e Hobson cita Donald Winnicott, dois grandes nomes nos estudos psicanalíticos sobre o desenvolvimento da subjetividade.

A teoria do apego, de Bowlby, tem fundamentos na proposição de Freud de que todos experimentam uma ansiedade de separação sempre que os comportamentos de apego são suscitados e não se consegue encontrar a figura materna em qualquer outra

pessoa ou instituição substitutas. Este medo infantil, o qual pode ser revivido ao longo de qualquer período da vida, é diferente do medo experimentado diante de uma ameaça do mundo real. Ele é uma experiência de desamparo que revive a separação primária entre o bebê e a mãe (BOWLBY, 1973).

Sonderby (2013) propôs uma categoria nas abordagens atuais sobre a solidão a qual ele denominou de Psicodinâmica e que dá ênfase exatamente para essas experiências primárias afetivas como chave de compreensão para a solidão. De forma simplificada, entende-se que a solidão do adulto é baseada nas experiências infantis de isolamento, de separação dos pais e de falta de contato físico e amor satisfatórios, os quais criam um senso de isolamento na criança e um medo de amor e intimidade que persiste por toda vida. O vínculo entre a figura materna e o bebê é uma herança biológica profunda e a solidão denuncia a quebra de vínculos, neste caso.

A abordagem Junguiana dialoga com partes dessas teorias descritas acima, mas também segue alguns caminhos novos. Jung conservou uma profunda preocupação em manter em suas ideias sobre a psique uma tensão constante entre o positivismo materialista, que dá suporte ao empiricismo, de um lado, e o “arejado” idealismo, metafísico, de outro (Saban, 2011a). A saída que encontrou para isso se situa numa terceira posição, “*esse in anima*”, a qual corresponde, em última análise, ao “fato psicológico” (JUNG, 2012, OC 6, p. 59, §64). Ou seja, a preocupação de Jung é de situar seus estudos sobre a psique humana em uma perspectiva que diga respeito ao fato psicológico em si, nem em uma lógica pura e nem exatamente dentro da física. “*Esse in anima*” está relacionado a uma abordagem imaginal, que não apenas reproduz, mas é também capaz de criar.

Pós-junguianos, como James Hillman, têm salientado a importância do imaginal dentro da psicologia e do olhar para a *anima mundi*. Isso significa que a vida psicológica não é construída apenas com base nas fantasias que os indivíduos projetam sobre o mundo, mas que também o mundo projeta sobre eles suas próprias fantasias, de forma dialética. Este alerta evita que a psicologia tome um caminho por demais subjetivista e nutra na sombra um descaso pela coletividade (HILLMAN; VENTURA, 1995; HILLMAN, 2010).⁶

⁶ Estaria aqui um possível esboço de resposta para a questão lançada no início do capítulo, que indaga o motivo de importantes e numerosas publicações sobre a solidão serem

Hillman (2010) propõe que muitos problemas com os quais a sociedade ocidental convive hoje estão relacionados à essa sombra. No capítulo 3 desta pesquisa encontram-se contribuições de alguns pensadores que se dedicaram a estudar o século XXI para analisar a solidão também como um fenômeno social inserido na pós-modernidade.

Uma contribuição para compreender a solidão na relação dialética entre a cultura e indivíduo pode ser encontrada na pesquisa do psicanalista mineiro Chaim Samuel Katz (1996), que propõe três formas contemporâneas de solidão. Sua distinção pode ajudar a analisar o aspecto histórico e coletivo da solidão.

A primeira delas é formada por “antigos conhecidos do Ocidente”, chamados de “solitários naturais”, por incluírem, como já havia sido pensado por Michel Foucault (1926-1984),

os loucos, deficientes, retardados e os grupos marginalizados permanentemente. [...] Consideram-nos enquanto solitários, pois não teriam condições naturais de se comunicar e conviver com os outros de modo “natural”. “Natural”, neste caso significa atender às expectativas produtivas (de vários registros) dos grupos sociais, e certos indivíduos não seriam socialmente naturais. O louco, por exemplo, se expressa numa linguagem que não tem como circular habitualmente, de vez que expressa coerências insuspeitadas (KATZ, 1996, p. 43).

A partir da formação dos espaços urbanos, estes indivíduos foram vistos como incapazes da inscrição em um mundo comum e de partilhar projetos e ações grupais ou sociais. A exclusão social e o isolamento da convivência convencional se tornaram condições que levaram a solidão a receber um *status* negativo. A solidão, associada à loucura, é tida como ameaça da coesão grupal, e sua imagem torna-se negativa.

Além do mais, a solidão do encapsulamento introvertido da loucura, denuncia, como aponta Katz (1996), a presença da morte: “irrupções, cortes abruptos, violência psíquica permanente, [...] aflições, recordações de realidades nunca existentes, [...] transgressão através dos sentidos/sentimentos que proclamam violência e ausência de controle” (p. 44). Morte como condição da trágica vida humana, daquilo que constitui

predominantemente norte-americanas, tendo em vista que esta sociedade é reconhecida como a expressão máxima do desenvolvimento/racionalidade tecnológico/a e capitalista que produz o individualismo?

o humano, para além da referência ao drama encenado nas relações direta e reconhecidamente sociais. “Os loucos são a morte aí” (p. 45).

Outra forma de solidão contemporânea que Katz (1996) descreve é aquela formada pelos chamados “solitários sociais”. Neste grupo se encontram solitários isolados e étnicos. Os primeiros se constituem de agrupamentos de indivíduos distintos ou deficitários diante de algumas normas sociais ou grupais e, que por isso, não se inserem no sistema vigente. Entre eles são encontrados “os que não conseguem entrar no mercado de trabalho, como por exemplo, os deficientes físicos e mentais, os pobres e hipermarginalizados, os que são marginais e revoltados por referência ao sistema social” (p. 45). A falta de acesso é que o define este grupo, prioritariamente. A eles é imposta uma condição de isolamento, não feita por exigências próprias. Nesses casos o afastamento infligido não representa uma afirmação positiva e “a solidão se torna uma carga amarga”. É uma solidão de grupos sociais. Pergunto-me: não seria este tipo de solidão vivenciado por boa parte da população brasileira historicamente? Dos índios, escravos, analfabetos, mendigos, (ex)presidiários, entre tantos outros?

O segundo grupo dos solitários sociais é formado pelos solitários étnicos, com grupos extensos e reconhecidamente bem marcados, como os alemães judeus, por exemplo, na época da Alemanha nazista. Para a sobrevivência, migraram de uma região à outra, também por meio de um isolamento imposto, geográfico e social. Talvez possamos pensar, no Brasil, em algumas tribos indígenas e em populações ribeirinhas que sazonalmente ficam isoladas devido aos períodos de cheias dos rios.

Por fim, na última forma de solidão contemporânea, encontram-se os solitários pós-modernos, que vivem em tempos não-homogêneos. Katz (1996) aponta que ainda somos marcados por padrões massivamente impostos pelos meios de comunicação, como os da beleza física, por exemplo, e ao mesmo tempo assistimos a inúmeras novas formas de configurações familiares. Com isso, novas contornos de solidão, específicos em cada caso, emergem, e produzem diferentes imagens – positivas e negativas - acerca de tal experiência. O autor analisa algumas dessas novas formações a partir de uma ótica que enfatiza o processo de subjetivação em relação direta com a cultura e os contextos sociais.

No capítulo seguinte serão resgatadas algumas noções junguianas que possibilitam pensar sobre a solidão no processo de desenvolvimento da psique.

3. A PSIQUE SOLITÁRIA

Mergulho

*Almejo mergulhar
na solidão e no silêncio,
para encontrar-me
e despojar-me de mim,
até que a Eterna Presença
seja a minha plenitude.*

Helena Kolody, 1994

A palavra solidão relaciona-se etimologicamente com o termo “‘só’, que por sua vez, vem do latim *solus* e pode significar tanto ‘desacompanhado’ e ‘solitário’ como ‘único’” (CUNHA, 2001, apud MOREIRA; CALOU, 2006).

Mansur (2008) revisa em seu artigo que discorre sobre a potencialidade criativa da solidão, algumas ideias advindas principalmente da psicanálise, que destacam aspectos importantes sobre o tema, dentre eles o reconhecimento da mesma nos principais processos psíquicos: “na angústia de separação, nas manifestações do narcisismo, nos processos identificatórios e defensivos, na capacidade de simbolização e sublimação” (TANIS, 2003, apud MANSUR, 2008).

No que se refere ao olhar junguiano para os processos psíquicos, é possível pensar que a formação da consciência, a diferenciação gradual da psique do bebê em relação à psique materna, e o desenvolvimento da personalidade ou o caminho de individuação, representam movimentos estruturantes da psique que têm em seus fundamentos nos processos de separação e diferenciação, os quais remetem aos adjetivos encontrados na etimologia da solidão: só, desacompanhado, solitário e único. A consciência da nossa unicidade, a qual se revela quase sempre na adolescência, pode se transformar em sentimento de solidão. Também os momentos de grande interiorização, na vida, como afirma Paz (1976) são acompanhados desse sentimento.

Para Jung (1984, OC 8/2, p. 137, §397) “(...) a psique forma um todo consciente-inconsciente”. Porém, o desenvolvimento da consciência tem o seu início na infância e

não surge como algo completo, mas com certos começos, como se fossem “ilhas de consciência”.

O analista junguiano Erich Neumann (1995) chamou de “realidade unitária” a fase da primeira infância em que a vida da criança opera numa dimensão mágica. Whitmont (1998, p. 236) afirma que “a psique da criança parece operar como uma inteireza relativamente indiferenciada, um padrão de respostas instintivas, integradas num campo abrangente, onde a separação sujeito-objeto no sentido adulto não tem ainda nenhuma validade”. Essa realidade unitária vai sendo dissolvida gradualmente, conforme o desenvolvimento do ego vai adquirindo os centros de consciência.

Da mesma forma, o desenvolvimento da personalidade é também um processo de diferenciação em relação aos outros, ou seja, aos objetos internos relativos às imagens e conteúdos psíquicos que ganham corpo nas experiências com a cultura, meio ambiente e demais indivíduos. Este é um processo parcialmente solitário, na medida em que se trata de um caminho único ou individual a ser percorrido, que inicia o que pode ser entendido como a dimensão da singularidade da existência. Na visão junguiana, esta singularidade é apenas relativa, pois ela “apenas complementa a conformidade ou semelhança entre os homens” (JUNG, 2007, OC 16/1, p. 2, § 1).

Como afirmaram Seewald e Halperin (1995, apud MOREIRA; CALOU, 2006, p. 69), “a solidão pode ser analisada, por um lado, por meio da dor e do sofrimento oriundos da perda. Por outro, como pela capacidade de estar só na ausência do outro”. A formação de um Eu, que se reconheça como tal, implica no reconhecimento de Outro(s), o que inclui perda advinda da separação e também possibilita a existência da alteridade e da consciência de limites da existência humana.

Para Jung (2013, OC 17), os germes da personalidade – o aspecto de singularidade da existência - já se encontram na criança, mas ela só se desenvolverá aos poucos, a partir das experiências da vida e da necessidade. A natureza humana “é imensamente conservadora, para não dizer inerte. Só a necessidade mais premente consegue ativá-la” (p. 184, §293). E é a coação de acontecimentos internos e externos que motivam tal necessidade, a qual acaba por considerar um determinado caminho como o melhor. Este caminho precisa ser escolhido por uma decisão consciente e moral, caso contrário, a pessoa acaba por se conduzir pelo caminho da convenção social,

coletivo e inconsciente, e não uma forma mais autêntica de chegar ao desenvolvimento do si mesmo, da totalidade.

Esta última ideia está presente no que Jung chamou de processo de individuação. Este termo é utilizado “para designar um processo através do qual um ser torna-se um ‘*individuum*’ psicológico, isto é, uma unidade autônoma e indivisível, uma totalidade” (JUNG, 2006, p. 489), a qual inclui as dimensões consciente e inconsciente que se relacionam e formam uma unicidade. É a realização do Si-mesmo ou do Self, sendo estes entendidos como algo incognoscível, que transcende a compreensão humana, uma personalidade mais ampla, o arquétipo central da ordem e da totalidade do homem, relacionado com o que Jung escreve sobre o desenvolvimento da personalidade (JUNG, 2006; WHITMONT, 1998).

No mesmo sentido, James Hall (1986, p. 62) afirmou que “a individuação é a manifestação, na vida, do potencial inato e congênito da pessoa. Nem todas as possibilidades podem ser realizadas, de modo que a individuação jamais se completa”.

Alguns pós-junguianos, como James Hillman, não se detém na palavra individuação, pois salientam que a totalidade tem a característica de ser múltipla. Esta ideia também está contida em Jung, mas é reforçada pelos autores posteriores, que questionam inclusive a terminologia “individuação” utilizada. Trata-se mais de um cuidado com relação à linguagem utilizada para descrever a ideia, do que uma diferença conceitual propriamente dita.

Dessa forma, uma outra distinção, entre individuação e individualismo, é preciso ser feita. O conceito de individualismo é muitas vezes tido na sociologia, como explica Lima (2001), como um sintoma cultural e social, relacionado à sociedade capitalista, ao desmoronamento do espaço público e à crescente valorização da preocupação com a interioridade e a personalidade, que, conforme entendo, significa uma polarização neste último ponto.

Elias (1994, apud LIMA, 2001), na mesma lógica, explicou o fenômeno discorrendo sobre a inversão na balança da sociedade moderna que colocou a “identidade-eu” no lado mais pesado, em detrimento da “identidade-nós”. Jung (2013, OC 17, P. 184, § 292) afirmou que “o individualismo nunca foi um desenvolvimento natural, mas sim uma usurpação contrária à natureza, uma atitude inadequada e

impertinente, que muitas vezes se revela oca e sem consistência, por desabar à primeira dificuldade encontrada”.

Na ideia de individuação de Jung e, principalmente, na proposta de uma conexão com a imaginação cultural de Hillman, há a evidência da necessidade psicológica de uma conexão do individual com o coletivo e com a cultura. Porém, essa conexão deve ser construída de uma maneira consciente, psicológica e reflexiva, pois no processo de individuação está necessariamente implicada a ideia de uma abertura para o outro, de alteridade e de espiritualidade.

A solidão não significa necessariamente a falta de alteridade, do reconhecimento ou do respeito de outros. Momentos de solidão estão presentes no desenvolvimento da personalidade, no caminho de individuação e na jornada heroica pelo mundo. Estão presentes também quando são vivenciadas perdas, transformações e a experiência da morte, como afirma Katz (1996). Fazem parte de um tipo de ansiedade mais primordial da vida humana (BUGENTAL, 1965) e são estruturantes do psiquismo. É preciso se diferenciar e aprender a ficar só, a suportar os momentos de solidão, a fim de poder se relacionar com os outros. A brincadeira socializada da criança, por exemplo, só surge a partir do momento em que ela se vê diferenciada da mãe e do mundo e se reconhece como um eu separado. Este processo de relação com os outros é refinado a partir das experiências e dos aprendizados, mas mantém esta mesma função.

O relacionamento com o outro externo ao eu passa pelo relacionamento com os outros internos. O tema do outro, ou da alteridade, tem sido estudado por muitos saberes. A constituição das subjetividades ocorre pelo reconhecimento de um(uns) outro(s) dentro e fora de cada um. Como afirma Seixas (2009), a alteridade deve ser pensada “não como algo estanque situado fora do indivíduo, mas como uma *relação* que articula sempre o eu a um outro ou outros quaisquer que incidem, por sua vez, na reconstrução incessante da subjetividade, a partir dos mais diversos processos de identificação”.

Uma grande discussão que permeia os estudos sociais, atualmente, é sobre a forma como esse outro é visto: como coisa ou como diversidade a ser simbolizada e imaginada? No capítulo seguinte serão olhados alguns aspectos da solidão sob uma perspectiva imaginativa e cultural, relacionada à pós-modernidade, para tentar desenvolver um pouco mais algumas ideias presentes neste parágrafo.

O tema da alteridade foi estudado por Barcellos (2009) ao tratar do arquétipo fraterno. Para este analista junguiano brasileiro, a experiência e a compreensão da função psicológica fraterna resultam em relações mais horizontais, menos contaminadas pelas influências paternas e maternas verticais, e que abrem espaço para possibilidades tanto coletivas quanto pessoais de solidariedade, companheirismo, amizade, cooperação, aceitação, etc. “O irmão é a base arquetípica para a construção do Outro e para a recriação de uma ideia e de um sentido de comunidade dentro das novas ordens do Ocidente contemporâneo”. As relações com outras singularidades simétricas permitem o trabalho psicológico da diferenciação, o que representa a tarefa do caminho de individuação e que tem como um de seus resultados o estabelecimento de relações de intimidade na vida adulta. Barcellos (2009, p. 18) afirma:

[...] os irmãos são *familiares*, e isto talvez seja o mais importante. Eles estão na base daquilo que torna possível para nós tornarmos-nos *familiares* de algo, de alguém, ou de alguma coisa: familiarizar-se como um processo no qual tornamo-nos íntimos, conhecidos e conhecedores, relacionados.

As relações fraternais, sejam elas literais, simbólicas ou psicológicas, também contêm feridas, tais como a inveja, o ciúme e a rivalidade. Entretanto, é exatamente na elaboração desses pontos delicados que se torna possível a experiência ampla da diversidade, da política e da comunhão de vidas e de almas. Nesse sentido, a solidão pode representar um tempo importante para a elaboração da diferenciação que se faz necessária para a individuação e que clarifica os contornos do Eu e do Outro. Pois como Barcellos (2009, p. 10) afirmou, “fraternidade não é unificar diferenças; é diferenciar semelhanças”.

A psicologia que não está atenta ao tema do arquétipo fraterno pode se tornar demasiada subjetivista preocupando-se em salientar as diferenças sem notar as semelhanças. A visão arquetípica resgata a alma dos indivíduos de um isolamento que é nomeado muitas vezes como solidão. O arquetípico representa exatamente o que há de fraternal na existência.

Na conferência “A vida simbólica” realizada por Jung em 1939 (2013, OC 18/1, p. 284), perguntaram-lhe se ele tinha alguma ideia de qual poderia ser o próximo passo do desenvolvimento religioso e se seria concebível, por exemplo, uma nova revelação – como alguns a denominariam, uma nova encarnação do mestre no mundo, uma nova

interpretação e uma nova compreensão do sentido exotérico do cristianismo – talvez com a ajuda da psicologia.

Neste texto, em resposta, ele usa a expressão *extra ecclesiam* para se referir ao momento em que a alma está só e se sente desprotegida, fora do consenso da humanidade. Ele faz menção principalmente à questão religiosa, em que o indivíduo precisa abandonar a igreja. Entretanto, pode-se pensar que esteja falando essencialmente sobre a importância de a alma ter um sentido, de estar conectada ao Si-mesmo, sobre a função psicológica transcendente. No caso *extra ecclesiam*, “Estamos sós e todas as forças do inferno estão soltas” (2013, OC 18/1, p. 294, §632). Surgem aquilo que se denomina de neuroses de ansiedade, medos noturnos, compulsões, etc. “A alma ficou solitária; ela está *extra ecclesiam* e num estado de não salvação” (p. 294, §632).

Jung contou que se utiliza da mesma linguagem de seus pacientes, nestes casos, para tratá-los (e aproximar-se de suas almas, que estão solitárias “no inferno”, sem consciência disso). Diante de uma neurose, por exemplo, encontra uma linguagem neurótica.

[...] é o terrível medo da solidão. É a alucinação da solidão e é uma solidão que não pode ser mitigada por nada. Podemos ser membros de uma sociedade com milhares de membros, e assim mesmo sermos sós. Aquilo dentro de nós que deveria viver está só; ninguém o toca e ninguém o conhece, nem mesmo nós próprios. Mas ele continua agitando, perturba, desassossega e não dá descanso (p. 294, §632).

Com isto ele quer dizer que às vezes alguns fatos inconscientes vêm à superfície e se mantêm de forma ameaçadora, o que é sentido como muito desagradável. Propõe que se possa compreendê-los para além das ideias freudianas subjetivistas de fixação no pai ou na mãe, pois aí a alma permanece em um estado de solidão. Isso significa trazer a compreensão para o encontro fraternal de almas – a transferência ou o sentimento de medo compartilhado pelos indivíduos, por exemplo – e promover uma transformação do sofrimento.

Nesse texto Jung conta sobre o caso de uma paciente que o colocava no lugar de pai e de deus, de figuras masculinas poderosas. A partir da análise dos sonhos da paciente, viu que o inconsciente dela precisava da figura divina. Era uma necessidade séria e autêntica. Jung disse:

‘Certamente não sou um deus, mas seu inconsciente precisa de um deus. É uma necessidade séria e autêntica. Nenhuma época antes da nossa satisfiz essa necessidade; você é apenas uma doida intelectual, assim como eu. Mas não o sabemos’. Eu curei aquele caso porque satisfiz a necessidade do inconsciente” (p. 296, §634).

Com um cuidado para não cair no risco de literalização, pode-se pensar que para além da questão do papel da transferência e da análise, neste caso individual, Jung esteja falando também sobre a base comum da humanidade, a arquetípica. A compreensão dessa base, e não somente do aspecto pessoal, resgata a alma da solidão e a coloca, fraternalmente, ao lado de todas as almas humanas, promovendo uma saída para aquilo que é sentido como patologia. De alguma maneira, esta ideia está muito próxima daquela defendida por Bugental (1965), que entende que uma das ansiedades básicas da existência humana se refere ao medo da solidão e do isolamento. Também é afirmada por Hobson (2006/1974). O ser humano tem a necessidade de uma ligação divina, de transcendência, exatamente por que a alma teme profundamente a solidão. A solidão, nesse caso, se refere a uma falta do arquetípico, ou seja, da conexão do humano que dá sentido aos conteúdos psicológicos.

A compreensão e elaboração do arquétipo fraternal, como proposto por Barcellos (2009), seria um caminho possível de transformação dessa solidão árdua, sentida como isolamento e em desconexão com relação ao mundo e à alma.

A alma busca por uma experiência profunda de comunidade como uma de suas necessidades mais fortes. A solidão – que nada tem a ver, por um lado, com o número de pessoas à nossa volta ou em nossas vidas e, por outro, com a experiência dos encontros que alguém pode ter consigo mesmo ou, ainda, com a dolorosa consciência do nosso caminho solitário – é a grande ferida, a grande queixa, que surge do esquecimento, da negligência ou mesmo da deturpação e da perversão dessa necessidade. Então percorremos, uma após outra, as igrejas, as organizações, as instituições, os grupos e as vizinhanças em desespero e não com uma perspectiva de alma (BARCELLOS, 2009, p. 42).

Ressalta-se que os termos alma, psique e *anima* são bastante utilizados por Jung e por aqueles que se dedicaram a ampliar os seus estudos. São de suma importância para o entendimento deste trabalho e da perspectiva proposta pela psicologia analítica porque dão sentido à noção de individuação.

Psique e alma são distinguidas didaticamente por Jung (2012, OC 6, p. 424, §752). Por psique ele considera a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Por alma, no entanto, ele denomina a atitude interna da pessoa (JUNG, 2012, OC 6, p. 428, §758), a qual é autônoma e, muitas vezes, não identificada com a persona ou com a atitude consciente. Neste caso, a alma exerce uma função de complementaridade aos comportamentos, às formas de agir e de pensar que são normalmente identificadas com o complexo do eu. A relação que cada um mantém com os seus processos psíquicos internos define a autonomia da alma e o seu distanciamento com relação aos conteúdos conscientes. Uma pessoa mais consciente de seu mundo interno, por exemplo, está menos sujeita a ser tomada pelos humores e comandos da alma, os quais são expressos em comportamentos descontrolados e que geram estranhamento.

Jung (2012, OC 6, p. 424, §752) afirma que a alma é um complexo e atua como se fosse uma “personalidade” interna que exerce poder sobre o sujeito. Segundo ele, a alma costuma ser representada geralmente nos homens como uma pessoa feminina e nas mulheres como uma figura masculina. Jung chamou a essas representações de imagem da *anima* e do *animus*, respectivamente, mas é preciso procurar compreender essas noções de *anima* e *animus* de forma desvinculada aos estudos de gênero, pois se referem a princípios psicológicos que ocorrem em qualquer ser humano independentemente do gênero ou posição sexual. Como todas as pessoas possuem graus variados de identificação mais ou menos conscientes com os princípios masculinos e femininos, necessariamente, *anima* e *animus* não são determinados pelo sexo ou gênero.

Se determinada pessoa apresenta um comportamento mais identificado com o masculino – aqui entendido como um princípio psicológico que se relaciona com a história da humanidade e com o inconsciente coletivo – sua alma estará identificada com características femininas, denominada *anima*. Como, neste caso, a *anima* é em grande parte inconsciente, ela será projetada pelo sujeito em imagens femininas, como por exemplo, nas ideias que ele faz sobre as mulheres com as quais se relaciona. Por ser ainda bastante inconsciente do seu feminino, tal sujeito o manifestará de forma desajeitada e estranha, como em um acesso de choro diante de uma situação corriqueira ou em uma reação emocional descontrolada diante do término de um romance, por exemplo.

Anima e *animus* são, então, processos psíquicos internos que fazem parte da alma. Uma das formas de relacionamento com tais processos ocorre através da “personificação”, que é um tipo de projeção que os *anima* e os torna personalidades com as quais é possível se relacionar, emitir julgamentos e imaginar. Jung afirma que a personificação da *anima*, por exemplo, é constantemente representada na literatura como a figura de alguma mulher muito poderosa e capaz de promover transformações profundas nas pessoas e nos lugares que estão à sua volta. O filme escolhido para esta pesquisa, o qual curiosamente possui o nome *Her*, ilustra essa ideia por meio da relação amorosa transformadora do personagem principal com um sistema operacional que acaba por se comportar como uma personalidade.

Hillman (2010/1975) baseou-se profundamente nessas noções de Jung e através de uma linguagem mais poética ele sugeriu que a ideia de alma se refere sobretudo à uma *perspectiva* que é psicológica, que dá profundidade e intensidade à experiência e que tem uma implicação terapêutica, pois possibilita a transformação.

Primeiro, “alma” refere-se ao *aprofundamento* dos eventos em experiências; segundo, o significado que a alma torna possível, seja no amor ou nas questões religiosas, deriva-se da sua particular *relação com a morte*. E, terceiro, por “alma” refiro-me à possibilidade imaginativa em nossa natureza, o experimentar através da especulação reflexiva, do sonho, da imagem e da *fantasia* – aquele modo que reconhece todas as realidades como primariamente simbólicas ou metafóricas (HILLMAN, 2010/1975, p. 28).

A alma como perspectiva significa que toda a realidade é apreendida por um viés psicológico, provindos de imagens de fantasia, da imaginação, antes de qualquer outra coisa. Em 1921, Jung (2012, OC 6, p. 66, §73) já havia dito que “a psique cria realidade todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar esta atividade é *fantasia*”.

Quando refletia sobre a natureza da realidade, a partir das tradições filosóficas de argumentos nominalistas e realistas, Jung (2012, OC 6, p. 65, §73) encontrou nas formulações de Kant a possibilidade de um terceiro ponto de vista intermediário capaz resolver o conflito que separa espírito (*esse in re*) e realidade tangível (*esse in intellectu*).

O que é a realidade se não é uma realidade em nós, um *esse in anima*? A realidade viva não é dada exclusivamente pelo produto do comportamento real e objetivo das coisas, nem pela fórmula

ideal, mas pela combinação de ambos no processo psicológico vivo, pelo *esse in anima*. Somente através da atividade vital e específica da psique alcança a expressão sensível aquela intensidade, e a ideia, aquela força eficaz que são os dois componentes indispensáveis da realidade viva. (2012, OC 6, p. 66, §73).

Se Jung propôs que toda realidade é uma realidade na alma, Hillman propõe que a alma seja então cultivada através da perspectiva que lhe confira uma centralidade e lhe proporcione espaço para o seu potencial de aprofundamento, terapêutico e de transformação. Dessa forma, um dos objetivos deste trabalho é compreender o papel da solidão sob a perspectiva da alma – de que maneira a solidão pode representar um elemento para o aprofundamento e a transformação da psique?

3.1 NATUREZA, SUBJETIVIDADE E CULTURA

Herança

*Gerações se dissiparam
Na densa bruma do tempo.*

*Mas na urdidura sensível
Dos seres que estão crescendo,
Muito ancestral esquecido
Acorda de seu silêncio
E se ergue do escuro olvido.*

Helena Kolody, 1994

Na psicologia de Jung a psique tem característica ampla. A subjetividade é formada em um processo de constante relação entre consciente e inconsciente, sendo ambos, ao mesmo tempo, de natureza tanto singular quanto coletiva. Em relação ao inconsciente, por exemplo, Jung (2007, OC 16/1, p. 31, §61) afirma que não se trata de apenas um recipiente ou porão que armazena conteúdos reprimidos e infantis, mas que, além disso,

[...] ele é, simplesmente, a base, a condição preliminar da consciência. Como a criança recém-nascida, que chega ao mundo

com o cérebro pronto e altamente desenvolvido, e cuja diferenciação foi formada pela experiência acumulada de seus antepassados, no decorrer de séculos e séculos sem conta. Assim também a psique inconsciente é formada por instintos, funções e formas herdadas, já pertencentes à psique ancestral. Essa herança não consiste em noções herdadas, mas na possibilidade de semelhantes noções – em outras palavras, em categorias “a priori” de tipos de funções possíveis. (JUNG, 2007, OC 16/1, p. 31, §61)

Na concepção junguiana a psique é um todo que se relaciona dialeticamente inclusive com outros sistemas psíquicos, individuais ou coletivos. Potenciais já estão dados antes do nascimento – as heranças a que Jung se refere acima -, mas que podem ou não virem a se desenvolver, de acordo com as relações ao longo da vida. A palavra relação é a chave para compreender a formação da subjetividade e da cultura. A natureza, para Jung, transforma-se a partir das relações. Com isso, a cultura⁷ - a herança herdada que não é mais apenas potencial, mas já transmitida, mesmo que simbólica ou inconscientemente - torna-se meio e produto da subjetividade, sendo transformadora e transformada pela natureza. “A experiência psíquica sempre se dá num tempo e lugar definidos e inserida numa complexa teia de relações. O ego a percebe numa dimensão histórica e contextualizada, e a partir daí constrói um sentido para suas vivências” (VILLARES DE FREITAS, 2009, p. 82).

Do mesmo modo que o indivíduo não é apenas um ser singular e separado, mas também um ser social, a psique humana também não é algo de isolado e totalmente individual, mas também um fenômeno coletivo. E assim como certas funções sociais ou instintos se opõem aos interesses dos indivíduos particulares, do mesmo modo a psique humana é dotada de certas funções ou tendências que, devido à sua natureza coletiva, se opõem às necessidades individuais (JUNG, OC. 7/2, §235, p. 35)

Este entendimento é baseado na ideia de que o cérebro humano é altamente diferenciado e se constitui de funções mentais que, além de adquiridas

⁷ Por cultura entende-se o que Villares de Freitas (2009, p. 83) sintetizou: “Cultura é definida como o complexo dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições e dos outros valores espirituais e materiais transmitidos coletivamente e característicos de uma sociedade. Etimologicamente, *cultura* relaciona-se com *culto* e *cultuar*, que se referem à adoração ou homenagem à divindade em qualquer de suas formas e em qualquer religião. Relaciona-se também com cultivar, fertilizar a terra pelo trabalho, aplicar-se ou dedicar-se a algo, e procurar manter ou conservar”.

ontogeneticamente e desenvolvidas pelo homem, são também adquiridas filogeneticamente. As funções psíquicas “inferiores” são correspondentes, na analogia de Jung, ao aspecto filogenético e coletivo herdado, e as funções psíquicas “superiores” (expressão tomada por Jung de P. Janet 1904/1908) são correspondentes a parte adquirida e desenvolvida ontogeneticamente. Com isso, tanto o consciente quanto o inconsciente são coletivos e pessoais, ao mesmo tempo, assim como o produto da ação humana, ou seja, a cultura. A frase seguinte resume a ideia acima:

Aproximar-nos-emos mais da verdade se pensarmos que nossa psique consciente e pessoal repousa sobre a ampla base de uma disposição psíquica herdada e universal, cuja natureza é inconsciente; a relação da psique pessoal com a psique coletiva corresponde, mais ou menos, à relação do indivíduo com a sociedade (JUNG, OC 7/2, p. 35, §234).

A ideia de individuação pode ser mal compreendida por aqueles que rapidamente tendam entendê-la como o afastamento do indivíduo, ou a negação, do seu aspecto coletivo, tal como no individualismo. Como lembra Villares de Freitas (2009), pode parecer que o papel da cultura é relegado por Jung, como se a individuação fosse um processo que ocorre no interior do indivíduo, sem conexão com a realidade externa, mas o fato é que para Jung, os pares antagônicos interno/externo, individual/coletivo, não podem ser entendidos fora de suas relações, pois a existência de um polo está necessariamente ligada à existência do outro. A individuação se refere ao ato da tomada de consciência e de posicionamento diante da complexa configuração da existência humana.

Como visto anteriormente, a individuação é o processo que conecta o indivíduo com sua alma, seus processos psíquicos inconscientes, os quais não são de natureza somente pessoal, mas também coletiva. O coletivo contém os potenciais daquilo que é humano e as suas manifestações, encontradas, por exemplo, na cultura. Por isso, para compreender a psique de um indivíduo e para manter uma perspectiva da alma, é preciso transitar pelo coletivo e observar quais imagens este coletivo desperta e como a fantasia se relaciona com o que há nele. A solidão pode permitir um distanciamento em perspectiva do coletivo, para que a psique faça diferenciações necessárias em suas fantasias para o aprofundamento e para a transformação. Estas atitudes permitem a compreensão da paradoxal semelhança e diferença, ao mesmo tempo, de toda psique humana.

Já que a perspectiva da alma inclui um olhar para o que há no coletivo e se preocupa com a relação entre natureza, subjetividade e cultura, supõe-se plausível imaginar que Jung abre as portas para a possibilidade de diálogos com outros pensadores ou disciplinas que compartilham e, quem sabe, complementam alguns pontos da sua construção teórica no que diz respeito ao olhar sobre os seres humanos e a coletividade, o que é de grande interesse dessa pesquisa. O próprio Jung se dedicou a analisar o que outros saberes haviam dito sobre a alma humana e estudou alquimia, astrologia, química, física, antropologia, etc. Também foi a campo tentar compreender povos e culturas diferentes da sua e foi aí que concluiu que a psique está assentada sobre uma base comum da humanidade, a qual ele chamou de arquetípica. O poema abaixo apresenta essa ideia com a maior clareza:

Trilha Batida

*Em todos os caminhos,
vestígios de outros passos.*

*A própria voz se perde
no vozear imenso.*

*Há muito, alguém pensou
os nossos pensamentos.*

*Só existe um refúgio,
uma posse,
um domínio defendido:
o profundo de nós mesmos,
singular e indevassável.*

Helena Kolody, 1986

Disso tudo, não há como desviar da constatação de que, se a psique está em relação constante com o coletivo, com a história e com a cultura, é preciso analisar a solidão no tempo atual, o exige uma fundamentação teórica que sustente o olhar sobre a coletividade mas que não se desvie epistemologicamente da perspectiva fundamental desta pesquisa: junguiana e arquetípica, de método imaginativo centrado no aspecto psicológico dos fenômenos. Para tanto, o capítulo seguinte percorrerá alguns caminhos com vistas a observar o que as ciências sociais têm dito sobre a contemporaneidade.

4. A SOLIDÃO SOB UMA PERSPECTIVA IMAGINATIVA E CULTURAL

Eu escrevi um poema triste

*Eu escrevi um poema triste
E belo, apenas da sua tristeza.
Não vem de ti essa tristeza
Mas das mudanças do Tempo,
Que ora nos traz esperanças
Ora nos dá incerteza...
Nem importa, ao velho Tempo,
Que sejas fiel ou infiel...
Eu fico, junto à correnteza,
Olhando as horas tão breves...
E das cartas que me escreves
Faço barcos de papel!*

Mario Quintana

Tem sido visto até aqui que a solidão é uma faceta inerente ao processo de se tornar indivíduo. Momentos de solidão são acentuados nas fases da vida em que há necessidade de um movimento de maior consciência de si mesmo e de diferenciação, como na adolescência, nos ritos de passagem ou nas experiências de perdas, por exemplo. Entretanto, um dos pontos que esta pesquisa levanta é se a solidão é um fenômeno coletivo mais acentuado na contemporaneidade.

Como as pessoas vivenciam a solidão na sociedade ocidental contemporânea, sob um aspecto coletivo? Esta é a pergunta central deste capítulo. Para tentar problematizá-la, outras questões surgiram. O que é a contemporaneidade? O que tem sido dito nas ciências sociais sobre a sociedade ocidental contemporânea? Como esses conhecimentos podem dialogar com a perspectiva junguiana? Pode-se adiantar que o olhar que guia esta pesquisa não trará uma resposta fechada para o problema central, mas procurará abordá-lo sob vários aspectos a fim de obter possíveis construções acerca do tema. A análise do filme trará também mais reflexões adiante.

O termo “perspectiva imaginativa e cultural” foi criado aqui para se referir a uma forma de olhar que recebe a contribuição de estudos sociais e culturais reconhecidos academicamente, mas que também adota o método imaginal, descrito detalhadamente no capítulo sobre a metodologia, mais adiante, e que diz respeito à atitude de observar os fenômenos através de uma referência psicológica que procura

compreendê-los como imagens carregadas de ângulos, sentidos metafóricos e simbolismos. Trata-se de manter a perspectiva intermediária da alma: entender a realidade como primordialmente psicológica, organizada por meio das imagens da fantasia que dão sentido às vivências do espírito e da realidade tangível: *esse in anima*, como propôs Jung. Reflexões ensaísticas da pesquisadora fazem parte deste método, mas são sinalizadas a fim de diferenciá-las didaticamente da literatura acadêmica.

É importante lembrar que dentro das ciências sociais há vários pontos de partida para a observação: materialistas, culturais, sociais, críticos, entre outros. Para a psicologia junguiana essas diferenças constituem a manifestação da pluralidade da psique, a qual produz diferentes imagens que são carregadas por diferentes cargas afetivas e sentidos. A tonalidade da comunicação de cada conhecimento construído amplia a possibilidade da experiência em busca da formação de uma imagem sobre realidade do que se denomina contemporaneidade.

4.1 CONTEMPORANEIDADE

O título deste trabalho localiza as imagens da solidão na contemporaneidade. A ideia de contemporaneidade que está colocada aqui se refere a uma perspectiva que considera um tempo cronológico, mas situa sua presença reflexivamente diante dele. Trata-se de uma ideia encontrada no que foi dito pelo filósofo italiano Giorgio Agamben (2009), que recebeu inspiração em Nietzsche, no texto “Considerações Intempestivas”.

Não se trata de um tempo histórico inserido na linearidade da História. “A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias”, conforme sugere Agamben (2009, p. 59) que defende que essa relação com o tempo ocorre por meio da dissociação e do anacronismo, pois o observador contemporâneo faz o exercício de diferenciar o seu olhar e a sua posição no tempo e espaço em que ocupa, mas consciente de que pertence irrevogavelmente a eles.

Contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros.

Contemporâneo é, justamente, aquele que consegue ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente (p. 62).

O gesto do contemporâneo é, portanto, uma ação e uma habilidade para não se deixar cegar pelas luzes do século e conseguir penetrar na obscuridade que existe em relação às próprias luzes que estão postas, situando-se em meio a isso tudo, para então interpelar o que é percebido e sentido.

As imagens contidas no filme foram selecionadas com o intuito de favorecer essa perspectiva da contemporaneidade: fazer aproximações reflexivas e conscientes de sua presença no tempo presente, a fim de se deixar perceber e ser atingido pelas luzes e sombras que existem no fenômeno estudado: a solidão.

Esta atitude é encontrada, por exemplo, em alguns habilidosos estudiosos sociais atentos ao seu tempo. Muitas vezes a ideia da contemporaneidade está relacionada à ideia da Pós-modernidade, como um tempo que não é necessariamente linear, que não significa sucessor da modernidade, mas que está em relação com ela. A pós-modernidade é tratada, na maioria dos casos, como uma “condição”, ou “noção”, ou uma “atmosfera” que envolve a vida cotidiana e o conhecimento (ou seja, a cultura) presente nas sociedades ocidentais.

4.2 PÓS-MODERNIDADE E A RELAÇÃO COM A MODERNIDADE

Ouve-se no senso comum que a sociedade atual é individualista, diferente da realidade vivida por gerações atrás, em que as pessoas tinham uma vida muito mais comunitária e calcada nas tradições. Fala-se também que a velocidade das mudanças tem sido muito intensa e sobre o sentimento de constante inadaptação que acompanha principalmente os indivíduos mais velhos, frente as grandes transformações provocadas pelo avanço tecnológico. Estas são falas escutadas no contexto do consultório, nas mídias populares e nas conversas cotidianas. Octávio Paz afirmou que “as grandes massas modernas são aglomerações de solitários” (1976, p. 46).

Os estudiosos sociais, de forma geral, reconhecem esses pontos de vista. Filósofos, historiadores, semiólogos, psicólogos e sociólogos discorrem sobre mudanças ocorridas tanto na vida cotidiana das pessoas, quanto na forma de compreensão e produção do conhecimento. Para explicar essas mudanças, mantém um consenso no que diz respeito a modernidade, mas utilizam-se de expressões e ideias muitas vezes diferentes para falar sobre as consequências dessa modernidade, experimentadas nas duas dimensões – vida cotidiana e conhecimento - na contemporaneidade. Uma das formas de nomear essas transformações ocorreu por meio da palavra “pós-modernidade”.

Um dos poucos consensos sobre a pós-modernidade é que ela é sempre pensada com referência à modernidade (TASCHNER, 1999; ABBAGNANO, 2007; SHINN, 2008). Taschner (1999) esclarece que o termo “pós-modernismo” está assentado no campo das artes, enquanto “pós-modernidade” é o seu correlato utilizado nas ciências sociais.

Abbagnano (2007) traça a história do conceito de “pós-modernismo” até as suas variações e traz alguma luz para compreender os motivos pelos quais se trata de um tema tão múltiplo: esta característica diz respeito à sua própria “natureza” e lhe confere uma dificuldade de apreensão.

Em 1934 o termo “pós-modernismo” foi utilizado para indicar “uma corrente literária que reagia aos excessos do modernismo literário” e uma “nova fase histórica da civilização ocidental iniciada a partir de 1875 com o imperialismo *fin de siècle*”, por F. de Oniz e A. Tonybee, respectivamente (ABBAGNANO, 2007, p. 910).

Em seguida, sobretudo a partir dos anos 1960, o termo foi usado, na América e na Europa, tanto para indicar uma série de práticas culturais presentes em âmbitos disciplinares específicos (arquitetura, artes figurativas, literatura, teatro, etc) quanto para aludir às mudanças na ordem da sociedade pós-industrial (ABBAGNANO, 2007, p. 910).

A sua utilização mais ampla no campo da filosofia iniciou-se a partir da obra de Lyotard, “A condição pós-moderna”, escrita em 1979, em que o termo passou a exprimir “o ‘*zeitgeist*’ contemporâneo e ‘o esquecimento gradual de certa tradição filosófica’ que vai, *grosso modo*, de Descartes a Nietzsche” (ABBAGNANO, 2007, p.

910). Shinn (2008) apontou Lyotard como a figura “incontestavelmente mais emblemática da filosofia da pós-modernidade” (p. 50).

Para Lyotard (1986/1979), os estatutos da ciência e da universidade sofreram processos de mudanças nos últimos decênios do século XIX. Houve uma espécie de crise da ciência e da verdade, que abalou o discurso universalizante da modernidade, o qual passou a não mais atender às novas determinações do mundo tecnológico. No pensamento de Lyotard, há a ideia de que verdade (discurso) e poder não podem ser separados. O discurso universal, por exemplo, é entendido como uma espécie de discurso investido de um determinado tipo de poder autoritário vinculado a uma forma de produção. Uma “mercadoria informacional indispensável ao poderio produtivo” (LYOTARD, 1986/1979, p. 5). A noção de “verdade” é entendida, dessa forma, dentro dos discursos nos quais ela está colocada.

Esta ideia é central naquilo que ele chamou de condição pós-moderna. Ela “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (p. xv). O saber pós-moderno, para Lyotard (1986/1979, p. xvii), trata da heterogeneidade dos elementos formadores dos jogos de linguagem. É incrédulo aos metarrelatos e incita a sensibilidade para as diferenças, reforçando a capacidade de suportar o incomensurável.

Outros nomes expressivos se destacam no pensamento pós-moderno no campo das ciências sociais. São eles Vattimo (ABBAGNANO, 2007), Lash, Urry, Baudrillard, Jameson, Bourdieu (TASCHNER, 1999), Nowotny e Gibbons (SHINN, 2008) e outros pensadores, que muitas vezes não se utilizam do termo pós-modernidade, mas que se interessam pelas transformações ocorridas na sociedade ocidental com relação à modernidade, tais como Featherstone, Habermas (TASCHNER, 1999), Derrida (ABBAGNANO, 2007), entre tantos outros.

Algumas semelhanças são encontradas nas visões sobre a modernidade entre a maioria desses autores.

Esquemáticamente, segundo os pós-modernos, a modernidade seria qualificada: a) pela tendência a crer nas visões globais de mundo, capazes de fornecer “legitimações” filosóficas ao conhecimento e à ação; b) pela propensão a falar em termos de “novidade” e “superação”; c) pela aptidão a conceber a história como um percurso “progressivo” de que os intelectuais conhecem os fins (liberdade, igualdade, bem-estar etc) e os meios capazes de realizá-los (difusão das luzes, revolução proletária, conquistas da tecnologia e da ciência etc); d) pela tendência a subordinar a

multidão heterogênea dos acontecimentos e dos saberes a totalidades de sentidos previamente constituídas. (ABBAGNANO, 910).

Em suma, a noção histórica de “modernidade” pode ser entendida como o período da história ocidental que começa depois do Renascimento e que remete a alguns termos-chave, como razão, progresso, técnica, ciência, emancipação, etc. (ABBAGNANO, 2007). Shinn (2008, p. 46), com base nas ideias de Habermas, lista seis conceitos centrais que “estão na base do que veio a ser conhecido como ‘modernidade’: a epistemologia racional crítica, a ‘universalidade’ o ideal iluminista de progresso, a diferenciação estrutural, a integração funcional e o determinismo”.

O entendimento da pós-modernidade é infinitamente mais diverso, menos consensual e menos homogêneo que o da modernidade. Inclusive, não se propõe a construir categorias fixas e, por isso mesmo, é difícil definir exatamente quais pensadores ou ideias fazem parte desta forma de pensamento, ou como problematiza Taschner (1999, p. 7), desta “noção?”.

[...] a pós-modernidade aparece ora como um momento que sucede à modernidade, ora como um momento que se contrapõe a ela, ora como um evento que, como tal, rompe com ela e seu quadro referencial, o que evidentemente implica significados distintos. Nos casos em que aparece como momento, a periodização por ele envolvida é cambiante também: o que para uns é pós-modernidade, para outros é apenas alta modernidade e a pós-modernidade não passa de uma possibilidade no horizonte (TASCHNER, 1999, p. 6).

Há, contudo, concordâncias em relação a algumas proposições centrais dentro das vozes pós-modernas. Shinn (2008) descreve alguns desses pontos, principalmente no que dizem respeito às transformações ocorridas na sociedade que contribuíram para o surgimento de um pensamento pós-moderno: o interesse pela relação da ciência com a tecnologia, por exemplo, que pode ser ilustrada com a explosão da bomba atômica, em 1945, assim como a produção de bens de consumo que contribuiu para a deterioração ambiental, provocando uma descrença no progresso e no bem da ciência; as crises nacionais e o declínio na crença dos Estados-Nações; o ceticismo em relação à burocracia e à racionalidade da organização total da sociedade e do indivíduo frente à busca por “legitimidade ou igualdade de sistemas alternativos de epistemologia não

cientificamente sustentados” (p. 50), por grupos minoritários; as novas formas de cognição e tecnologia, tais como

[...]os campos da teoria do caos, da engenharia genética, da cibernética, dos estudos de não-linearidade e complexidade, do desenvolvimento e difusão do computador e da capacidade de simulação da realidade, da geração da realidade virtual, da supremacia da imagem como entretenimento – e também como um novo dispositivo epistemológico –, da comunicação global etc (p. 50).

Essas novas configurações da sociedade e da relação com o conhecimento têm estreita ligação com aspectos de indeterminação e contingência. Estas são duas palavras que fazem parte do consenso nas análises pós-modernas. Por este motivo, tentar analisar alguns aspectos da sociedade contemporânea requer uma compreensão de como ela tem sido vista e entendida pelos pensadores que se dedicam à essa compreensão. O resultado observado, para qualquer pesquisador, é uma gama imensa de abordagens e teorias que caminham, muitas vezes, em direções absolutamente distintas.

4.3 OS ESTUDOS SOCIAIS E A PERSPECTIVA JUNGUIANA

Interessa a esta pesquisa compreender de que forma os estudos sociais podem colaborar para uma compreensão junguiana da solidão na contemporaneidade. Trata-se de uma tarefa com encruzilhadas, principalmente epistemológicas, pois até mesmo o campo dos chamados estudos sociais apresenta inúmeras divergências.

Há publicações no *Journal of Analytical Psychology* que defendem a possibilidade de realizar aproximações com alguns estudos sociais contemporâneos, mas que também apontam para limitações nessas aproximações.

Horne (2007), por exemplo, publicou o artigo “*There is no ‘truth’ outside a context: implications for the teaching of analytical psychology in the 21st century*” defendendo que os analistas junguianos precisam se beneficiar de textos atuais relevantes das ciências humanas para poder compreender a transformação psicológica que os indivíduos têm sofrido em contextos culturais contemporâneos. Ele afirma que ao longo dos anos, muitos textos utilizados em psicologia analítica se tornaram

“naturalizados” e perderam sua eficácia. A utilização de textos de outras disciplinas pode contribuir para desmistificar algumas ideias surgidas sobre a psicologia analítica contemporânea – de que ela pouco se preocupa com o contexto social e tende a naturalizar os aspectos humanos, por meio de ideias reducionistas sobre o arquetípico, por exemplo - e evitar a marginalização de alguns textos de Jung dentro das universidades.

Uma outra publicação também desenvolve essa ideia, mas é mais crítica quanto às limitações das aproximações entre a teoria de Jung e alguns estudos sociais contemporâneos, os quais foram especificados dentro da categoria de “teorias pós-modernas”. Por este motivo, receberá mais espaço nesta dissertação. O artigo tem o título “*The Self in the cyberspace*” e foi escrito por Christian Roesler (2008), Alemanha.

O autor propõe que o conceito de Self em Jung seja comparado com teorias sobre a formação da identidade nas sociedades pós-modernas em conexão com a questão: o Self é constituído por meio de experiências e influências culturais - como se argumenta em teorias atuais nas ciências sociais – ou já está pré-formado na interioridade das pessoas – como se costuma pensar sobre a teoria de Jung?

Roesler (2008) inicia seu texto afirmando que mais de meio século se passou desde que Jung formulou seus mais importantes conceitos e as realidades das sociedades mudaram muito desde então. Ele cita, em particular, o desenvolvimento da tecnologia de mídia como tendo um grande impacto na construção da identidade nas sociedades modernas tardias de hoje. Afirma que, por um lado, Jung conseguiu visualizar muitos aspectos do desenvolvimento cultural, mas por outro lado, algumas de suas conceitualizações necessitam de modificações para capturar a experiência psíquica contemporânea na cultura moderna tardia, a qual ele chama de pós-modernidade.

Na pós-modernidade, segundo Roesler (2008), o conceito de identidade sofreu transformações, pois os mecanismos de construção da identidade, aqui, ocorrem através da individualização e da pluralização, que são conceitos advindos de estudos sociais.

Today people are free to find they own identity, but at the same time they have also become totally responsible for doing so. Individuals have to ‘create’ their own identity; everyone becomes the ‘designer of their own vita’, but at the same time they are confronted with a hardly manageable choice of identity kits, i. e., possible ways of living, philosophies of life, ways of dressing and so on, which is called pluralization (p. 422).

A influência da mídia teve grande importância nesse processo, apresentando padrões de comportamento, estilos de vida e crenças. As consequências desses processos de individualização e pluralização, ao mesmo tempo, foram uma dramática perda da unidade e da previsibilidade das identidades emergentes. *“Identity is now thought as polycentric – even fragmented – as patchwork-identity”* (p. 422). Os indivíduos experimentam suas identidades como fragmentadas dentro de cada relacionamento social diferente em que fazem parte. A fragmentação é estimulada pelo ambiente, principalmente pela mídia de massa que propicia contatos rápidos e que podem ser abortados a qualquer momento quando o meio de comunicação é a internet, a qual multiplica a experiência de fragmentação. Esta realidade apresenta uma base instável para formação da identidade. Roesler cita o sociólogo Sennett (1998) que descobriu um medo entre as gerações presentes de perda da segurança interna e uma sensação de estar à deriva devido às necessidades de flexibilidade demandada pelas condições de competição do capitalismo.

Segundo Roesler (2008), a epistemologia pós-moderna declara que não há verdades independentes ou fixadas. A identidade é conceitualizada como uma construção que assume o modo de uma narrativa, ou seja, a identidade consiste de histórias sobre as vidas e experiências que continuamente são contadas para e pelos próprios indivíduos e outros, tanto explícitas quanto implícitas. Este ponto de vista, para o autor, contém o fato de que as narrativas apresentam uma interpretação das experiências, o que acontece por meio de uma construção e que fornece um sentido e coerência para a vida. Mesmo a cognição sempre significa construção e interpretação.

Connective models in the neurosciences show that we can only recognize new experiences by including them in existing cognitive structures. This is because we can handle experienced things only via existing neuronal networks. (p. 424)

Quando a narrativa contém uma estrutura cognitiva, ela pode ser reformulada a qualquer momento. Estas ideias pertencem a um ponto de vista epistemológico que Roesler (2008) chama de construtivismo e que, para ele, satisfazem muito mais as condições sociais da modernidade tardia do que o conceito tradicional de identidade (ele cita a ideia do psicanalista Erik Erikson que usa o termo ‘sentimento de identidade’ para se referir ao sentimento de ser único e diferenciado dos outros, a partir de uma

habilidade para manter o senso de continuidade e uniformidade). “*Narratives serve as the centers of organization for the construction of identity*” (p. 425).

Roesler (2008) afirma que a abordagem de Jung contém aproximações com este ponto de vista, construtivista, principalmente quando Jung propõe que a realidade psíquica e as experiências são construídas com base nas imagens que são formadas sobre o mundo. O autor também enfatiza a necessidade de distinguir em Jung os momentos em que ele se denomina essencialista, principalmente quando utiliza conceitos para tentar explicar certas atividades mentais, tais como “*anima*” e “psique objetiva”, mas aponta que esses conceitos não devem ser encarados como uma realidade *sui generis*. São apenas modos que Jung encontrou para explicar suas ideias. Roesler (2008) sugere que os junguianos devem ter o cuidado de examinar o uso desses conceitos, pois o seu uso no sentido “ontológico” gera uma percepção duvidosa do ponto de vista epistemológico além de, no pior dos casos, resultar no fato da psicologia analítica não ser levada a sério como ciência.

Entende-se que a aproximação que Roesler (2008) faz entre Jung e o construtivismo está na ideia de que as narrativas contêm imagens que criam a realidade. Para Jung, esta é exatamente a função psicológica dos mitos. Eles são narrativas criadas para explicar a realidade, a partir das interpretações psicológicas sobre a mesma.

A abordagem que Roesler (2008) chama de construtivista está dentro do que ele denomina, no texto, de teorias pós-modernas. Ele indica outros pontos de aproximação de Jung com tais teorias: “[...] *for example his concept of personality being composed of different complexes, an idea which is very close to modern polycentric concepts of identity*” (p. 428). Porém, a pergunta inicial, sobre a possibilidade de pensar o conceito junguiano de Self na pós-modernidade permanece com alguns obstáculos.

Jung always consciously remained unclear concerning his definitions of the Self. Throughout his works he uses the concept with different meanings: a) as an archetypal inner structure seen either as the force of coherence of the psychic parts around a centre or as the orientation towards a centre which in itself is insubstantial; b) the totality of the psyche and c) the authority within the psyche that provides the unique individuality of the person and represents their inner truth, providing a leitmotiv through the course of life—a definition in which the content of the self is (pre-) determined. The latter would be the authority within a person that makes sure, for example, that the person becomes a ballet dancer no matter what the outer conditions are because it was an a priori construction within the person (p. 429).

Roesler (2008) posiciona-se afirmando que Jung apresenta definitivamente pontos de vista epistemológicos divergentes, flutuando entre posicionamentos mais essencialistas, biologistas, mas também culturais. O Self como centro organizador da psique pode ser entendido desde uma perspectiva que o vê como essência pouco dependente da realidade externa, mais transpessoal, até uma que o percebe como organizador das experiências no mundo, baseadas em padrões humanos formados também através das experiências culturais herdadas através da história da humanidade.

[...] on the one hand he is an essentialist and again and again ontologizes his concepts, even raising them to the level of eternal truths. On the other hand, there is the Jung who thinks in a constructivist way long before the emergence of constructivism and suggests plural concepts of truth. Here I would like to suggest that we see Jung's work as an organism that itself has a polycentric identity. There is the constructivist Jung as well as the essentialist Jung and the transpersonal Jung. His work has a biological line of argumentation as well as a cultural one: there is the scientist Jung who, in the beginning of his career was actually the first to investigate psychodynamic concepts with scientific methods of empirical research, and there is also Jung the hermeneutic. (p. 432)

Todas essas diferentes perspectivas propostas por Jung acabam por se aproximar de uma abordagem mais policêntrica, que não está em busca de uma verdade absoluta, mas de uma pluralidade de pontos de vista que possam construir sentidos para dar conta da complexidade humana. Como Roesler lembra, por exemplo, Jung afirmou que a cultura é parte da natureza humana, complexificando, ampliando e aprofundando seus estudos, diferentemente de uma forma reducionista de atuação da ciência. Por esses motivos, Roesler (2008) acredita que é possível realizar uma aproximação entre a teoria de Jung e as teorias pós-modernas. O autor termina seu texto com uma opinião:

In order to use Jung in a fruitful way, it is, in my opinion, indispensable to treat his work as a plurality of theories instead of trying to decipher his psychology with the claim of having found 'the true reading'. I hope to have shown that enough evidence can be found for the argument that he himself repeatedly took this pluralistic attitude towards theoretical explanations in his own thinking. (p. 433)

Um terceiro artigo publicado no *Journal of Analytical Psychology* aproxima o pensamento da psicologia arquetípica de James Hillman ao pensamento pós-moderno,

especificamente em Lyotard. Intitulado “*The charm of hermes: Hillman, Lyotard, and the postmodern condition*” e escrito por Bernie Neville (1992), o artigo discute a psicologia arquetípica como uma espécie de pensamento pós-moderno e este, como a manifestação de uma imagem arquetípica específica, a qual é familiar no mito de Hermes.

São o relativismo radical, a perspectiva múltipla sobre os fenômenos, o foco na imagem, a complexificação e a constante autodesconstrução que aproximam Hillman do pensamento pós-moderno, para Neville (2007/1992). O autor afirma que a teoria arquetípica, por sua vez, tem a condição pós-moderna como um arquétipo constelado, como qualquer outra manifestação da psicologia pessoal ou coletiva. E, ainda, que Hermes é a imagem e a energia que dão forma à essa condição, através de seus aspectos de deus dos ladrões, viajantes e estudantes.

Both Jung and Hillman acknowledge that they themselves write from the perspective of Hermes. For Jung it is Hermes as the messenger of the gods, the one who guides souls to the underworld. For Hillman, Hermes is also an appropriate image for the multi-perspectivism, the seeing through, the turning back on oneself, the radical relativism, which mark his writing. The reader of Hillman's work will also find in Hermes/Mercury an appropriate image for the conceptual slipperiness which, in Hillman as elsewhere, seems to be associated with a postmodern sensibility. Hillman, like Lyotard, constantly frustrates his reader by undercutting his own arguments. Every time the reader (stuck in the Apollonine fantasy of achieving clarity) starts to think 'Now I understand what he's saying'. Hillman seems to make a point of demonstrating that his analysis is actually far more complex and ambiguous than that, that its complexity is, like a Mandelbrot set, unending. (p. 342)

Ele sugere que a cultura do capitalismo tardio está nas garras de uma inflação de Hermes, revelada por meio dos artefatos da cultura popular, nas abstrações dos desconstrucionistas, nas práticas da organização pós-moderna, na relativização de valores, nas obsessões dos economistas racionalistas, na mercantilização do conhecimento, das artes, educação, saúde e terapia. Sugere, ainda, que a melhor maneira de lidar com esta patologia de Hermes é reconhecer o Deus de forma adequada, e solicitar pelo politeísmo genuíno de valores que a consciência de Hermes torna possível (tradução minha).

4.4 DE VOLTA À SOLIDÃO: COMO IMAGINÁ-LA NA ONTEMPORANEIDADE?

Se por um lado a teoria junguiana contém a ideia de que a singularidade é construída com base em um self organizador da personalidade que por sua vez é constituído a partir das relações vivenciadas, simbolizadas e selecionadas com o mundo interno e externo, formador de imagens, então parece plausível olhar para as imagens sobre a solidão que vão se configurando numa dimensão coletiva⁸. Esta ideia explica o porquê de se correr o risco de enfrentar as encruzilhadas que existem ao tentar apreender as contribuições dos estudiosos sociais e tentar dialogar com esses conhecimentos.

4.4.1 A consciência pós-moderna

A visão junguiana de Kawai (2006) sobre os tipos de consciência pré-moderna, moderna e pós-moderna contribuem para a compreensão psicológica da solidão que não precisa se inscrever ou se enquadrar linearmente em um tempo histórico, mas que permite observar que formas diferentes de consciência, originadas a partir das relações históricas e culturais, convivem em diferentes tempos e espaços pois passam a fazer parte de dimensão coletiva, consciente e inconsciente, da realidade.

De forma sucinta, a ideia de Kawai (2006) é que atualmente é observado por meio da prática da psicoterapia um novo tipo de consciência, a qual ele chama de pós-moderna. Sua tipificação entre as três consciências permite que sejam entendidas como expressões que podem ocorrer alternadamente, tanto no indivíduo quanto na cultura, sem conotações progressistas ou de valor. Inclusive, ele propõe que esses modos não devem ser vistos como patológicos, mas sim aprofundados e refinados em sua compreensão.

Para o autor, a consciência moderna consiste na emancipação do poder da comunidade, da natureza animista e do inconsciente, que é o resultado de um processo histórico vivenciado no ocidente. Está relacionada às neuroses e aos conflitos internos do indivíduo frente ao poder daquilo que ele entende como externo. O Iluminismo é um

⁸ Por outro lado, como defende Roesler (2008), Jung por vezes apresenta uma visão essencialista do self.

exemplo desse processo, que busca a libertação individual diante do poder de Deus, através da ciência que procurou dominar a natureza. “*The subjectivity that was formerly located in nature, community, and other phenomena came, over time, to be seen to be located in each individual human being*” (p. 438). Esta visão é um consenso para outros estudiosos da modernidade.

Kawai (2006) adota a seleção de Giegerich (1999) de três importantes eventos simbólica e historicamente que caracterizam esse processo: “*1) the establishment of the observing unique point in perspective; 2) the establishment of absolute cogito and negation of animistic things in Descartes; 3) liberation from established church in Luther*” (p. 438). Ele defende que este processo refletiu no desenvolvimento individual do adulto, na consciência do ego, que consiste socialmente na libertação dos pais e da comunidade e, intrapsiquicamente, na separação por meio da repressão dos desejos inconscientes.

Basicamente, entende-se que a consciência moderna a que o autor se refere tem relação com o processo histórico vivenciado na sociedade, que se mantém através de um modo de consciência, e que pode ser correlato ao desenvolvimento do ego. Por estes dois últimos motivos, é compreensível a sua sobrevivência até hoje, a qual se mostra através das neuroses.

O que Kawai (2006) apresenta como novidade e chama de consciência pós-moderna vem da sua experiência clínica e da observação de um número crescente de casos que são caracterizados pela dissociação e *acting out* e, portanto, têm menos conflitos psicológicos explícitos. Sobre esses pacientes, ele afirma

[...] they hurt themselves without knowing why. [...] remind us of so called borderline patients. But they are totally different from borderline patients. They do not cling to their parents, partner or therapist, and do not blame their parents or their therapist for their misery as borderline patients often do. In this sense they do not cling to the object and are dissociated from it. [...] the patients are simply dissociated from object, other persons and themselves.
(p. 440)

Três palavras-chave foram propostas para descrever essa consciência pós-moderna: dissociação, arbitrariedade e virtualidade (*dissociation, arbitrariness, virtuality*, no original). Para explicar a origem desses termos, o autor analisa um sonho

de uma paciente e explica a relação com o objeto através do ato de “ver”. Inicialmente, no sonho, a paciente não quer se relacionar com o objeto, mas quando começa a olhá-lo com atenção, entra em uma complexidade e em um envolvimento. A interpretação do sonho mostra que na relação com o objeto, o ato inicialmente dissociado, arbitrário e virtual de se relacionar com ele ganha, gradualmente, um movimento dialético. *“To see means both to remain outside of a given event and to enter into it. What appears to be static seeing makes possible a dynamic involvement with an event”* (p. 445). O modo de consciência moderno, de forma diversa, entraria em uma realidade substancial com o objeto, através da transferência, por exemplo, que é também um meio válido de relação. Porém, a consciência pós-moderna, distanciada e não fixada, permite uma outra forma de envolvimento com o objeto, a partir do momento em que ele é visto.

Kawai (2006) sugere que, se a consciência moderna for entendida a partir de uma perspectiva que a vê como condição para o desenvolvimento adulto, então a consciência pós-moderna pode ser entendida como patológica, pois não se encaixaria nos termos do desenvolvimento do ego. Porém, o autor sugere que ambas as formas de consciência são legítimas como movimentos da psique e que há casos em que a estrutura de defesa é realmente neurótica e necessita do cuidado da transferência no nível pessoal, mas que pode-se pensar a consciência pós-moderna descrita aqui, trabalhada no contexto psicoterapêutico, como também um caminho possível de cura para os sintomas contemporâneos prevalentes de vários tipos de dissociação e *acting out*, principalmente nos casos dos pacientes que não precisam ou não podem entrar numa estrutura neurótica (substituir a despersonalização pelo pânico ou fobia, por exemplo). Ele afirma que nestes casos, a ideia de consciência pós-moderna - nenhuma realidade direta e substancial, de união em um nível formal e abstrato, de pura autorreflexão - pode ser terapeuticamente útil e representar uma nova forma de visualizar a união com os objetos.

Neste sentido, talvez seja preciso repensar a solidão. O filósofo francês Michel Mafessoli (2010), estudioso da pós-modernidade, por exemplo, defende que é necessário na contemporaneidade encontrar novas linguagens, pois a que é utilizada – de origem em um monoteísmo de tradição semítica - não dá conta de representar aquilo a que pretende se referir, no policulturalismo que caracteriza a situação atual. Ele analisa a pós-modernidade como um período de “mutação social que pede uma transmutação da linguagem” (sem página) e escolhe a palavra “crise” para melhor

descrevê-lo. Aponta suas sombras e luzes, diferenciando-se das análises críticas da modernidade que tendem a analisá-la em termos de alienação e dominação⁹.

Para Mafessoli (2002), a crise está relacionada ao significado do apocalipse, que “em seu sentido mais primordial é aquilo que apela à revelação das coisas”, como “um recomeço daquilo que esclerosou”, “aquilo que revela o que está oculto” (sem página, posição 274 do *ebook*). Um exemplo do que pode ser revelado no apocalipse está no que ele chama de o segredo de estar-junto, de estar aqui, de tornar presente (ou presenteísmo), que é algo vivido especialmente pelas jovens gerações e que traz a potencialidade da abertura para relações de estética e envolvimento, mas que, segundo ele, “tem pouco a ver com a ideologia do projeto que continua o abre-te sésamo das diversas instituições sociais” (posição 305 do *ebook*). Sua ideia propõe que na crise existam importantes germinações de outras formas de vida, coexistindo com antigas, que precisam ser reconhecidas e renomeadas, a fim de dar espaço para a potencialidade e beleza do que pode vir a se revelar.

Nesse sentido, a reflexão de Mafessoli contribui para formular questões sobre o objeto de estudo desta pesquisa. A palavra solidão é adequada para se referir a quê? Na questão do isolamento social *versus* virtual, onde e de que forma está a solidão? Há solidão nas novas formas de relacionamento nas redes sociais? Caso sim, como é? Que tipo de relação com o objeto está presente na solidão da consciência pós-moderna descrita por Kawai (2006), por exemplo? Seria de um não-envolvimento? Ou seria de uma potencialidade de relação através do ato estático que prepara as condições para o olhar, tal como a atenção flutuante está para a escuta? Neste caso, a palavra solidão, como a conhecemos, é plausível? Basta? Ou está-se falando somente de um novo tipo de solidão, ligada à consciência pós-moderna?

4.4.2 Expressões da consciência pós-moderna: redes sociais e solidão

Há inegavelmente na contemporaneidade uma nova forma de interação entre as pessoas que se baseia em redes sociais online. As estatísticas contidas no website (2014) da maior rede social do mundo, o Facebook, apontam que em 31 de março de 2014 havia em média 802 milhões de usuários ativos por dia e 1.280 milhões de usuários

⁹ Como será visto adiante.

ativos mensais. Isto significa que mais de um bilhão de pessoas no mundo se utilizam ativamente do Facebook¹⁰ e 62% o acessam diariamente.

Um estudo americano de Kross et al. (2013), realizado com 82 jovens adultos, concluiu que o uso do Facebook prediz um declínio no bem-estar subjetivo. A pesquisa abordou esta questão usando o método “*experience-sampling*”. Foram enviadas mensagens de texto cinco vezes por dia, por duas semanas, para verificar como o uso do Facebook influencia dois componentes do bem-estar subjetivo: como as pessoas se sentem momento-a-momento e como estão satisfeitas com suas vidas.

Os resultados indicaram que o uso do Facebook prediz mudanças negativas nessas duas variáveis no decorrer do tempo. Quanto mais as pessoas usaram Facebook em um ponto do estudo, piores elas se sentiram na próxima vez em que foram enviadas mensagens de texto a elas. E quanto mais utilizaram o Facebook ao longo de duas semanas, mais os seus níveis de satisfação sobre a vida declinaram com o tempo. A interação direta com outras pessoas, por sua vez, não predisseram estes resultados negativos. Outras variáveis controladas no experimento - como o tamanho das networks no Facebook, as percepções de apoio, a motivação para o uso da rede social, gênero, auto-estima, depressão e solidão¹¹ – também não apresentaram relação com os resultados sobre o bem-estar.

Superficialmente, o Facebook fornece um recurso inestimável para o cumprimento da necessidade humana básica para conexão social. Ao invés de melhorar o bem-estar, no entanto, estes resultados sugerem que o Facebook pode miná-lo. Os autores da pesquisa assumem que não encontraram evidências para apoiar interpretações plausíveis para estas conclusões e citaram outras pesquisas que indicam que a interação com a internet prediz mudanças no bem-estar dependendo de como ela é usada – por exemplo, quais sites são visitados – e de quem participa desta interação. Também concluem com o questionamento sobre a (im)possibilidade de generalização dos achados para outras faixas etárias.

¹⁰ Cerca de 81,2% dos usuários ativos diários estão fora os EUA e Canadá (dados disponíveis em <http://newsroom.fb.com/company-info/>).

¹¹ Esta pesquisa apontou que quanto mais as pessoas se sentiam solitárias em um determinado ponto específico do estudo, mais elas usavam o Facebook ao longo do tempo. Porém, ainda assim, concluíram que a solidão não interage significativamente com o uso do Facebook para prever mudanças no bem-estar afetivo ou cognitivo (p. 4).

Uma outra pesquisa, britânica, realizada pela Mental Health Foundation em 2010, com uma amostra de 2.256 sujeitos, concluiu que 48% dos entrevistados acreditam que as pessoas estão se tornando mais solitárias de forma geral. Somente 22% nunca se sentiram solitários e 11% se sentem solitários com frequência. 42% afirmaram que se já se sentiram deprimidos porque estavam se sentindo solitários (GRIFFIN, 2010).

Não há dúvidas de que há um número crescente de reportagens, estudos, pesquisas e interesses de forma geral, sobre os efeitos das aceleradas transformações na vida social, principalmente urbana, que a tecnologia trouxe nas últimas décadas. E, no rastro desse efeito, a solidão entra como algo a ser compreendido.

Passa-se mais tempo em interação com as máquinas. Elas resolvem questões do dia-a-dia que desde a revolução industrial têm necessitado de menos pessoas para realizá-las. Pode-se trabalhar do computador de casa sem precisar ir ao escritório ou ao encontro de um cliente. Resolvem-se questões bancárias sem enfrentar a fila do banco. São feitos downloads de músicas e filmes e pode-se comprar pela internet sem ir às lojas físicas. Conversa-se com o amigo querido que está morando em outro país pelo *Skype* e *Whatsapp*, assim como com o vizinho, e até mesmo com os familiares que moram na mesma casa. São feitas reuniões de trabalho sem viajar e ficar longe dos filhos e pode-se reencontrar colegas de infância nas redes sociais e resgatar uma conversa.

A tecnologia trouxe mudanças nas formas de se relacionar, na vida cotidiana e nas consciências, e as valorações que cada um atribui a elas depende de muitas questões. Há movimentos de vanguarda que defendem que o mundo está mais fácil, com mais possibilidades de ser e de agir. Há nostálgicos que reclamam da falta de privacidade, de intimidade, de tempo, de sono, ainda que nunca se tenha experimentado tantas inovações que prometam soluções para todos esses problemas. Talvez essas opiniões divergentes digam respeito exatamente ao ponto de consenso entre os estudiosos do mundo contemporâneo: a existência de uma enorme ambiguidade que caracteriza a existência atual.

4.4.3 Teóricos críticos que destacam os aspectos negativos das consequências da modernidade

Nos estudos sociais, pensadores que se dedicaram ao estudo da modernidade, principalmente de tradição materialista ligada ao marxismo, tendem a destacar os aspectos de dominação e alienação vividos na contemporaneidade como consequências negativas do capitalismo.

Theodor W. Adorno (2004/1960; 2005/1953) e Max Horkheimer (1978/1953), por exemplo, foram dois importantes nomes da primeira geração de pensadores da Escola de Frankfurt¹² que se encontram nesta perspectiva. Eles estavam atentos às contradições sociais, econômicas, do pensamento, da ciência, da cultura e de várias outras formas de organização e produção humanas, e contribuíram com reflexões sobre a dominação e as possibilidades de emancipação do homem. Ainda que tenham produzido seus estudos em meados do século passado – em meio às guerras mundiais e ao desenrolar de regimes totalitários – acabaram por desenvolver uma tradição de pensamento que se prolongou através dos teóricos frankfurtianos da segunda e da terceira geração (estes da década de 70, aproximadamente), que continuaram desenvolvendo e ampliando o pensamento dos primeiros através dos anos perpetuando a perspectiva da dominação. Vemos a relevância de seus estudos dentro das universidades até hoje.

As críticas desses teóricos assinalam um caráter totalitário da sociedade, a qual impõe suas marcas e uma dificuldade praticamente intransponível para que os indivíduos se tornem diferenciados em relação às massas. Esta ideia é central nas obras de Adorno e Horkheimer e conduz a conceitos como massificação, adaptação, semiformação, semicultura e racionalidade técnica.

Suas ideias de “sociedade de massas” estão diretamente ligadas ao movimento de dominação amplamente coletivo que ocorreu durante o nazismo e o fascismo. Para Adorno (2005), a possibilidade da apropriação da cultura, do pensamento autônomo e da extração de experiência do contato com os demais – condições para a superação, ainda que parcial, do estado de alienação da dominação - passa por uma crise da formação cultural a qual ele denominou “semiformação”.

A formação cultural agora se converte em uma semiformação socializada, na onipresença do espírito alienado, que, segundo a sua gênese e seu sentido, não antecede à formação cultural, mas

¹² a qual constituiu-se inicialmente por um grupo de pesquisadores alemães vinculados ao Instituto de pesquisas Sociais da Universidade de Frankfurt, na década de 30.

sua rusticidade – a velha ficção – preserva a vida e se reproduz de maneira ampliada. Símbolo de uma consciência que renunciou à autodeterminação, prende-se, de maneira obstinada, a elementos culturais aprovados. Sob seu malefício gravitam como algo decomposto que se orienta à barbárie. [...] a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual [...] (ADORNO, 2005, p. 2).

Nesta passagem, Adorno salienta que a cultura, aqui, não deve ser entendida como sagrada, ligada ao refinamento burguês do espírito, como a concepção alemã tradicionalmente definiu. Ela deve ser pensada por meio do seu duplo caráter: “remete à sociedade e intermedia esta e a semiformação” (p. 2). Dessa forma, a semiformação é “a cultura tomada pelo lado da sua apropriação subjetiva” (p. 2), ou seja, pode-se falar de uma semicultura, igualmente, na medida em que essa apropriação subjetiva se adapta aos esquemas já pré-concebidos de uma sociedade altamente administrada.

A adaptação, por sua vez, não se presta à harmonia social, como Adorno lembra a partir das ideias de Freud sobre o mal-estar da cultura. Ela carrega consigo uma tensão que aparenta um equilíbrio, mas que tem por base um gatilho prestes a disparar uma formação regressiva diante do mínimo desajuste. Ou seja, leva à barbárie.

Quando o campo de forças a que chamamos formação se congela em categorias fixas – sejam elas do espírito ou da natureza, de transcendência ou de acomodação – cada uma delas, isolada, se coloca em contradição com o seu sentido, fortalece a ideologia e promove uma formação regressiva” (ADORNO, 2005, p. 3).

A forte dominação da natureza, que faz o sujeito assemelhar-se aos demais por meio da adaptação, é uma forma de submissão das pulsões humanas em um processo social que resulta na violência e barbárie, exatamente ao contrário do que o esquema de dominação do mundo administrado propõe: uma ilusão da existência da liberdade.

A adaptação não ultrapassa a sociedade, que se mantém cegamente restrita. A conformação às relações se debate com as fronteiras do poder. Todavia, na vontade de se organizar essas relações de uma maneira digna de seres humanos, sobrevive o poder como princípio que se utiliza da conciliação. Desse modo, a adaptação se reinstala e o próprio espírito se converte em fetiche, em superioridade do meio organizado universal sobre todo fim racional e no brilho da falsa racionalidade vazia. Ergue-se uma redoma de cristal que, por se desconhecer, julga-se liberdade. E essa consciência falsa se amalgama por si mesma à igualmente falsa e soberba atividade do espírito (ADORNO, 2005, p. 4).

Adorno fala em uma semiformação porque a própria formação perdeu seu fim original: o qual deveria localizar o sujeito dentro de sua própria consciência, que se relaciona e atua na sociedade de forma crítica e por meio da sublimação dos impulsos. A semiformação impossibilita a sociedade autônoma e retira sua liberdade, ainda que venda a ilusão da mesma. Essa dinâmica subtrai a individuação e coloca o indivíduo em meio às massas, representadas, atualmente, por meio do consumo, por exemplo.

Nota-se, assim, a fragilidade do indivíduo diante da organização e a limitação da possibilidade de se tornar propriamente um indivíduo. A criação do novo e a expressão da sua particularidade fica restrita aos padrões já previamente definidos do que pode ou não ser de interesse – ou seja, de utilidade – da racionalidade dominante (administrativa).

A esfera da administração se impõe à da cultura (que inclui a relação dialética e subjetiva do que é produzido pelo humano) e à da infraestrutura e exige a adaptação constante à própria administração. Ela modifica, por exemplo, o produto da arte pela indústria cultural. Os interesses da administração são calcados nos fins da dominação e não de outros aspectos da vida, tais como a preservação e a dignidade do ser humano.

Entretanto, Adorno lembra que a cultura também se apoia na base material da sociedade – não contém apenas a dimensão subjetiva do humano –, na sua infraestrutura, e, com isso, adquire um poderio capaz de reunir forças capazes de transformação. Isso, por sua vez, não significa necessariamente a possibilidade de emancipação social, pois também pode resultar em uma nova forma de dominação, mas já carrega alguns potenciais de resistência, minimamente.

Para que esses potenciais se realizem, a consciência crítica atenta às contradições sociais faz-se extremamente necessária. Contudo, a semiformação dificulta esse processo de autonomia e propicia as condições de manutenção de uma sociedade estruturada em cima de um individualismo alienado altamente suscetível ao narcisismo frágil, distante de uma realidade de alteridade em que o outro é visto, reconhecido, delineado e respeitado em sua diferença. O narcisismo dificulta a diferenciação consciente entre o indivíduo e o mundo que o cerca (ou outros) e encarcera o sujeito em uma realidade alienante, capaz de (re)produzir a dominação.

Este olhar crítico sobre a sociedade e a cultura pouco dá lugar para a possibilidade de uma emancipação legítima e pouco acredita que as novas formas de organização social possam se inscrever em algum tipo de relação que escape da dominação. A solidão, nas pesquisas mais recentes que têm este referencial teórico (como em DEZIDERIO, 2007) tendem a problematizar a solidão como um sintoma da sociedade de massas, em que há pouca intimidade e profundidade nas relações, as quais acabam sendo mediatizadas por meios de comunicação de massa, de uma indústria cultural, e de uma sociedade ainda altamente administrada. A imagem para esta perspectiva geralmente se encontra na ilustração de um indivíduo solitário nas multidões citadinas. Dois estudos com o tema da solidão ilustram esse olhar.

O primeiro buscou compreender a relação entre amizade e a solidão (GOMES; JÚNIOR, 2007). As palavras associadas às características da contemporaneidade, chamada capitalista, foram: decomposição do espaço público, aniquilamento do exercício político, individualização, fragilidade dos laços, esfacelamento da solidariedade humana e das habilidades de sociabilidade, isolamento social e individualismo. O trabalho de mestrado verificou que “os laços de amizade podem compor relações de acolhimento e comprometimento com o outro, nas quais se vive o vigor da solidariedade” (p. 57). Porém, o cenário contemporâneo apontado é bastante negativo, no ponto de vista da subjetividade.

No segundo artigo, de Lima (2001), a solidão, tema do estudo, é considerada “sintoma cultural de um cenário de desvalorização do espaço público e de crescimento da preocupação com a interioridade e a personalidade” (p. 52). O contexto considerado foi o das classes trabalhadoras menos favorecidas e a intensificação do sentimento de solidão foi relacionada com o desemprego, o subemprego e a dificuldade de solidificar a identidade pelo trabalho.

Destaca-se aqui que estas pesquisas foram realizadas no Brasil e dão ênfase aos aspectos negativos da realidade objetiva contemporânea com relação à produção das subjetividades. Ainda que a realidade brasileira esteja inserida em um contexto globalizado da sociedade ocidental, deve-se lembrar que sua condição histórica de colonização merece um olhar para as particularidades que esse aspecto acaba por resultar.

A tradição crítica, a qual diverge sob alguns aspectos de outros teóricos da contemporaneidade que falam sobre a pluralidade, como visto anteriormente, mantém a

observação no aspecto da homogeneização da cultura e da alienação dos indivíduos, e os seus estudos sobre a solidão localizam-na dentro desse cenário.

4.4.4 Imaginando a solidão por meio da sociologia

Contudo, alguns estudiosos da cultura como Stuart Hall (1997), acreditam que a revolução cultural vivida nas últimas décadas – como a ideia contida em Lyotard sobre a crise nos estatutos da ciência e da sociedade e as formulações teóricas de outros estudiosos sobre as transformações na vida cotidiana - demonstrou que é possível visualizar uma tendência a processos híbridos, irregulares e até mesmo contraditórios na cultura e na sociedade.

O “mix cultural”, segundo Hall (1997), não significou necessariamente a substituição de antigos padrões por novos e globais, ou seja, homogêneos, mas a diversidade de padrões: novos e, antigos e, híbridos e, irreduzíveis e tantos outros. O efeito da compressão espaço/tempo do mundo globalizado não teve como consequência uma cultura somente da homogeneização, mas sim, também da diversidade.

Com as transformações que aconteceram a partir do que ele denominou de “virada” ou revolução cultural - tanto no aspecto “substantivo” da cultura, ou seja, “o lugar da cultura na estrutura empírica real e na organização das atividades, instituições, e relações culturais na sociedade” (p. 16) quanto no que tange os aspectos epistemológicos que envolvem as “ciências humanas” - a cultura ganhou um papel de centralidade. Com isso, o simbólico tomou um lugar privilegiado nas análises sobre a contemporaneidade, a qual, entendida como pós-moderna, coloca em questão o sujeito moderno, autoconsciente e autodeterminado. O sujeito pós-moderno, dessa forma, é tomado como não tendo uma identidade fixa e não assumindo um eu-coerente. Como exemplo, pode-se pensar sobre a dimensão biológica que não tem mais um papel determinante de identidade no que se refere às questões de gênero, mas sim, o cultural e o simbólico se tornam o ponto central da reflexão dos estudos sociais (HALL, 2000).

A revolução cultural citada por Hall (1997) é também penetrante no nível do microcosmo, ou seja, produz transformações da vida local e cotidiana, no modo de vida das pessoas comuns, e não somente na produção do conhecimento. “A cultura penetra em cada recanto da vida social contemporânea, (...), mediando tudo” (p. 22), o que pode

ser entendido como centralidade da cultura. As mudanças passam a ser vistas não só a partir das relações de classe, mas também das sociais, geográficas e, essencialmente, culturais.

Para Hall, os seres humanos utilizam muitos e variados sistemas de significado para codificar, organizar e regular sua conduta em relação aos outros. “Estes sistemas ou códigos de significado dão sentido às nossas ações. Eles nos permitem interpretar significativamente as ações alheias. Tomados em seu conjunto, eles constituem nossas ‘culturas’” (1997, p. 16).

Com isso, os significados, segundo o pensador, e a linguagem, têm o efeito de tornar indistinta a fronteira que separa as esferas do social e do psíquico, pois ao mesmo tempo em que os significados são válidos subjetivamente, eles também estão presentes objetivamente no mundo contemporâneo – em nossas ações, instituições, rituais e práticas. A centralidade da cultura, sendo assim, está presente inclusive “na constituição da subjetividade, da própria identidade e da pessoa como um ator social” (p. 24). A construção das subjetividades acontece por meio das identificações com imagens formadas culturalmente, sendo, portanto, produzidas parcialmente de modo dialógico e discursivo.

Esta ideia sobre a contemporaneidade não-homogênea está presente também no pensamento do sociólogo polonês Zygmund Bauman, que construiu a imagem e teoria da “sociedade líquido-moderna” para falar sobre a contemporaneidade. Ele se refere a “uma sociedade em que as condições sob as quais seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir. A liquidez da vida e a da sociedade se alimentam e se revigoram mutuamente” (2007, p. 7). Com isso, nota-se um afrouxamento entre os vínculos, uma incerteza do próprio destino e a percepção da própria vulnerabilidade.

Problematizando também a pós-modernidade com relação à modernidade, Bauman (1999) afirma que a modernidade é marcada pela busca da ordem e é produzida e sustentada pelo projeto, manipulação, administração e planejamento, e que esta ordem é definida por agentes capazes e soberanos, detentores de conhecimento, habilidade e tecnologia, que reivindicam o direito de gerenciar a ordem e o obtém com sucesso. O caos, na modernidade, é posto de lado, como refugio que escapa à definição. “O outro da ordem não é uma outra ordem: sua única alternativa é o caos” (p. 14). A confusão e a obscuridade, ou seja, os refugos, o caos, a negatividade da ordem, são os elementos

contra o qual a ordem luta, o que produz uma existência moderna bifurcada entre ordem e caos. Ambivalência.

A prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir com precisão – e suprimir ou eliminar tudo o que não poderia ser ou não fosse precisamente definido. A prática moderna não visa à conquista de terras estrangeiras, mas ao preenchimento das manchas vazias no *compleat mappa mundi*. É a prática moderna, não a natureza, que realmente não tolera o vazio. A intolerância é, portanto, a inclinação natural da prática moderna (BAUMAN, 1999, p. 16).

No que diz respeito à solidão na modernidade, em “História da vida privada” (dirigida por Philippe Ariés e Georges Duby), Michelle Perrot, corroborando a ideia da intolerância e da ordem modernas, afirma que tamanha é a força normativa do modelo familiar no século XIX, que vastas zonas de exclusão, neste período, são encontradas. Mesmo nestas, as regras da vida privada, ainda que mais incertas, não deixam de existir. “A proporção de solteiros e solitários, temporários ou permanentes, por escolha ou necessidade, é de fato considerável” (2009, p. 268).

As instituições - fossem elas educacionais, repressivas, assistenciais, etc - abrigavam alguns solteiros e solitários: prisioneiros, religiosos, colegiais, “doentes mentais” internados, militares, e outros. Fora delas, os solitários encontravam-se entre as muitas viúvas, os vagabundos, os boêmios pobres e desconhecidos, os poucos intelectuais e artistas e os dândis. Os solteiros por escolha eram vistos com desconfiança. Alguns destes desafiavam deliberadamente as normas e a ordem social. Já para as mulheres, a solidão poderia ser escolhida, sofrida ou simplesmente assumida, mas era sempre geradora de uma situação difícil, de suspeita, zombaria e desconfiança dos demais. As vidas cotidianas femininas encontravam muitas dificuldades, como o baixo orçamento e a desvalorização dos serviços que desenvolviam, como de costura e limpeza, tidos como inferiores. Em muitos casos as solteiras se juntavam e partilhavam recursos. Talvez esta fosse uma solução para os casamentos pouco atrativos. Outra poderia ser o caminho das artes, como aponta Perrot (2009).

De qualquer maneira, a solidão no século XIX não era um direito do indivíduo, mas um reflexo de uma sociedade que valoriza a ordem da casa e o aconchego do lar (PERROT, 2009, p. 282). Aqueles que não faziam parte dessa ordem eram isolados socialmente. Cabe pensar que este mesmo modo de pensamento – moderno - afirma a

intolerância e nega a desarmonia social a partir do argumento que legitima a busca pelo progresso.

A fragmentação é outra característica da modernidade. Ela permite, por meio da classificação, da separação e da discriminação, a governabilidade do mundo. Porém, esta crença moderna é também ambivalente, pois, como afirma Bauman (1999, p. 21), “quanto mais segura a fragmentação, mais incoerente e menos controlável o caos resultante”. Quanto mais fragmentados os problemas são, mais significados, mais consequências, e mais caminhos eles tomarão. Tentar resolver os conflitos, nesse caso, é um trabalho de Sísifo, como pode-se imaginar.

Sucesso e fracasso são, ao mesmo tempo, provindos de uma auto ilusão baseada na ideia da existência de uma verdade universal a ser buscada incansavelmente. Na tentativa de estabelecer normas familiares e sociais fortalecidas, por exemplo, mais tipos de solitários indesejáveis e intoleráveis fazem parte da sociedade, mesmo que às suas margens. Se as delimitações que definem quem pode fazer parte da sociedade autorizada eram muito claras, também se tornava muito nítido destacar quem está fora dela.

Esta condição de vida, como propõe Bauman inspirado nas ideias de Agnes Heller, educou os moradores da modernidade

a se sentirem à vontade sob condições de necessidade e infelizes diante da contingência; diziam-lhes que a contingência era aquele estado de desconforto e ansiedade do qual era preciso escapar tornando-se uma norma impositiva e assim se livrando da diferença. A atual infelicidade é a percepção de que isso não acontecerá, de que a esperança não se realizará e que portanto é preciso aprender a viver sem a esperança que dava sentido – o único sentido – à vida (BAUMAN, 1999, p. 247).

Comportar-se como a norma pressupunha, no século XIX, não garantiu a realização do esperado. Diante das constantes ambivalências - ou seja, quanto maior a tentativa de produzir luz, maior a é escuridão encontrada - “descobrimo-nos a viver em contingência” (BAUMAN, 1999, p. 247) – eventualidade, possibilidade e incerteza - e o vazio tomou o lugar da esperança moderna de uma vida construída com base na certeza, na verdade e no progresso.

O sociólogo Anthony Giddens (2002) utiliza os termos “crise”, “perigos”, “riscos”, “oportunidades”, “ansiedade”, “sensação de impotência”, entre outros, para

descrever os dilemas do eu em uma modernidade “tardia”. Fala em ameaça da falta de sentido, ao constatar que “questões existenciais potencialmente perturbadoras são diluídas pela natureza controlada das atividades do dia-a-dia dentro dos sistemas internamente referidos” (p. 186), os quais são frágeis na medida em que estão baseados nas atividades rotineiras do mundo controlado que apresenta inconstâncias e oferece pouca confiança básica.

De forma semelhante, Bauman (1999) defende que a consciência da existência pós-moderna contingente apresenta oportunidades e riscos. Pode-se exemplificar essa ideia a partir de um olhar sobre a tolerância, a qual pode tomar dois caminhos distintos. O primeiro deles disfarça uma indiferença latente, em que o outro/as outras possibilidades são tolerados porque não há condições, ou poder, para mudá-los conforme o que “eu” acredito. Neste caso, está presente uma coexistência sem respeito, a qual também pode abrigar a atuação do medo nos bastidores ou no inconsciente das ações. Este viés da tolerância permite pensar, inclusive, na solidão vivenciada dentro das multidões, em que os indivíduos estão rodeados e em contato com muitos outros, mas sentem a sua existência como profundamente solitária. Há uma resignação, ou seja, uma sujeição, geralmente sofrida, diante de uma condição que é entendida como não passível de transformação, ou seja, permanece uma forma de dominação, que afasta as chances de emancipação. As pesquisas brasileiras sobre a solidão, citadas anteriormente, expressam essa ideia.

No segundo caminho tomado pela tolerância, de aceitação e emancipação legítimas, pode haver espaço para a solidariedade, a alteridade e o respeito. O respeito é pela diferença e estranheza do outro, e não decorre de uma norma ou comando que visam à verdade – tais como as verdades religiosas ou da lei. A emancipação, advinda da consciência da existência contingente, não funciona por meio da lógica do poder, pois viver sem garantia, com uma certeza provisória, não leva à dominação e nem a sustenta (BAUMAN, 1999).

Esta consciência da existência ambivalentemente única e semelhante propicia a busca pela autenticidade – e retira o sentimento negativo de solidão, é claro. Esta ideia se aproxima do conceito de individuação, de Jung, que pressupõe a tomada de consciência e de posicionamento diante da realidade. Não se trata de um desvelar um si mesmo encoberto, mas de sua construção ativa, a partir das relações que são estabelecidas no mundo, com e pela pluralidade da existência. Se esse caminho é

buscado somente no interior do indivíduo por meio da negação do aspecto coletivo ou relacional, ou seja, se ele vira um caminho de “individualização”, desconectado da consciência de sua coletividade, perde a sua ambivalência e o seu sentido, pois a ideia de “tornar-se si mesmo” deve afirmar a condição desta ambivalência e da alteridade. Na ideia de individuação proposta por Jung o desenvolvimento da personalidade significa a aceitação de uma pluralidade existencial. Somente neste caso, a partir deste processo, a solidão pode ser pensada como escolha ou *solitude*.

Este caminho mais consciente e tolerante, entretanto, requer formas de relação entre indivíduo e sociedade que colaborem para tal. Vê-se na ambivalência contemporânea movimentos tanto de abertura quanto de fechamento para os outros diferentes, o que significa que as condições combinadas entre coletividade e subjetividades para a tolerância autêntica, no mundo ocidental, não são suficientes. Relativismos e sectarismos atuam juntos na sociedade e dão margem tanto para a sensação do aumento de oportunidades quanto para o desespero apocalíptico que insiste em permanecer diante de ações violentas, preconceituosas, terroristas e reacionárias, por exemplo.

Bauman (1999, p. 260) fala sobre o sentimento dos homens e mulheres pensantes, cômicos da existência contingente, de estarem encurralados, ao mesmo tempo, entre o anseio por autenticidade e o “medo da insanidade que sempre assoma no fundo a autoafirmação solitária”. A consciência contingente traz perigos e não somente a possibilidade da oportunidade. Não há, na contemporaneidade pós-moderna, um lugar plenamente confortável para estar:

a pessoa contingente *sabe* que ‘anda numa corda bamba esticada sobre o abismo e tem portanto necessidade de um bom sentido de equilíbrio, de bons reflexos, de uma tremenda sorte e, acima de tudo, de uma rede de amigos que podem lhe dar a mão’ (p. 260, grifos da autora).

Com estas afirmativas, iniciam-se aqui algumas reflexões ensaísticas com o objetivo de imaginar a solidão com relação aos quatro elementos grifados acima (sentido de equilíbrio, bons reflexos, sorte e rede de amigos).

A solidão e a necessidade de um bom sentido de equilíbrio

Para andar na corda bamba esticada sob o abismo é necessário de um bom sentido de equilíbrio. O que isto pode dizer? Seria uma atitude não-extremista diante da diferença e das exigências de posicionamentos que são colocadas pela vida? Seria um caminho sempre comedido e ponderado ou seria um caminho feito de compensações diante das ambivalências? Esse equilíbrio poderia ser uma consequência de identidades mais flexíveis?

Talvez o bom sentido de equilíbrio contribua para que a noção de autonomia não seja levada ao extremo. Neste último caso, ela teria o fio que conecta os vínculos humanos rompidos. Seria a negação do arquetípico. A percepção da necessidade humana da ligação estaria defeituosa e, conseqüentemente, a solidariedade e a empatia ficariam de fora. Poderia levar a atos totalitários e até mesmo perversos. Seria, para os gregos, o equivalente à *hybris* – um descomedimento humano que geralmente termina com um castigo e, um deles, poderia ser a solidão. O historiador Norbert Elias (2001, p. 66) afirmou que

o resultado, a distorcida imagem de uma pessoa como ser totalmente autônomo, pode refletir sentimentos muito reais de solidão e isolamento emocional. Tendências desse tipo são bastante características da estrutura de personalidade específica de nossa época em sociedades altamente desenvolvidas e do tipo particular de individualização que nelas prevalece. O permanente autocontrole, nesse caso, está muitas vezes tão firmemente embutido nas pessoas que crescem nessas sociedades que é experimentado como uma muralha realmente existente, que bloqueia o afeto e outros impulsos espontâneos na direção de outras pessoas e coisas, afastando-as como consequência.

No outro ponto do pesadelo que encurrala o indivíduo pensante – “o medo da insanidade que sempre assoma no fundo a autoafirmação solitária” (p. 260), o equilíbrio poderia ser encontrado, quem sabe, por meio das relações, as quais podem balizar as imaginações da autoafirmação solitária, de maneira que elas encontrem formas e limites que as permitam localizar um lugar no mundo, sem atingir o plano da insanidade. Inclusive, a autoafirmação solitária desmedida pode também ser tirana para com o próprio indivíduo e para com os “outros” que o habitam, assegurando novamente uma lógica perversa e, sobretudo, autodestrutiva.

A solidão e a necessidade de bons reflexos

O segundo elemento para andar na corda bamba sobre o abismo: os bons reflexos. Reflexo, no dicionário Michaelis Online, apresenta as seguintes definições:

1 Que se faz por meio da reflexão; refletido. **2 Bot** Que se dobra sobre si mesmo. **3** Indireto. **4** Imitado, reproduzido. **5 V voz reflexa.** **6 Fisiol** Diz-se do ato, movimento ou secreção que se realiza involuntariamente em consequência de excitação nervosa exterior. **7 Filos** Que é caracterizado pela reflexão consciente e deliberada. **sm 1** Efeito produzido pela luz refletida; revérbero. **2** Reflexão da luz, do calor, do som. **3** Raio de luz; clarão vago, amortecido. **4** Luz indireta. **5** Representação confusa de um corpo; imagem refletida. **6** Reação, resposta. **7** Imitação; influência indireta; reprodução. **8 Fisiol** Ato ou movimento reflexo. **9 Psicol** Reação natural, emocional ou orgânica, provocada por excitação interna ou externa. **R. condicionado:** reflexo que não ocorre naturalmente no animal mas pode ser desenvolvido por associações regulares de alguma função fisiológica com um evento exterior não relacionado, como, *p ex*, o toque de uma campainha ou o aparecimento de uma luz. A função fisiológica começa imediatamente ao ocorrer o evento exterior.

Para caminhar na corda, o reflexo pode representar vários significados descritos acima. Pode ser uma resposta rápida que permita ajustar o movimento para seguir em frente. Ou ainda a reflexão consciente que calcula a melhor estratégia, a redução dos riscos e a tomada de uma decisão. Talvez seja a flexibilidade necessária para permanecer no objetivo pretendido ou para amenizar as consequências de uma queda.

O reflexo tem um papel importante no mito de Narciso. Narciso, até ver o seu próprio reflexo nas águas límpidas do rio Estige, vivia envolto pela beleza excessiva e pela soberba. Era tão orgulhoso de si mesmo que os outros não lhe importavam. O reflexo permitiu que Narciso tomasse consciência a respeito do próprio amor que nutria sobre si mesmo, mas que era vazio, assentado sobre uma ilusão. Ao ver sua própria imagem no rio, ele apaixonou-se por si próprio e logo em seguida percebeu que este amor estava fadado ao sofrimento e à impossibilidade de realização.¹³

¹³ No texto “Determinantes psicológicas do comportamento humano”, Jung (1984, OC 8/2) reúne fatores que, do ponto de vista de uma psicologia empírica desempenham um papel determinante no comportamento. Ele afirma que “os fatores psíquicos que determinam o comportamento humano são sobretudo os *instintos* enquanto *forças motivadoras* do processo psíquico” (p. 51). Os instintos em si são entendidos como fatores unicamente extrapsíquicos ou simples estímulos com a característica da compulsividade. Entretanto, o comportamento instintivo não. Os instintos, ao interagirem com a situação do momento, produzem uma nova estrutura: um instinto modificado, como um fenômeno psíquico, capaz de variações e transformações. Jung distingue outros cinco grupos principais de fatores instintivos, do ponto de vista psicológico: a fome e a sexualidade, como instintos de preservação da espécie; a atividade,

Este que amo queria que vivesse muito.

Agora, os dois concordes, morreremos juntos”

(CARVALHO, 2010, p. 105, tradução de Metamorfoses, de Ovídio)

Após a tomada de consciência, Narciso transforma-se em flor: “flexível, belo e enraizado” (MOORE, 1993, P. 68). O mito está inserido no capítulo intitulado “Metamorfoses”, de Ovídio, o que alude à possibilidade alquímica transformadora do reflexo ou da reflexão.

Narciso sequer tinha seus pés no chão. Estava assentado sobre uma ilusão. Não possuía habilidade para andar na corda bamba. Também não se sentia solitário, pois não precisava dos outros. Porém, o abalo e o desespero vivenciados a partir da experiência do reflexo possibilitaram uma nova percepção de si mesmo. Seria este o momento que irrompe o sentimento da solidão? Poderíamos pensar na solidão como o tempo subjetivo da percepção da necessidade de transformação? E, ainda, seria o reflexo o representante do instigador desse tempo sutil?

No mito, o ato de olhar em direção a um objeto “externo” – as águas límpidas do rio, um espelho – levou Narciso a perceber-se. O reflexo guia-nos até o tema da alteridade, novamente.

Inspirado no pensamento de Castoriadis, Seixas (2009) defende que na contemporaneidade, principalmente a partir da década de sessenta, junto da decomposição de paradigmas libertários, notou-se também a decomposição de todas as verdades divergentes. Elas se tornaram fenômenos insignificantes, silenciados e comercializados. Dessa forma, o exercício de pensar e imaginar o outro se esvai e tem como consequência um *eu* e um *nós* inconsistentes e voláteis. Esse processo pode ser pensado como decorrente de uma tolerância indiferente para com a divergência, a qual

enquanto impulso à ação; o instinto de reflexão e o criativo. Villares de Freitas (2009, p. 90) explica que o instinto de reflexão é “cultural por excelência. Graças a ele a consciência é criada e passa a ter importante papel na vida psíquica. Jung comenta que *reflexio* significa curvar-se para trás, e alude à psiquificação, que interfere na direção do processo de descarga de um impulso por meio da ação e a inverte, promovendo a sua deflexão numa atividade endopsíquica, a reflexão. Esta permite um certo grau de liberdade ao comportamento e diminui o aspecto compulsivo e previsível do efeito do impulso. [...] O estímulo, por meio do instinto de reflexão, passa a ser um conteúdo psíquico, isto é, uma experiência, e suas formas de expressão constituem a cultura, que aqui se opõe à natureza”.

isola e separa os indivíduos que ocupam o mesmo espaço e tempo? (Condições propícias para o cultivo da solidão pesados vivenciada, por exemplo, nas multidões em que coexistem – mas não se correlacionam – um grande número formas diferentes de vida).

A solidão e a necessidade da sorte

Todavia, esta complexa realidade contemporânea – da corda bamba – tem ainda um terceiro elemento que possibilita o caminhar: a sorte! Alguns de seus significados (Dicionário Michaelis) são: fado; destino; acaso; risco; modo; maneira. No sentido figurativo pode ser desgraça, o seu oposto negativo.

A sorte nos lembra da nossa incapacidade de controle absoluto das circunstâncias. O viver contingente possui tantas inconstâncias, mudanças, inconsciências e incertezas, que a sorte se torna um elemento que permite a fé, ou seja, uma tentativa de resgate da esperança perdida. Quando não acreditamos na sorte – aquela que pode vir trazer mudanças para melhor – ficamos fixados na negatividade das vivências, um dos sintomas da solidão negativa.

A solidão e a rede de amigos

Por fim, e não menos importante, o último fator que Bauman (1999) sugere para a travessia da corda é uma rede de amigos. Ele afirma que a idade da contingência é também marcada pela ânsia pela comunidade, seja ela encontrada, imaginada ou buscada.

A comunidade – étnica, religiosa, política ou de outro tipo – é vista como uma mistura incomum de diferença e companhia, como singularidade que não é retribuída com a solidão, como contingência com raízes, liberdade dotada de certeza; sua imagem e sedução são tão incongruentes como aquele mundo de ambivalência universal contra o qual – espera-se – forneceria algo (p. 261).

Sedutora e incongruente é a comunidade, pois as imagens de solução para as necessidades atuais que ela personifica não se sustentam, muitas vezes. Ela promete mas nem sempre cumpre. Os vínculos podem ser frouxos, fragilmente amparados por sedimentos imaginários formados por uma multiplicidade de atos individuais de auto-identificação e despreocupados com a adesão e filiação de seus membros.

A comunidade é buscada como o lugar certo em que o desejo de pertencimento e aceitação será realizado. É sedutora por isso. Mas não oferece garantias dessa realização. Todavia, pode sim, constituir-se como espaço para a construção de um processo de alteridade e solidariedade, na medida em que proporciona possibilidades de relação com outros diferentes.

O conviver comunitário talvez possa oferecer um equilíbrio para a existência fragmentada dos dias atuais. Ele pode representar o local para que as contradições que envolvem identidade e personalidade, objetividade e subjetividade, narcisismo e alteridade, tenham a oportunidade de encontrar diálogos e saídas. Saída, inclusive, para a solidão negativa, que imobiliza e não transforma. Entretanto, esse conviver terá que suportar as dores provocadas pelos estreitamentos dos laços que unem seus membros, pois quando há uma volatilidade nas relações humanas torna-se mais difícil alcançar a dimensão da alteridade.

Diante das supostas múltiplas possibilidades da vida pós-moderna, a qual costumamos chamar de liberdade sem nos perguntarmos sobre a viabilidade do acesso a essas possibilidades, sonhamos com o impossível e nos decepçamos, como aponta Lipovetsky (2007).

Em suma, é muito comum em nossos dias, as pessoas “sonharem ardentemente com o impossível”. Como já não existem mais regras sociais estritas que inibam projetos mirabolantes ou insensatos, as ânsias e volúpias desencadeiam-se livremente. De fato, cada indivíduo deseja ultrapassar o estado em que se encontra, tomar contato com deleites e sensações continuamente renovadas. Quando o homem fixa o seu projeto de felicidade numa realização muito longínqua, reivindicando sempre mais, arrisca-se a sentir mais vivamente os aborrecimentos e insuficiências do presente, sofrendo uma dor cada vez maior pelos sonhos contrariados (LIPOVETSKY, 2007, p. 9).

Neste contexto inflado de sonhar com o impossível, talvez a solidão seja como um castigo para tal *hybris*. E talvez a comunidade solidária – que precisa existir em um plano psicológico, para além da sua literalidade – seja uma saída para a busca da solidão positiva, aquela que permite um aprofundamento das relações. Todavia, talvez a consciência da solidão seja o despertar para a necessidade de transformações mais profundas, como uma denúncia de algo que precisa de um olhar mais atento.

Por este motivo, a solidão pode ser vista sob tantas perspectivas ao mesmo tempo, encenando diversos mitos. A materialidade da vida fornece cada vez mais elementos capazes de produzir uma formação infinita de imagens caleidoscópicas e de narrativas sobre a realidade. A grande questão que permanece na teoria junguiana é, segundo Roesler (2008), por quê cada psique seleciona determinadas imagens para a construção da sua própria singularidade em detrimento de outras.

Como mostra a ideia célebre de Jung de que a psique produz imagens e a realidade é constituída de imagens, podemos pensar que é a materialidade da vida que fornece os elementos para a formação de tais imagens. O intrigante se refere às configurações psíquicas que são formadas dentro de cada singularidade. Nesse sentido, a realidade material é e não é, ao mesmo tempo, determinante na formação de imagens, na história de vida e no desenvolvimento do psiquismo de cada um. Também por este motivo é que as fantasias, as narrativas e os mitos que a psique cria para construir a sua própria realidade podem ser entendidos a partir de um pano de fundo arquetípico, que contém essencialmente tudo aquilo que é do humano.

Os estudos sociais podem contribuir para uma ampliação das perspectivas sobre a materialidade e as condições simbólicas e culturais daquilo que é humano. Mas, em último caso, também devem ser entendidos como narrativas construídas para tentar dar conta da compreensão de aspectos humanos. E é dessa forma que esta pesquisa os tratará.

A proposta do capítulo seguinte é de tentar visualizar a solidão em relação com três “panos de fundo” arquetípicos: Narciso, Eros e Psique e Dioniso, e a partir daí tentar compreendê-los nas interações com os fenômenos da contemporaneidade. Destaca-se que a noção do que é arquetípico tomada aqui diz respeito a alguns padrões psicológicos humanos, os quais devem ser entendidos como construídos e expressados – por meio das imagens – com base em uma série de disposições históricas, eventos e significados (HILLMAN, 1988/1983).

Hillman (2010/1975) propõe que a psicologia olhe para os acontecimentos psíquicos por uma perspectiva politeísta. Com esta metáfora, ele sugere que estamos em

relação com diferentes tipos de deuses – arquétipos humanos – que, se não reconhecidos, respeitados e vivenciados com consciência almada, disciplinada e ética, agirão pela lógica do poder sobre os nossos comportamentos e relações. Esta perspectiva politeísta levada a sério permite a possibilidade de aberturas para a descoberta de novas potencialidades e dinâmicas da existência humana. Não se trata de expurgar os demônios que nos assolam, mas de encontrar uma forma de convivência respeitosa e assertiva para com eles.

5. BASES ARQUETÍPICAS QUE FORNECEM ELEMENTOS PARA IMAGINAR A SOLIDÃO

“A alma é ao mesmo tempo mãe de toda ciência e vaso matricial de toda criação artística” (JUNG, 2013, OC 15, p. 87, § 133)

5.1 SOLIDÃO: UM ELEMENTO ESSENCIAL PARA O ENVOLVIMENTO E O CASAMENTO SAGRADO DE EROS E PSIQUÊ

O ensaio sobre criatividade psicológica, inserido no livro *O mito da Análise* (1984/1969), de James Hillman, contribuiu para a pergunta: como é este movimento da alma que está presente na solidão?

Hillman, neste ensaio, não fala diretamente sobre a solidão, mas enfatiza a importância dos relacionamentos íntimos para o trabalho de cultivo da alma e de criatividade psicológica. Por este último, ele entende, basicamente, a “transformação da psique em vida” (p. 13), ou seja, o próprio trabalho de fazer alma. Para Hillman, o opus da criatividade psicológica é a psique e seu efeito é o de “criar, engendrar, despertar, iluminar e individuar a alma” (p. 35). Mas, para que este opus possa acontecer, é necessária a presença de outra alma humana, pois o criativo em psicologia não age exclusivamente dentro dos limites de uma pessoa. Segundo ele, o traço específico da criatividade psicológica é a ligação com outra alma.

O opus que desafia o criativo, que limita o seu potencial e, em última instância, o testa, é sempre a outra alma humana. Essas limitações estabelecidas pelo opus são sentidas em qualquer relacionamento como a satisfação e a tragédia das relações humanas. (p. 35)

Dessa forma, para o autor, “o vale de fazer alma é localizado nos relacionamentos” (p.33). O espírito, em seus movimentos ascendentes, tende à

transcendência e ao afastamento. Sua consequência última, o isolamento, carrega um enorme risco: o de cessar o desenvolvimento psicológico, pois, “a psicologia é criada no vale da intimidade vivida” (p. 34). Para Hillman, a preocupação pela alma emerge na imanência, ou seja no envolvimento, o qual é, para ele, a primeira condição para a admissão ao reino psíquico. “O mundo e sua humanidade são o vale de fazer alma” (p. 33).

Não deve-se confundir, ele alerta, o próprio opus em si: ele é o fazer alma, e não os relacionamentos. Estes são uma condição indispensável do opus, mas não a sua finalidade última, pois o cultivo da alma pode estar exatamente na tragédia enlameada dos relacionamentos, e não nos seus formatos ideais e desejados, como o de família de comercial de margarina. O trabalho não tende para a conquista de relações ideais, mas sim, para atingir a profundidade que a perspectiva almada proporciona.

Os relacionamentos são

rituais que fornecem canais para as pressões criativas. Os relacionamentos oferecem *containers* para a loucura. Quanto mais profundos forem, mais poderão conter. Quando esses canais são negligenciados, quando o instinto não pode ser moldado através de modificações psíquicas adequadas e, principalmente, quando não há um opus continente para a criatividade, os arquétipos irrompem diretamente em cena; vê-se então o impulso primordial destrutivo/criativo; o homem compelido, desesperado, desmembrado; o si-mesmo em seu processo psicótico (p. 43).

Esta importância que Hillman dá aos relacionamentos íntimos humanos já estava presente em Jung, como ele mesmo cita

a alma [do homem] ... só pode viver de e para os relacionamentos humanos; ... a realização consciente da unidade interna agarra-se desesperadamente aos relacionamentos humanos como a uma condição indispensável, pois sem o reconhecimento e a aceitação consciente de nossa relação com aqueles que nos cercam não se dá a síntese de personalidade (OC 16, §444, 1ª ed., apud HILLMAN, 1984/1969 p. 33).

Hillman acrescenta à percepção desta importância dos relacionamentos para a psique a sugestão de que o mito que melhor encena a mudança ocorrida na análise e na psique nos últimos anos (o livro *O Mito da Análise* foi publicado pela primeira vez em 1969, mas sua atualidade ainda é válida) é o de Eros e Psiquê. Na sua contínua tarefa de re-imaginar a psicologia, ele defende que o mito de Édipo ou do desenvolvimento do

herói teve grande importância em um tempo em que havia uma necessidade de diferenciação da consciência coletiva e do desprendimento das tradições para o tornar-se si mesmo. Contudo, com as grandes transformações ocorridas na sociedade ocidental, estes mitos se tornaram ultrapassados e não mais contemplam a complexidade das vidas pós-modernas.

A separação do inconsciente e o renascimento através dele não constituem mais a tarefa heroica. A época heroica em psicologia já passou. [...] Para enfrentar os problemas na análise atual, precisamos de um novo mito. A história de Eros e Psique oferece algumas vantagens sobre as suas predecessoras, pois embora os outros mitos não estejam errados, eles foram só predecessores. Devemos enxergar na sucessão dos mitos centrais da psicologia a retratação de um movimento da consciência. A substituição, nos grandes temas clássicos, de Édipo e do herói por Eros e Psique descreve por meio de metáforas a mudança arquetípica que está se verificando na psique e em seu campo, a psicologia” (p. 61).

Uma das grandes vantagens que este mito oferece é a possibilidade da transformação, diferentemente, por exemplo, do mito de Édipo, que em última instância está fadado à uma sina sem saída. Por este motivo, o mito do casamento de Eros e Psiquê representa a abertura para a criatividade psicológica. Hillman imagina ainda seis outras noções de criatividade psicológica que poderiam ser pensadas em termos de outras bases arquetípicas (senex, puer, sombra, ego, persona e grande mãe), mas é na relação na transformação da psique, por meio do amor, que a criatividade pode ser mais amplamente contemplada.

O MITO

Resumidamente, conforme a versão de Brandão (2011):

Psique é uma jovem mortal, muito admirada por sua impressionante beleza. Entretanto, era cultuada mas não desposada. Caçula entre três irmãs e filha de um rei, o qual, preocupado com a cólera dos deuses por causa da beleza da mais jovem, foi consultar o oráculo de Apolo para saber o que fazer diante desta situação. Foi orientado a deixar Psique num rochedo para que um monstro viesse unir-se a ela.

Afrodite, que andava irritada com Psique porque esta estava sendo cultuada por sua beleza e, com isso, esvaziando os templos da deusa do amor, pede ao filho Eros que faça a bela princesa se apaixonar pelo mais horrendo dos homens.

Entretanto, Eros feriu-se com as próprias flechas e encantou-se com a moça. Pediu ao vento Zéfiro para transportá-la ao seu castelo imediatamente.

Psique foi levada até lá, sem saber o que havia se passado. Encontrou um lugar lindíssimo, e foi servida por uma multidão de vozes – e não criados de carne e osso – que atendiam a todos os seus pedidos sem que ela precisasse falar. Naquela noite, Eros adentrou o palácio, e envolveu Psique numa linda noite de amor, sem ser reconhecido. Isto se repetiu por várias vezes, sem que ele se revelasse.

*Com exceção das Vozes e do amante noturno desconhecido, Psique vivia numa imensa **solidão**.*

Suas irmãs queriam vê-la. Eros pressentiu que uma ameaça pesava sobre a felicidade do casal e advertiu a amada, aconselhando-a a não dar ouvidos e sequer olhar para as consanguíneas.

Vendo-se prisioneira da própria felicidade, suplicou a Eros para que pudesse ver as irmãs, no que este, apaixonado, consentiu e, pediu-lhe que nunca tentasse ver seu semblante, por mais que tentassem convencê-la disso.

No encontro, Psique contou sobre a felicidade que estava vivendo. Uma semente de inveja começou a nascer. As duas mais velhas haviam feito casamentos muito infelizes, ao contrário da caçula. Como Eros havia pressentido, incentivaram Psique a descobrir a identidade do amante.

Após a ida das irmãs e, de noite com Eros, ele advertiu novamente Psique: “Não vês o perigo que te ameaça? Se não procederes com a máxima cautela, o destino se abaterá sobre ti. As bruxas traiçoeiras esforçam-se por te armar uma cilada e a pior armadilha é persuadir-te a contemplar meu rosto. Já te adverti muitas vezes de que nunca mais o verás, se o contemplares uma única vez. [...] Dentro em breve teremos um filho. Ainda uma menina, darás à luz uma criança. Se guardares o nosso segredo, ela será um deus; se o propalares, será tão somente um ser mortal”.

Mas as irmãs vieram novamente ao encontro de Psique. E tentaram persuadi-la a ver a identidade do amante. Lembraram-na da sorte anunciada pelo oráculo de Apolo: era um monstro que iria desposá-la! Ele poderia destruí-la e ela deveria matá-lo para que pudesse sobreviver. Psique resistiu aos argumentos das irmãs, mas acabou influenciada.

Na noite de amor seguinte, após Eros adormecer, pegou um punhal em uma das mãos e com a outra segurou uma lamparina acesa para iluminar o rosto do amante. Encanta-se com sua beleza e contempla-o embevecida. Pensa em se matar, mas o punhal cai de suas mãos. Toca as aljavas do deus e, sem querer, fere-se com uma delas. Sua paixão, agora, mais do que nunca, seria eterna. Inclina-se sobre Eros para beijá-lo, mas uma gota de óleo fervente cai sobre a pele do deus e queima-o. Ele desperta, vê o acontecido e voa para longe, sem dizer uma palavra.

Psique tenta segui-lo, em vão. Exausta, cai no chão. Nesse momento, Eros volta e avisa que o castigo pelo qual ela irá passar será a sua ausência.

Novamente, Psique tenta se matar, mas Pã, o velho sábio, aconselha-a a desistir da morte e a invocar Eros. Começa então uma nova etapa da jornada de Psique.

Afrodite estava mais irada ainda com Psique. Além de investir-lhe todo tipo de agressividade, impôs à jovem quatro tarefas, as quais pareceram à mortal impossíveis de serem realizadas.

A primeira prova: separar infinitos e diversos cereais em um só dia. Tarefa quase impossível, mas Psique recebeu ajuda de um batalhão de formigas e a cumpriu.

A segunda: tosquiar ferozes ovelhas com lâ de ouro, e entregar a Afrodite a lâ. Um caniço ajudou Psique e a orientou para realizar a tarefa no momento em que o sol estivesse mais calmo – pois o calor enfurecia as ovelhas -, e aí é que Psique poderia colher em segurança os flocos de lâ que estavam enroscados nas árvores. Assim a mortal o fez.

A terceira: Afrodite entregou um vaso de cristal para a mortal e ordenou-lhe que escalasse um rochedo íngreme e enchesse a urna numa fonte guardada de ambos os lados por terríveis dragões. Dois rios infernais nasciam dali: o Cocito e o Estige. Nesta tarefa, Psique foi ajudada pela águia de Zeus, que num voo rápido encheu o vaso e o entregou à bela.

A última: descer ao Hades e pegar com Perséfone a caixa da beleza eterna para levá-la para Afrodite. Psique achou que isso significaria a sua morte. Subiu no alto de uma torre para jogar-se e dar fim à sua vida, mas recebeu da mesma torre instruções sobre como fazer a sua descida ao reino dos mortos de forma segura. Deveria levar moedas para pagar a travessia ao caronte e dois bolos de cevada e mel para apaziguar o cão Cérbero na entrada e na saída do Hades. Deveria também não atender aos pedidos de ajuda de um burriqueiro coxo, de um velho e de três velhas tecedeiras. Teria que continuar seu caminho sem ser vencida pela piedade. Ao encontrar Perséfone, Psique também deveria recusar o convite para sentar-se e participar de um jantar. E, ao receber a caixa, não poderia abri-la sob hipótese alguma. Tudo foi seguido, com exceção do último conselho. Numa imensa curiosidade e vontade de ter um pouco da beleza eterna, Psique abriu a caixa e caiu apoderada pelo sono estígio.

Eros veio, então, para salvá-la. Colocou novamente o sono na caixinha, despertou a amada, repreendeu-a delicadamente e a orientou a entregar a caixa para Afrodite e finalizar as tarefas. Enquanto isso, foi pedir ajuda a Zeus, pois temia a ira da mãe.

Zeus consentiu e ordenou a Hermes que reunisse todos os deuses numa assembleia. Discursou:

“ - Deuses, cujos nomes estão inscritos no arquivo das Musas, todos vós conheceis muito bem, assim penso, este jovem que eu próprio eduquei. Julgo ser conveniente refrear de uma vez por todas as desregradas paixões de sua juventude. Chega de ouvir falar em seus escândalos diários no mundo inteiro, mercê de seus galanteios e devassidões. Chegou-lhe o momento de tirar-lhe qualquer oportunidade de praticar a luxúria. Cumpre aprisionar-lhe o temperamento lascivo da meninice nos laços do himeneu. Ele escolheu uma donzela e roubou-lhe a virgindade. Que ele a possua, que ela o conserve para sempre, que ele goze de seu amor e tenha Psique em seus braços por toda eternidade”.

Foi então celebrado o casamento sagrado, em um banquete divino, e Psique tornou-se imortal. Nasceu Volúpia, que quer dizer, o prazer, a bem-aventurança.

Neste mito, Psique e Eros passam por profundas transformações. Ambos trilharam suas jornadas heroicas, cada um à sua maneira. Para López-Pedraza (2010, p. 25), o conto de Apuleio fala de uma “iniciação da alma na alma. A iniciação de Psique no psíquico através de suas penas, seu sofrer, suas emoções: a luta do psíquico”. Psiquê inicialmente é uma virgem intocada, ingênua, um tanto inexperiente, e ao final se torna esposa, deusa e imortal. Suas ações se modificam de uma forma passiva para uma forma ativa e carregada de interiorização e profundidade. Para Hillman (1984/1969) a *anima*, a personalidade interior mais inconsciente, a medida em que vai sendo vivenciada, contida e fantasiada, vai ganhando um caráter cada vez mais psicológico, provendo discernimentos, símbolos e relações. “A *anima* é o caminho que conduz à psique” (p. 55). A psique imortal é engendrada pelo amor, o que resulta em criatividade psicológica.

A *anima* torna-se psique através do amor e é Eros quem engendra a psique. (...) O criativo é o resultado do amor. Ele é marcado pela imaginação e beleza, pela relação com a tradição como força viva e com a natureza como um corpo vivente (HILLMAN, 1984/1969, p. 57).

Eros também se transforma: de filho de Afrodite, um menino travesso pronto para atender as ordens da mãe, para amante de Psiquê e depois a Esposo. Eros sofre com o efeito das próprias flechas. É queimado na investida luminosa de Psique. Sofre afastado de Psique. Passa pelas próprias provações.

Ele é retratado de várias formas. Em Hesíodo é “o princípio motor que tudo une e atrai – dos astros e os planetas até os seres vivos” (SALIS, 2003, p. 96). Em Homero é filho de Ares e Afrodite, imaginado como uma criança sapeca dotada de asas que atira flechas do amor para todos os lados. Hillman (1984/1969), a partir das ideias de Kerényi, salienta o aspecto fálico de Eros, o que sugere sua essência masculina. Seus avatares e suas formas são sempre representados de forma masculina.

Quer seja como graça do espírito descendente, como a ardente aspiração platônica para o alto, ou como um princípio aristotélico de movimento universal, o amor intima, inicia, excita, cria vida. Eros tem conexões míticas específicas com Fanes, o portador da luz; com Hermes, o mensageiro masculino, com Príapo, a encarnação fálica; com Pã, a força masculina da natureza; com

Dioniso, a indestrutível energia viva (HILLMAN, 1984/1969, p. 66).

“Eros abarca em sua essência o fálico, o psíquico e o espiritual e assim transcende a vida do ser individual” (KERÉNYI, 1944, apud HILLMAN, 1984/1969, p. 69). Está situado numa região sempre intermediária, aquela entendida como o reino da realidade psíquica (*metaxy*). Ele não é um padrão, mas é um meio de penetrar em qualquer padrão, dando um colorido erótico. “Eros une o pessoal a algo que está além do pessoal e traz este algo que está além para a experiência pessoal” (p.70). É também um *daimon*, que desperta a psique e produz efeitos no outro.

Este último aspecto de Eros – o *daimon* – é também apud López-Pedraza (2010). O Oráculo de Apolo profetiza a captura e o casamento de Psiquê com um monstro, advertindo o pai da bela: “Não esperes um genro de estirpe mortal, mas um monstro cruel com a ferocidade da víbora, um monstro que tem asas e voa pelo éter, que semeia inquietude por todas as partes, que destrói tudo metodicamente a sangue e fogo(...)” (LÓPEZ-PEDRAZA, 2010, p. 31, citando Apuleio). Não se trata mais do menino travesso obediente à mãe, mas de seu aspecto mais obscuro, que assusta, com raízes mais profundas e demoníacas, um poder irracional e divino capaz de trazer transformação à vida da Psiquê. Ele traz a morte à Psiquê, representada como a defloração e o encontro do princípio feminino com o masculino. Neumann (1971, p. 117) afirma:

A transformação de Eros: Eros como dragão, Eros como besta e como esposo, Eros como deus adormecido e, finalmente, Eros como salvador que desperta Psiquê para uma existência mais elevada – a todos esses estágios Eros não chega através da sua atividade, mas através das ações dos sofrimentos de Psiquê.

A relação entre ambos os transforma. Psiquê sem Eros não tem energia, não tem esperança. É a moça solitária, bela e sem alegria, que é vista pelos homens que a admiram como uma “estátua de mármore” (LÓPEZ-PEDRAZA, 2010, p. 31). O encontro com Eros e o desenrolar do mito lhe traz a paixão, os medos, a inveja, o ciúme e outras emoções que lhe retiram da apatia e a inserem no mundo da alma, cheio de sombras e encantos.

Eros quando fica sem Psique – a partir do momento em que é visto, ferido e que voa para longe da amada - é torturado pelo fogo, queima e é queimado, fica privado de intuição e reflexão (providas pela psique). “Enquanto Eros queima, Psique tenta entender, cumpre seus deveres, deprimida” (HILLMAN, 1984/1969, p. 89). Eros e Psique, princípio masculino e feminino, estão em relação, casamento, e transformação. Principalmente, em provação. É neste ponto que esta pesquisa propõe imaginar um lugar para a solidão.

Antes que a ligação se torne possível, a psique atravessa a noite escura da alma (as asas queimadas da mariposa noturna), essa *mortificatio* na qual sente a agonia paradoxal de um potencial prenhe dentro de si e uma sensação de culpa, exclusão, separação. O tormento continua até que a obra da alma (as tarefas de Psique) se complete e a psique se reúna a um Eros transformado. Eros precisa regredir, parece, a um estado de ardente agitação e desassossego, dominado pela mãe, por Penia, ou necessidade, a fim de perceber que foi abatido por sua própria flecha e encontrou sua companheira, Psique. Ele obtém consciência psíquica. Só então a união tem lugar e para tanto é necessária a santificação dos deuses (p. 90).

Sugere-se, aqui, que este mito fala também de solidão. A solidão de Psiquê: ela é cultuada pela sua beleza, mas não é desposada e nem tocada. No início do conto, é levada a um rochedo e deixada só à espera de um monstro. Em seguida é levada ao castelo de Eros, mas passa os dias solitária, sem companhia, apenas rodeada por Vozes que não têm um corpo e nem desejo próprios. Ela é solitária também em sua intimidade: no início ela sequer deseja, apenas aceita a sua sina (seria a solidão descrita por Hobson, anteriormente, como a do “não-ser” ou *no-being*?) e, quando começa a se diferenciar e a ter vontades, não encontra um respaldo no mundo que a acolha em seus anseios (solidão do rompimento ou *cut-offness*?).

As provações pelas quais tem que passar, ainda que receba ajuda das formigas, da águia de Zeus e da Torre, são individuais e pessoais. Não há ninguém que possa fazer por ela. São parte da sua própria jornada heroica, a qual agrega elementos de apoio ao longo do caminho, que representam forças de resgate inconscientes. Aqui, se pensarmos do ponto de vista do Ego, Psique está solitária. Mas, se pensarmos de um ponto de vista da alma, estas forças compõem uma ligação com o arquetípico e o coletivo que retiram Psiquê da solidão, propiciando uma grande transformação nela própria.

A solidão de Eros vem do segredo que mantém sobre o seu amor com Psique. Não é compartilhado nem com a própria amada, pois ele não pode se revelar. Quando se separam, Eros sofre e fica incapaz de realizar sua função divina. Tudo isso decorre do fato de que a sua mãe, Vênus, vingativa, não pode saber da traição que Eros coloca às expectativas dela. Este momento de saída do materno, em que Eros espera Psiquê para posteriormente assumir o casamento divino, é ritualístico e, por isso mesmo, também carrega algo de uma solidão profunda e mortal.

Hillman (1984/1969, p. 90) afirmou:

[...] as provações de Psique e de Eros são iniciáticas; simbolizam as provações psicológicas e eróticas nas quais somos lançados. Tudo isto nos dá uma visão totalmente diferente, não só da transferência e do sofrimento analítico, como também da base sobre a qual grassa a neurose em nossa época. A neurose se torna iniciação, a análise o ritual, e nosso processo de desenvolvimento em psique e em eros, que conduz à união de ambos, torna-se o mistério.

Poder-se então imaginar, metaforicamente, a solidão como um elemento essencial da provação iniciática da busca pela união de Psique e Eros?

Por que pensar na solidão nesta perspectiva? Em primeiro lugar, porque para que a solidão exista, ela precisa ser nomeada. Não existe uma pessoa solitária se ela não se reconhecer como tal. Segundo Sonderby (2013, p. 8), o que há de concordância entre as pesquisas em psicologia, de forma geral, é que a solidão é descrita como uma experiência subjetiva – vivenciada, sentida e descrita de maneira particular –, desagradável e dolorosa, relacionada a dificuldades nas relações sociais. Ainda que existam critérios objetivos de mensuração (escalas), estas pressupõem que a pessoa identifique elementos de solidão em sua própria vida.

Se a solidão precisa ser reconhecida por quem a vivencia, então o conceito apresentado aqui anteriormente de Robert Hobson (2006/1974) – que afirma que a solidão é aquele sentimento doloroso que diz respeito à inabilidade para satisfazer a necessidade urgente de relação – é válido neste caso. Diria, ainda, de uma relação íntima, e não de qualquer tipo de relação. Não seria isto a busca de Psique por Eros? Uma busca também pela criatividade psíquica e pelo engendramento da alma?

Não seria a solidão o elemento que proporciona a consciência da dor da separação (ou da falta)? A percepção de que a cisão entre a psique e o amor é um sinônimo de dor e de uma necessidade urgente não atendida?

Neste sentido, a solidão como elemento essencial da provação iniciática levaria a uma nova consciência diante da dor: a do reconhecimento de uma necessidade da psique. Seria esta necessidade Eros? O amor que precisa se humanizar para unir profundamente?

Como elemento essencial da provação iniciática, a solidão é retirada de um significado patológico, da forma como o modelo médico a entende. Se pensada de um ponto de vista da saúde, como as pesquisas cognitivas o fazem, a solidão é algo definitivamente prejudicial (lembre-se que ela potencializa os riscos para ataque cardíaco, pressão alta, problemas de sono, etc). Mas se for olhada do ponto de vista da alma, como proposto por Hillman (2010/1975) e tal como os mitos permitem, ela é um movimento profundamente necessário, autêntico, capaz de transformar acontecimentos em experiências, que tem uma relação particular com a morte e, ainda, que permite a possibilidade imaginativa e reflexiva que entende todas as realidades como primariamente simbólicas ou metafóricas. Estas são as características primordiais que Hillman (2010/1975) se utiliza para se referir ao que a alma representa e à sua importância para a vida criativa.

A solidão como provação iniciática não se encontra nem dentro da ideia de *solitude* e nem da solidão negativa. Ela está em um lugar intermediário, que caminha para conferir o sagrado à psique e, ao mesmo tempo, para humanizar o amor, dentro do que Jung chamaria de individuação e, Hillman, de processo de cultivo da alma.

Seus elementos ritualísticos, tais como a dor, a morte e o mistério, fazem parte desta perspectiva e conferem meios e legitimidade para a alquimia da solidão. A dor, por exemplo, é experimentada e sentida na carne. O toque do outro ou não existe, ou não esquentou ou, ainda, queima. É a dor da separação vivenciada por Eros e Psiquê.

A morte: o seu chamado aparece como a necessidade urgente da mudança, do reconhecimento das fraquezas e das inabilidades. Há uma descida ao Hades para que aconteça a passagem para uma nova consciência e uma nova vivência a ser experimentada no mundo (pois Eros é também imanência).

O mistério: conselhos sobre o que fazer para conhecer alguém, quando se está solitário, não funcionam. É difícil localizar onde está a chave que fecha a porta da solidão e abre a dos relacionamentos significativos. Ou ainda, é difícil compreender o que se passa quando nos sentimos rodeados por pessoas queridas e significativas e, mesmo assim, o sentimento agudo da solidão, como aquela fina dor de cabeça que nos acompanha por dias, permanece. Voltando para o mito, Neumann (1971) analisa a iniciação de Eros e Psiquê nos princípios masculinos e femininos – ele ressalta que isso independe do fato de os iniciados serem homens ou mulheres - e aponta para as diferenças entre os mistérios de cada processo:

Enquanto os mistérios masculinos partem da prioridade do espírito e da realidade do mundo fenomênico e da matéria como são formados por ele, os mistérios femininos partem da prioridade do “mundo fenomenal da matéria”, da qual só pode “nascer” o espiritual. Neste sentido, os mistérios patriarcais são superiores, divinos, e os matriarcais inferiores, ctônicos; nuns predomina a numinosidade conceptiva; nos outros, a numinosidade criativa do que fica visível no primeiro plano. Ambos se complementam mutuamente, e só quando juntos permitem uma compreensão da verdade total dos mistérios (NEUMANN, 1971, P. 116).

O segredo: algo de muito íntimo na solidão não é compartilhado. Ou melhor, talvez não possa ser compartilhado. O segredo dá continência para o que não pode ser revelado – ainda? Eros guarda seus segredos: não se revela à Psiquê e não revela Psiquê em seu mundo. Psiquê não pode contar sobre a verdade do que vive para as irmãs e nem contar seus planos para Eros. Ambos precisam gestar seus segredos para que possam ser apresentados na realidade externa no momento certo, no tempo *Kairós*.

Como provação iniciática, a solidão oferece uma possibilidade de redenção, ainda que não ofereça garantias dessa transformação. Mas de que maneira pode-se pensar a perspectiva da redenção que a solidão carrega neste momento histórico atual?

Seguindo novamente o método arquetípico, pode-se imaginar. Vive-se em um tempo de riscos e oportunidades, pluralidade e individualização, de massificação e hibridismo, como foi visto no capítulo anterior. De ambivalências. Alterna-se o que está na luz e na sombra com uma velocidade muito rápida. Movimentos de abertura social perdem a vez instantaneamente a processos reacionários, como foi visto, por exemplo, nas eleições brasileiras, em 2014. Ou ainda, nas guerras contra o terrorismo em diversos países.

Os pontos de certeza e verdade coletivas se relativizaram. O copo está completo até a metade. Há quem diga que ele está “meio cheio” e há quem diga que está “metade vazio”. Oportunidades? Ou riscos? Crise com certeza. O percurso do herói não é mais linear. É, sem dúvida, mais plural, repleto de contingências e ambivalências. E por isso é que um mito que fale da jornada heroica de uma forma mais complexa se apresenta como mais adequado.

A democracia apresenta oportunidades: leis aprovando o casamento homossexual, a adoção de crianças por famílias fora dos formatos tradicionais, a punição de ações racistas, por exemplo. Por outro lado, isso não significa necessariamente uma aceitação psicológica verdadeira com relação à diversidade. Existem também os riscos, como lembram os sociólogos (GIDDENS, 2002; BAUMAN, 1999). Ao mesmo tempo em que crescem as aberturas, surgem novas e, muitas vezes violentas, reações contra elas. Convive-se mais com a pluralidade em um mesmo espaço e tempo, mas como se relaciona intimamente com ela? A qual tipo de tolerância – descritas por Bauman, no capítulo anterior – está-se referindo em cada situação colocada pela vida?

Nesses tempos de globalização, em que a busca pelos relacionamentos significativos se tornou o mito central da vida psicológica, foi aprendido a tolerar – pelo menos parcialmente, como nas leis e nos discursos politicamente corretos – a diversidade, mas não se sabe como relacionar-se com ela intimamente. Formam-se aí as imagens das pessoas perdidas e solitárias na multidão.

O historiador Norbert Elias (2001, p. 42), afirma que:

Muitas vezes, as pessoas hoje se veem como indivíduos isolados, totalmente independentes dos outros. Perseguir os próprios interesses – vistos isoladamente – parece então a coisa mais certa e sensata a fazer. Nesse caso, a tarefa mais importante da vida parece ser a busca de sentido apenas para si mesmo, independente das outras pessoas. Não é de surpreender que as pessoas que procuram essa espécie de sentido achem absurdas suas vidas. Raramente, e com dificuldade, as pessoas podem ver a si mesmas, em sua dependência dos outros – uma dependência que pode ser mútua –, como elos limitados na cadeia das gerações, como quem carrega uma tocha numa corrida de revezamento, e que por fim a passará ao seguinte.

A falta da percepção de si mesmas como elos limitados nas cadeias de gerações – efeito da fragmentação e da pluralidade, que representa a não-consciência e não-integração do arquétipo fraternal – que exagera no subjetivismo tem a sua representação exatamente na psique sem o eros que faz a conexão com as outras almas. A busca de sentido apenas para si mesmos torna-se a racionalização da psique sem o envolvimento necessário com os outros. Perde-se a intimidade, que é fruto exatamente da combinação da psique com eros e acaba-se por perseguir interesses individuais que muitas vezes são colocados em altares – o consumo, a ostentação, a juventude física eterna, o trabalho desmedido, as drogas, a tecnologia – os quais não suprem as necessidades psíquicas mais íntimas e nem se prestam a favor da alteridade. Eles estimulam uma competitividade e alimentam uma compulsão que tenta preencher um vazio que se torna cada vez maior e, que reforça o sentimento de solidão. O dia-a-dia perde, com isso, a relação com o sagrado da vida, e se torna repetição e compulsão. Eros e Psiquê estão divorciados na vida cotidiana.

A diversidade e a pluralidade na vida pós-moderna nem sempre são vivenciadas como envolvimento autêntico. Perde-se, com isso, a imensa possibilidade de encarar a diversidade de uma maneira politeísta, conferindo-lhe uma dimensão de valor, sagrada, e que resgata o sentimento de conexão e pertencimento a uma história maior. A abertura social para a diversidade dá a chance de conhecer e respeitar a diferença e a estranheza do outro e, de se aproximar e se deixar ser visto. Mas é preciso se apropriar desta chance, pois esta seria uma atitude verdadeiramente politeísta, e que abre precedentes para a alteridade, a solidariedade e a espiritualidade.

A percepção e a consciência da solidão podem ser uma possibilidade do fazer alma. Tanto no seu aspecto individual, de reflexões produzidas através de *insights* e da análise, quanto no seu aspecto coletivo, relacionado a um olhar para a ligação que existe entre os indivíduos. Aqui estaria uma forma de redenção e de criatividade da solidão – e, por que não, de acolhimento? Se a experiência da solidão apontar para algo, ela tem uma potencialidade positiva. Dentro desta perspectiva e neste momento histórico, talvez, ela aponte para os focos de intolerância, de exclusão, para a atomização, para a liquidez e superficialidade de algumas formas de relação.

O mito de Eros e Psiquê, através desta perspectiva de provação iniciática, ajuda-nos a retirar a solidão das polaridades negativa e positiva. Passamos a enxergá-la entre muitos processos e podemos imaginá-la de várias formas e com diferentes valores.

Podemos vê-la na separação que fazemos entre a Psique e o Amor, entre o humano e o divino, entre o carnal e o espiritual, entre o feminino e o masculino, entre o individual e o coletivo. Quando partimos do ponto de que não existe um sem o outro, que ambos são constituintes e não se encerram em si mesmos isoladamente, podemos pensar na solidão de uma maneira mais profunda.

É uma perspectiva unilateral que faz a distinção entre solidão positiva e negativa. Porém, a perspectiva da alma – a qual não está dada, mas é feita – é que deslocará a solidão para sentidos particulares construídos e elaborados com cuidado para cada contexto vivido, através da união da psique com o amor. Dessa forma, o desafio não está no combate à solidão, pois ela pode ser uma oportunidade para a transformação, até mesmo social/cultural. A solidão como elemento essencial da provação iniciática da psique e do amor pode levar a uma maior espiritualidade, humanização e a um maior **envolvimento erótico e psíquico nos relacionamentos com o mundo e com as outras pessoas**.

Os relacionamentos são o vale de fazer alma. Eles representam uma jornada com provações iniciáticas que, alquimicamente, visam à operação chamada *coniunctio*. Um dos elementos essenciais para a alquimia dos relacionamentos e para a *coniunctio* é a solidão. A *coniunctio* representa a metáfora para o casamento sagrado em qualquer relação, sem precisar definir o outro “de fora” e o outro “de dentro”. Produz intimidade entre opostos psicológicos, tais como *anima* e *animus*, consciente e inconsciente. E o mito que melhor ilustra essas ideias é o do casamento sagrado de Eros e Psiquê.

5.2 SOLIDÃO E NARCISO

O mito de Narciso, em Ovídio, traduzido por Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho (2010, p. 101), possibilita uma importante reflexão sobre o desenvolvimento da psique.

*O Cefísio contava, então, dezesseis anos,
podendo ser tomado por menino ou jovem.
Muitos moços e muitas moças desejavam-no;
mas, tão dura soberba havia em ternas formas,*

nenhum rapaz, nenhuma moça lhe tocou. (p. 101)

Narciso é filho da ninfa Liríope, que foi violada por Cefiso. Como sua criança era de uma beleza extrema e, preocupada com as consequências que o filho poderia ter por ser tão belo, a mãe consulta Tirésias, o vidente, e pergunta se Narciso chegará até a senectude. No que ele responde: “*Se não se conhecer*” (p. 101).

Narciso encanta com sua beleza e faz apaixonarem-se por ele ninfas, jovens e Eco. Como Ovídio afirma, sua soberba lhe manteve intocado por outros. Soberba, segundo o dicionário Michaelis *online*, tem cinco significados: “1. Altura de coisa que está superior a outra; elevação, estado sobranceiro. 2. Manifestação ridícula e arrogante de um orgulho às vezes ilegítimo. 3. Altivez, arrogância, sobrançaria. 4. Orgulho, presunção. 5. (*Teologia*) Um dos sete vícios capitais.”

Portanto, Narciso encontrava-se em uma postura orgulhosa e rejeitadora. Uma de suas rejeições foi vivenciada pela ninfa Eco, condenada por Hera a repetir o final das frases de outros.

*Sua natureza impede
que ela fale primeiro; mas a deixa apenas
acolher e ecoar as palavras que ouve. (p. 102)*

Eco apaixona-se por Narciso e, depois de desdenhada por ele, sofre e isola-se. Vive em solidão:

*No entanto, arde o amor e cresce com a dor;
a insônia lhe consome o corpo miserável,
a magreza lhe enruga a pele e no ar se esvai
o suco corporal. Restam só voz e ossos.
A voz vive; viraram pedra os ossos, dizem.
Assim, se esconde em selva e em monte nunca é vista.
Todos ouvem-na; é som o que nela vive. (p. 102)*

As atitudes de soberba de Narciso irritam aos que estão em volta:

Logo, um dos desprezados, ergue as mãos ao céu:

“Que ele ame e quiçá não possua o amado!”

Disse. Assentiu à justa súplica Ramnúsia. (p. 102)

Dessa forma, a rogativa se cumpre. Narciso foi atraído a uma amena fonte de águas límpidas e:

Enquanto anseia a sede aplacar, outra nasce.

*Enquanto bebe, preso à bela imagem vista,
ama objeto incorpóreo, sombra em vez de corpo.*

*Se embevece de si, e no êxtase pasma-se,
como um signo marmóreo, uma estátua de Paros.*

*Contempla, à beira, os seus olhos, estrelas gêmeas,
a cabeleira digna de Apolo e de Baco,*

*a face impúbere, o pescoço ebúrneo, a grácil
boca e o rubor à nívea candura mesclado;*

e admira tudo aquilo que o torna admirável.

*Sem o saber, deseja a si mesmo e se louva,
cortejando, corteja-se; incendeia e arde. (p. 103)*

Narciso não reconhece a própria imagem.

*Não sabe o que está vendo; mas ao ver se abrasa,
e o que ilude os seus olhos mais o incita ao erro.*

Por que, em vão, simulacro fugaz buscas, crédulo?

O que amas não há; se te afastas, desfaz-se.

Isto que vês reflexo é sombra, tua imagem;

nada tem de si; vem contigo e se estás fica;

se partes, caso o possa, partia contigo.

*Nem os frutos de Ceres, nem o sono, podem
demovê-lo; mas, ele, imerso em relva opaca,*

*contempla a falsa forma sem faltar os olhos,
e por seus olhos fina-se. (p. 104)*

Sofre porque aquele que está amando, um par em beleza e idade, o reflexo, parece lhe responder, mas não vai até ele. Até que toma consciência:

*Esse sou eu! Sinto; não me ilude a imagem dúbia.
Ardo de amor por mim, faço o fogo que sofro.
Que faço? Rogo ou sou rogado? A quem rogar?
Quero o que está em mim; posse que me faz pobre.
Oh! Se eu pudesse separar-me de meu corpo!
Desejo insólito: querer longe o que amamos!
Já a dor me tira a força, resta-me de vida
pouco tempo e na minha mocidade expiro.
A morte não me pesa, alivia-me as dores.
Este que amo queria que vivesse muito.
Agora, os dois concordes, morreremos juntos”. (p. 105)*

Chora sobre a água, a qual se torna turva e faz desaparecer a imagem. Lamenta-se e golpeia seu peito. Sente muita dor. Nesse momento, Eco reaparece e ressoa seus lamentos e o seu adeus. Porém:

*Mesmo depois de entrar na morada infernal,
ele se olha no Estige. (p. 106)*

Na relva, local de onde partiu, não havia seu corpo, mas:
Uma flor, cróceo broto entre pétalas brancas. (p. 106)

O mito de Narciso permite várias perspectivas amplificadoras e de aprofundamento. Três grandes psicólogos – Freud, Jung e Kohut – utilizaram-se deste e de outros mitos para aprofundar e ampliar ideias sobre a psique humana e o seu desenvolvimento. Pode-se pensar no mito como a expressão de um complexo que tem um papel crucial e estruturante no desenvolvimento da consciência ou do eu.

Este olhar recebe a contribuição do pensamento de Heinz Kohut. “Ele compreende o narcisismo como parte normal da vida, presente desde o nascimento até a morte, que não deve ser abandonada em proveito do amor objetal” (SIEGEL, 2005, p.

167). “Sugere que o narcisismo não é prejudicial e nem patológico” (p. 102). De forma resumida, Siegel explica como Kohut postula o desenvolvimento do narcisismo (p. 103):

A experiência narcísica inicia-se com o estado de plenitude [*bliss*] do bebê, que é necessariamente perturbado pelo esperado fracasso dos cuidados maternos. O bebê tenta restaurar esse estado abençoado que foi rompido, criando dois novos sistemas de perfeição narcísica. Um sistema tenta criar um self perfeito, um estágio de desenvolvimento em que tudo o que é bom, agradável e perfeito é experienciado como pertencendo ao interior, e tudo o que é mau como pertencendo ao exterior. (...) Kohut chama isso de configuração do “self narcísico”. O segundo sistema tenta restaurar o estado abençoado perdido impregnando um “outro” de fora com o poder e a perfeição absolutos. O apego ao “outro” perfeito restaura o sentido de completude e plenitude da criança. Kohut chama essa configuração narcísica de “ímago parental idealizada”. Essas duas formas de narcisismo, a ímago parental idealizada e o self narcísico, evoluem a partir do narcisismo primário fraturado. Cada um desses sistemas segue a sua própria linha de desenvolvimento.

O self a que Kohut se refere é uma espécie de “senso de ser”, um centro dentro da mente que compreende uma representação de um “eu”, de uma unidade, mesmo que incoerente. É diferente do self descrito pela psicologia analítica, que o entende como a personalidade total do indivíduo, que inclui tanto o consciente como o inconsciente. O self de Kohut se desenvolve a partir das experiências com self-objetos (a mãe, por exemplo, que cumpre funções que o bebê não consegue realizar, através de uma capacidade empática e acolhedora), que mais tarde vão sendo internalizados e se tornam estruturas psíquicas.

Os dois sistemas de perfeição narcísicos criados pela psique do bebê para enfrentar o fracasso dos cuidados maternos - o self narcísico e a ímago parental idealizada -, citados acima, contribuem para a formação das nossas ambições e dos nossos ideais de eu, respectivamente. É por este motivo que Kohut entende o narcisismo como parte do desenvolvimento normal da personalidade. Os distúrbios ocorrem quando há falhas muito significativas (como um self-objeto incapaz de acolher verdadeiramente e de estabelecer capacidade empática) ou traumas no desenvolvimento, que não permitem ao indivíduo superar as ambições arcaicas baseadas em necessidades narcísicas e desenvolver uma autoestima adequada.

Os abalos narcísicos do começo da vida serão responsáveis pela falta de coesão do eu e darão margem à formação de catexias que manterão partes do sujeito em uma economia narcísica imprópria, comprometendo sua funcionalidade no mundo. Vale ressaltar que a subjetividade do sujeito, assim como seu contato com o próprio corpo, são constituídos em seu desenvolvimento narcísico. Logo, a função narcísica é estruturante, e por meio dela, a psique se forma. (FERNANDES, 2013, p. 24)

Junio Brandão (1987), ao comentar as ideias de Jung, Frazer, Stein e Byington sobre o narcisismo, indica que Narciso ama o próprio reflexo. A reflexão é um dos principais instintos humanos, como propôs Jung, e representa o “voltar-se para si-mesmo”. É necessária para a sobrevivência e para o desenvolvimento psíquico. Porém, um instinto torna-se patológico quando há dominância sobre todos os outros, o que é o caso da reflexão em Narciso. Há, inclusive, um risco da ocorrência de um suicídio, como o anoréxico, motivado pela desilusão, pois “a imagem querida e amada, que surge no reflexo, não possui equivalência no mundo real e objetivo” (BRANDÃO, 1987, p. 184). Nesta ideia, assim como na de Kohut, o narcisismo é entendido como parte do processo de desenvolvimento humano, mas que pode atingir uma forma patológica. Isto dependerá da dimensão do abalo narcísico e do trauma sofridos, assim como da forma com a qual o indivíduo irá se relacionar com seus conteúdos e com o mundo *a posteriori*.

De uma outra maneira, Letícia Capriotti (2005) propõe um interessante olhar para o mito. Ela sugere a existência de dois distintos Narcisos. O primeiro é aquele envolto em soberba, duro e impenetrável pelos outros, com falta de empatia e orgulhoso. Está fixado em si-mesmo e não se (re)conhece quando diante do espelho. Ao contrário do que se costuma afirmar no senso comum, ela defende que o que ele vive não é um excesso de amor próprio, mas a falta deste amor. E, ainda, lembra que uma autoestima adequada é diferente de narcisismo, pois este é uma defesa. *O que amas não há; se te afastas, desfaz-se* (CARVALHO, 2010, p. 104). Narciso seria, aqui, o representante de uma forma de consciência psíquica ainda carente de Eros? Não se parece Narciso com a bela Psiquê no rochedo, ingênua, admirada mas intocada? E portanto solitária?

O segundo Narciso representado no mito, para Capriotti (2005), transforma-se a partir da tomada de consciência e se torna uma flor, “flexível, belo e enraizado”

(MOORE, 1993, P. 68). Ela lembra que o próprio mito está inserido no capítulo intitulado “Metamorfoses”, de Ovídio, o que alude à essa possibilidade alquímica transformadora como legítima. Para que Narciso aprenda a se amar, Capriotti, metaforicamente, afirma que o espelho precisa virar uma janela, o que acontece no momento em que sua lágrima cai sobre o reflexo e turva a água.

Entretanto, Ovídio deixa uma dúvida sobre a efetividade dessa transformação, tal é a profundidade e a delicadeza da natureza das feridas narcísicas. Narciso,

*Mesmo depois de entrar na morada infernal,
ele se olha no Estige. (p. 106)*

Diante da ameaça do eu, vivida por Narciso quando ele se descobre no reflexo, há uma vertiginosa sensação de desespero e abandono, a qual se assemelha ao que Fernandes (2013) chama de abalos narcísicos, os quais representam tanto a possibilidade da transformação, dando lugar à criatividade e à abertura ao contato com os conteúdos inconscientes (função transcendente, a qual pode ser desempenhada pelo processo analítico), quanto a possibilidade do surgimento de defesas exageradas, tais como a fúria narcísica, que “(...)sobrepõe qualquer controle do ego. Ela é soberana e impulsiva e caracteriza-se por seu poder de destruição do objeto que desestabilizou o já frágil narcisismo do sujeito que foi atingido em sua ferida narcísica” (FERNANDES, 2013, p. 26). Em um adulto, por exemplo, os abalos narcísicos podem ocorrer através de ataques de fúria e de violência, com expressões tanto direcionadas aos que estão em volta, quanto para a própria pessoa. São experiências que remetem o indivíduo às vivências infantis de uma maternagem falha e de desamparo, que ameaçam a integridade do eu.

Sobre a solidão de Eco, pode-se obter a contribuição das ideias de Hobson (2006/1974) apresentadas no primeiro capítulo. Ele afirmou que a solidão é uma palavra apropriada para a “gramática” da relação e, que a sua linguagem é silenciosa e corporal. Descreveu dois tipos de solidão: “*no-being*” (não-ser) e “*cut-offness*” (rompimento). A solidão de Eco pode estar relacionada ao primeiro tipo, o qual diz respeito ao indescritível, ao impossível. É um isolamento congelante, um silêncio vazio, um ser “nada”, nem morto e nem vivo e é representada pela ansiedade desintegrativa. “*There are no images that I can call ‘me’, ‘mine’, or ‘my own’*” (Hobson, 2006/1974, p. 76). Esse tipo de solidão é vivenciado, por exemplo, nas patologias do tipo *borderline* em

que o indivíduo sequer consegue perceber alguma forma em si mesmo. A Eco apenas ressonante, no mito, é também uma personagem impossibilitada de ser.

Como afirma Wenth (1995, p. 8), sobre esta ninfa castigada, “além do fato de ‘ecoar’ uma fala vazia, um eco que não faz sentido, ecoa o seu vazio.” Ela vive a perda de sua essência e de sua alma. Quando rejeitada, definha e quase morre. Poderíamos pensar que Eco não se sustenta e não se nutre simbolicamente. Vive também um abalo narcísico, uma desintegração de si mesma. Neste caso, não é nem somente um medo advindo da sensação de desintegração do eu, mas é o próprio eu que se desintegra literalmente por ser muito frágil. Segundo Ovídio, “*Restam só voz e ossos. A voz vive; viraram pedra os ossos, dizem*” (CARVALHO, 2010, p. 102). Se Narciso foi imaginado como uma psique sem eros, seria Eco uma forma de consciência sem psique? Pois ela é incapaz de produzir reflexões autênticas. Que tipo de eros há em Eco?

Há muitos pontos em comum na literatura estudada sobre o narcisismo e sobre a solidão. Um dos principais está na visão de que ambos são constituintes do processo de formação do eu, representando aspectos necessários para o desenvolvimento psíquico e para a estruturação do eu - como na ideia de *aloneness* de Hobson (2006/1974). Também podem ser compreendidos em uma dimensão patológica, quando representam uma fixação em aspectos da experiência infantil.

Narciso representa um aspecto da psique inconsciente da sua relação com outros objetos significativos. Por um lado, isso lhe permite o desenvolvimento de seu senso de identidade e uma ligação com o puer positivo, mas por outro encontra um limite quando a vida lhe exige o movimento de olhar para fora, mais adiante. No momento desse limite é que pode-se perceber o elemento da solidão, o qual se torna consciente. Um dos momentos mais significativos do mito de Narciso é exatamente o da percepção do aspecto ambivalente da existência: somos únicos e semelhantes ao mesmo tempo. O despertar de Narciso, através do reflexo, abre as portas para a jornada de envolvimento da psique. Narciso está tão inconsciente de si mesmo, antes do reflexo, quanto psique estava até ser envolvida pelo vento que a levou a conhecer seu amor, eros. E são os medos, as paixões, os desapontamentos, e as emoções despertadas através do envolvimento com os objetos de amor que possibilitam o desenvolvimento psicológico. Novamente aqui a solidão é a pitada de tempero que desperta o desejo de envolvimento, permite o desenvolvimento do psiquismo e traz a consciência da singularidade. Seria o sal da lágrima de Narciso?

5.3 SOLIDÃO, INTROVERSÃO, NARCISISMO, DIONISO E *COMMUNITAS*

Um certo tipo de relação foi estabelecido por Jung entre o tipo introvertido e sua tendência ao isolamento e à solidão. No ano de 1921 foi publicado pela primeira vez o livro “Tipos Psicológicos”. Como afirmam os editores no prefácio da oitava edição, em 1960, “o escrito é um marco na obra de Jung e de interesse histórico”, pois é possível acompanhar, através dele, o nascimento e o desenvolvimento das ideias do autor. No prefácio à sétima edição e no prólogo, Jung argumenta que as críticas “muitas vezes cometem o erro de supor que os tipos sejam, por assim dizer, livremente inventados e impostos, de certa forma, ao material experimental”, mas que, contra essa suposição, sua tipologia “é o resultado da experiência prática de muitos anos¹⁴, uma experiência aliás completamente inacessível ao psicólogo acadêmico”.

Nesta obra, o problema dos tipos psicológicos é analisado em diversos campos, atestando a amplitude da pesquisa e da apropriação das ideias contidas na experiência de Jung: na história do pensamento típico e medieval, no conhecimento das pessoas, nos escritos de Nietzsche, na arte poética, na psicopatologia, nas atitudes típicas na estética, na filosofia moderna e na biografia. Ainda que toda a construção teórica de Jung implique em uma crítica às noções que normatizam ou classificam a psique ou o comportamento humano¹⁵, ele defende que a “a compreensão dos tipos psicológicos abre um caminho para melhor entendimento da psicologia humana em geral” (JUNG, OC 6, 2012, p. 521, § 960).

É com um olhar preocupado com a complexidade humana, por um lado, e com a necessidade de uma forma de percepção crítica que colabore com o pesquisador em psicologia, por outro, que Jung conceituou dois tipos gerais de atitudes do sujeito em relação ao objeto, chamadas de introversão e extroversão, as quais se combinam com outros quatro tipos funcionais, a saber: pensamento, intuição, sentimento e sensação.

Para apreender a profundidade desses conceitos, é preciso ter em mente que um indivíduo não pode ser compreendido dentro de uma única categoria; pelo contrário, a psique se caracteriza por uma multiplicidade de expressões, as quais devem ser

¹⁴ Jung afirma no prólogo, de 1920, que “este livro é fruto de quase vinte anos de trabalho no campo da psicologia prática”.

¹⁵ “A psique individual não se explica por nenhuma classificação” (JUNG, 2012, OC 6, p. 521, § 960).

analisadas sempre em termos de relações com tendências e qualidades menos desenvolvidas, luz e sombra, consciência e inconsciência. A introversão, por exemplo, por mais que se apresente como a atitude preponderante em uma determinada pessoa, não se manifestará exclusivamente em todas as situações e momentos da vida, mas cederá mais ou menos espaço também para a aparição de atitudes extrovertidas. O tipo, como afirma Jung, “é um aspecto unilateral do desenvolvimento” (JUNG, 2012, OC 6, p. 522, § 963) que costuma desprezar o seu outro lado, até que surja uma necessidade para também desenvolver aquele que ficou negligenciado. A necessidade psicológica de adaptação, na relação entre sujeito e objeto, é o que direciona esses movimentos.

As outras quatro funções psíquicas básicas elencadas por Jung foram denominadas sensação, pensamento, sentimento e intuição. Resumidamente, ele afirma que:

Sob o conceito de sensação pretendo abranger todas as percepções através dos órgãos sensoriais; o pensamento é a função do conhecimento intelectual e da formação lógica de conclusões; por sentimento entendo uma função que avalia as coisas subjetivamente e por intuição entendo a percepção por vias inconscientes ou a percepção de conteúdos inconscientes. (JUNG, 2012, OC 6, p. 523, §. 963)

Não é um objetivo desta pesquisa analisar todos os tipos e as suas relações, por mais interessante e rica que tal análise possa ser, mas, principalmente, pensar sobre a relação da solidão com a introversão.

Na descrição geral dos tipos, Jung explica que as atitudes introvertidas e extrovertidas se distinguem por seu comportamento peculiar em relação ao objeto:

O introvertido se comporta abstrativamente; está basicamente sempre ocupado em retirar a libido do objeto como a prevenir-se contra um superpoder do objeto. O extrovertido, ao contrário, comporta-se de modo positivo diante do objeto. Afirma a importância dele na medida em que orienta constantemente a sua atitude subjetiva pelo objeto e a ele se reporta. No fundo, o objeto nunca tem valor suficiente para ele e, por isso, é necessário aumentar a sua importância” (JUNG, 2012, OC 6, p. 344, § 622).

No primeiro caso (introversão), os julgamentos, percepções e ações são motivados, com uma certa conformidade, por fatores internos, ou seja, do sujeito e não do objeto. A orientação do introvertido se baseia nas suas impressões subjetivas e muito

pouco no objeto ou no dado objetivo. É a impressão interna constelada no sujeito que apoia a sua motivação, diferentemente do tipo extrovertido, que tem o apoio naquilo que provém do objeto.

Jung (2012, OC 6, p. 387, § 692) afirma que, não obstante, “não se deve esquecer – mas a concepção extrovertida esquece muito facilmente – que toda percepção e conhecimento não são determinados apenas objetiva, mas também subjetivamente. O mundo não existe apenas em si mesmo, mas também é o que representa para mim”. Com isso, ele nos permite pensar que ambas atitudes (introvertida e extrovertida) carregam consigo certa dose de verdade, mas se tomadas pura ou unilateralmente, deixam de fora algo importante de toda relação. Podem abrir margem para preconceitos no sentido de atribuírem aos introvertidos uma atitude egocêntrica e egoísta e, aos extrovertidos, uma atitude falsa ou superficial. No fundo elas são pontos de partida de tomadas de perspectivas em relação ao mundo e, por si sós, sempre deixarão na sombra algum ponto que a percepção não consiga atingir. E, ainda que exista uma maior constância em retomar predominantemente a mesma referência, as relações e as necessidades, muitas vezes, colocam os sujeitos em outros pontos de vista nos quais podem iluminar algo de novo e, com isso, desenvolver algo também das funções inferiores.

Como a atitude introvertida se baseia numa condição presente, altamente real e absolutamente indispensável à adaptação psicológica, expressões como “filáutico”, “egocêntrico” etc, são importunas e inaceitáveis porque despertam o preconceito de que se trata sempre apenas do amado eu. Nada mais errôneo do que tal suposição (JUNG, 2012, OC 6, p. 388, § 694).

Nesta citação de Jung é possível imaginar que exista uma distinção entre introversão e narcisismo, sendo este último entendido dentro das elaborações anteriores neste trabalho, como o amor ao eu que está em um processo de desenvolvimento psicológico ou como o seu aspecto frágil e fixado em experiências infantis que feriram profundamente a autopercepção do eu. No narcisismo, o objeto se torna o próprio sujeito, ou, no máximo, algo que ecoa a fala do próprio sujeito. Já no caso da atitude introvertida comum, o objeto é visto e levado em consideração, mas seu aspecto objetivo ganha importância secundária diante da sua capacidade de despertar algo subjetivo no sujeito.

Uma aproximação entre o narcisismo e uma forma mais “neurótica” (§ 699) da introversão pode ser imaginada, entretanto, quando Jung (2012, OC 6, p. 391, § 697) fala sobre a possibilidade do introvertido tomar o seu aspecto subjetivo demasiadamente do ponto de vista do eu e não do si-mesmo. Isso significaria não conseguir perceber que as suas motivações, percepções e julgamentos não podem ser inteiramente compreendidos à luz da consciência, pois estão também em interação com conteúdos do inconsciente. A importância indevida dada ao eu, que neste caso acaba por assumir grandes aspirações do sujeito, tais como uma fantasia de poder e controle sobre o objeto e sobre as variáveis da relação, tem como consequência o surgimento, por compensação, de um fortalecimento do objeto que o torna insustentável com o passar do tempo, pois a sensação de pequenez e de fracasso do controle tomam conta da então frágil autopercepção do sujeito.

O objeto é uma grandeza de poder indiscutível enquanto o eu é algo limitado e frágil. Seria outra a situação, caso o si-mesmo se defrontasse com o objeto. [...] Esta modificação se faz notar da forma seguinte: apesar de esforços às vezes desesperados para garantir a supremacia do eu, o objeto e o dado objetivo exercem uma influência assaz poderosa e que se torna insuperável porque se apodera inconscientemente do indivíduo e se impõe irresistivelmente à consciência. [...] Devido à deficiente relação do eu com o objeto – querer dominar não é adaptação – surge no inconsciente uma relação compensatória com o objeto que se manifesta como vinculação incondicional e irreprimível ao objeto. Por mais que o eu procure assenhorar-se de todas as liberdades possíveis, e queira ser independente, superior e sem obrigações, torna-se escravo do dado objetivo. (§ 697)

Para Jung, quanto mais a consciência de preocupa com as fantasias de poder e de controle do objeto, mais o inconsciente cuida de destruir essas fantasias de superioridade da consciência. E as manifestações desse conflito são expressas pelas situações contraditórias que mostram um sujeito tentando escapar de certas armadilhas e ficando gradativamente preso à elas. Pode-se pensar, como nos exemplos dados no texto, nos casos em que busca-se uma liberdade espiritual e vê-se enroscado em uma vergonhosa dependência financeira; ou quando o medo da opinião pública limita a despreocupação do agir; ou ainda quando rígidas posições morais são atraídas por complicadas relações desaprovadas socialmente.

As consequências das tentativas de dominação do imenso objeto assustador, pelo introvertido nesse estado neurótico, constituem-se de defesas que visam tanto rebaixá-lo

quanto afastá-lo, a fim de que seja mantida a ilusão de superioridade. Mas as tentativas inúteis são vivenciadas com um enorme pesar e cansaço porque o objeto continua a inundar o sujeito com infinitas novas impressões, como se aquele fosse dotado até mesmo de poderes mágicos. O ideal, para o sujeito, então, torna-se “uma ilha solitária onde se move apenas o que permitimos que se mova” (JUNG, 2012, OC 6, p. 392, § 699).

É neste ponto que a construção deste capítulo da dissertação alinhava as ideias de introversão, narcisismo e solidão, até que mais adiante ele possa chegar à *communita* de Dioniso. Para isso, a citação de Jung descrita acima é de suma importância.

O ideal da ilha solitária onde se move apenas o que permitimos que se mova é uma imagem que pertence ao universo da solidão pesarosa e não da *solitude*. Pois, como ideal, traz sofrimento na medida em que a realidade insiste em mostrar a distância e os obstáculos que se colocam até se chegar a ele, questionando, inclusive, essa possibilidade de chegada.

Mas, sobretudo, pode-se pensar em solidão pesarosa porque a imagem contém uma relação de controle com os objetos – diga-se o mundo, outras pessoas, a vida – que não flui, que assusta, que é desconstruída, que incomoda e que promove um distanciamento (representado pela ilha). O medo de ser aniquilado pelos objetos é tão grande que a reação imediata é a fuga. A direção psicológica consciente rumo ao isolamento, mas no fundo a psique está ansiosa pelo encontro prazeroso com os objetos. E por isso, por esse desencontro, a solidão dói. Os objetos estão sempre em relação, mas de forma, aqui, conflituosa e distante. Até mesmo os dados objetivos da relação são deturpados pelo sujeito solitário em sofrimento, pois o olhar sedutor de um potencial amante, por exemplo, pode ser compreendido subjetivamente como ameaça ou provocação de mau gosto. Pode-se voltar à revisão bibliográfica desse trabalho que aponta, em várias pesquisas, que os solitários são pessoas que percebem o meio como hostil e que procuram medidas autoprotetoras que acabam por isolá-los ainda mais do restante. A relação com os objetos não permite o verdadeiro encontro de Eros e Psiquê, de envolvimento, ou da *coniunctio*. E, ao que parece, a dor da solidão acontece no momento dessa consciência, que é um momento similar ao vivenciado por Narciso quando percebe que aquele que está vendo no rio e pelo qual está apaixonado é ele mesmo e, que esse amor é uma ilusão. E que essa ilusão não significou um verdadeiro encontro com o outro (objeto). É a consciência de estar só e de não ter outra opção

possível, pelo menos naquele momento, assim como é a constatação clara de uma falta imperiosa.

Na *solitude* não há a sensação da falta. A *solitude* contém um sentimento de plenitude, diferente dessa solidão que está sendo descrita aqui. Permito-me imaginar que na *solitude* há um isolamento escolhido, consciente e integrado às intenções do si-mesmo, e que é fruto da reconciliação com os objetos. Esta forma de relação é conquistada pelo sujeito após uma enorme jornada que já uniu, diferenciou, redimensionou, fecundou e foi fecundada dialeticamente pelos objetos. E que conseguiu dar (ou perceber a existência já dada de) um nome, um tempo e um lugar para cada um deles (objetos).

Se o inconsciente é algo que nunca se realizará por completo, se a individuação é uma meta e não um local de chegada e, se a alma é um lugar da inferioridade, seria, contudo, incoerente pensar que a falta poderia ser inexistente na *solitude* ou em qualquer outro estado da condição humana. Talvez a falta, na *solitude*, possa ser entendida como o objeto que agora tem um nome, um espaço e tempo.

Para que esta consciência presente na *solitude* ocorra, é coerente pensar que a diferenciação e a posterior reconciliação com o coletivo, a realização das potencialidades de cada indivíduo e a constante relação com o inconsciente ou com as funções inferiores (menos desenvolvidas conscientemente) estejam ocorrendo enquanto processos da individuação e do fazer alma. Nesse sentido, este trabalho propõe também pensar o que há no outro pólo – que contém a falta, que é sombrio, ou que está inconsciente – que possa complementar as imagens presentes na solidão pesarosa para que ela possa ser pensada em um sentido de totalidade.

O texto de Jung sobre “O apolíneo e o dionisíaco”, também inserido na obra “Tipos psicológicos”, o livro “Dioniso no exílio” de Rafael López-Pedraza (2002) e dois textos de Mark Saban¹⁶ (2011a, 2011b) serviram de inspiração para tecer alguns pontos de reflexão sobre o que há na sombra da solidão pesarosa: a possibilidade da existência de algo dionisíaco.

¹⁶ SABAN, Mark. *Fleshing out the psyche: Jung, psychology and the body*. In.: JONES, Raya. *Body, mind and healing after Jung: a space of questions*. New York: Routledge, 2011a., p. 94-109.

SABAN, Mark. *Staging the self: performance, individuation and embodiment*. In.: JONES, Raya. *Body, mind and healing after Jung: a space of questions*. New York: Routledge, 2011b. P. 110-126.

O que mais interessa para este trabalho de dissertação, no texto de Jung citado acima, refere-se à elaboração sobre os caracteres psicológicos do conceito dionisíaco (e não diretamente os religiosos e nem estéticos, conforme a análise que ele faz de escritos de Nietzsche sobre o par de opostos apolíneo e dionisíaco na função da arte em “O nascimento da tragédia”). Algumas definições sobre esse conceito, que ele retira de Nietzsche e reconhece o valor presente neles são: “se trata de um deslocamento, de um fluir para cima e para fora, de uma *diástole*, como chamava Goethe, e um movimento que abarca o mundo todo” (JUNG, 2012, OC 6, p. 155, § 216). Mais adiante (§ 217) ele afirma: “é uma expansão dionisíaca, uma corrente de sentimento universal muito forte que surge irresistível e, qual vinho generoso, embriaga os sentidos”.

A tendência de Jung, segundo Saban (2011b, p. 117), é a de ver somente o aspecto sombrio da experiência dionisíaca que se refere a uma dissolução extasiada de todas as distinções humanas dentro do abismo da psique primordial. Porém, este contemporâneo analista junguiano inglês defende, inspirado pelo professor de história clássica e antiga Richard Seaford (2006), que a experiência autenticamente dionisíaca representa um modo de individualidade que pode ser comunitariamente engajado e promover uma forma de relação ao mesmo tempo emocionalmente autônoma e politicamente significativa. A experiência psicológica dionisíaca, para Saban (2011b) pode fornecer um senso de comunidade que contempla uma relação profunda e empática entre o indivíduo e a coletividade, sem que ocorra necessariamente a dissolução de um em outro, e levando a uma percepção e consideração da multiplicidade da psique e do “aqui-e-agora” das relações. Seria, pode-se pensar, um modo mais completo e menos unilateral de relação entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade.

Estas duas visões da experiência dionisíaca, que incluem tanto uma forma de participação mística (na tendência das interpretações de Jung) quanto uma forma de relação empática e ao mesmo tempo diferenciada entre indivíduo e comunidade (na proposta de Saban e Seaford), pode ser pensada a partir de um aspecto do deus Dioniso reconhecido unanimemente (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002; SABAN, 2011b; SEAFORD, 2006; BRANDÃO, 2011): sua natureza contraditória. É associado tanto à loucura quanto à transformação; à alegria e à tragédia; a um frenesi e a um sossego; é tido como ao mesmo tempo generoso, por ser doador de dons, e repulsivo, por devorar carne fresca, dentre outras características (LOPEZ-PEDRAZA, 2002). O vinho, um dos

elementos de Dioniso, também contém esse aspecto: ele é capaz de dissolver as barreiras da sociedade e aproximar os homens, assim como de embriagá-los e intoxicá-los a ponto de dissipar identidades e laços.

Seaford (2006) afirma que o capitalismo consumista atual desintegra a experiência plena do sentido de comunidade. “*In our large-scale societies the intense emotion that may be generated by a gathering of people into the same place can seem strangely insignificance and powerless, for significance and power always seem to be elsewhere*” (p. 26). O antropologista Victor Turne, apud Saban (2011b), apresenta uma definição de comunidade, a qual ele denomina *communitas*, que melhor explica a intenção do que está sendo dito sobre esse aspecto dionisíaco:

Turner and Turner (1978) emphasize that communitas means a spontaneous “relational quality of full unmediated communication”, but that this takes place “between definite and determinate identities”. It is not then an ecstatic relinquishing of self through immersion in the collective, but nor is it the maintenance of a separate “objective” ego stance (SABAN, 2011b, p. 117).

A ideia de *communitas* garante que seja cumprida a lei implícita da integridade, a qual é decorrente de relações entre totalidades. Saban (2011b) defende que ela é dionisíaca e que acontece, por exemplo, no relacionamento terapêutico, na medida em que os valores de honestidade pessoal, abertura, participação no aqui-e-agora, liberdade em relação às regras sociais e empatia estão presentes. Está relacionada a uma consciência psicológica clara de si e dos seus sentimentos e que, muitas vezes, conduz à geração de novas formas de ver e de ser.

I would suggest that communitas is that primordial mode of being-with-others in which our existence as embodied humans is most authentically experienced, and, moreover, that, as such, it is thoroughly consistent with Jung’s most radical idea of psych through which we experience profound engagement with the world and, in particular, with other fellow humans (SABAN, 2011b, p. 118).

Esta experiência de *communitas* é o que parece carecer no indivíduo que tem como ideal “uma ilha solitária onde se move apenas o que permitimos que se mova” (JUNG, 2012, p. 392, § 699). Parafraseando o título do livro de López-Pedraza (2002),

Dioniso, neste caso, é exilado, banido da experiência, e se torna uma ameaça absolutamente descontrolada por ter sido reprimido.

A integração de Dioniso, como apontam López-Pedraza (2002) e Saban (2011b), implicam em um reconhecimento do seu potencial transformador que está na sombra; de uma aventura no desconhecido ou sem fronteiras; de uma abertura para a riqueza que existe na ambiguidade; e de um envolvimento autêntico no aqui-e-agora das emoções e do corpo. Seria preciso, para isso, repensar as relações para além dos indivíduos e levá-las também para o campo da cultura da sociedade ocidental, a qual contribui cada vez mais para o sentimento pesaroso de solidão.

6. O FILME E A METODOLOGIA

“Não são as imagens que fazem um filme, mas a alma das imagens”, escreve Abel Gance e Epstein lhe responde: “O cinema é o mais poderoso veículo da poesia, o mais real veículo do irreal, do ‘sobre-real’, como diria Apollinaire” (MARTIN, 1963, p 16).

Ao fazer a escolha de analisar aspectos da solidão em um filme contemporâneo, ao invés de realizar entrevistas empíricas ou pesquisa de campo, tinha em mente a intenção de abarcar algo da solidão que estivesse presente no mundo através da arte. Hillman (1988, p. 23) defende que:

Para estudar a natureza humana em seu nível mais básico, é necessário voltar-se para a cultura (mitologia, religião, arte, arquitetura, o épico, o drama, o ritual) onde os padrões arquetípicos são retratados.

O arquetípico, para ele, é fenomenológico e se apresenta através das imagens, as quais “são o meio através do qual toda a experiência se torna possível. As imagens têm uma qualidade autônoma, independente, e indicam complexidade: em toda imagem há uma múltipla relação de significados, de disposições, de proposições presentes simultaneamente” (HILLMAN, 1988/1983, p. 11). Manifestam-se por meio dos sonhos, das fantasias, da poética, dos mitos e de toda produção humana, e estão relacionadas tanto à cultura quanto às subjetividades. Elas são, segundo Hillman, o ponto de partida para a compreensão de qualquer aspecto humano e representam, por sua capacidade criativa, a “base poética da mente”. Dessa forma, ele privilegia a imaginação como método de estudo da psique e da relação desta com a cultura. O cinema se apresentou como um objeto de estudo muito interessante porque apresenta imagens.

6.1 A RELAÇÃO ENTRE AS IMAGENS PSÍQUICAS E AS IMAGENS FÍLMICAS

As imagens, segundo Hillman (1988/1983) e Jung (2012, OC 6), constituem a realidade psíquica. Os sonhos, por exemplo, são representantes dessa ideia: espontâneos, criativos, autônomos e simbólicos. As imagens são a matéria-prima da psique e estão presentes em cada fantasia, percepção e ideia que são formadas. Elas necessitam de relacionamento: comovem, despertam, mobilizam e, com isso, ganham novas dimensões mais ou menos conscientes capazes de transformá-las, refiná-las e de construir narrativas, tais como as mitologias.

Em relação ao cinema, Martin (1963, p. 17) afirma que “a imagem constitui o material básico da linguagem cinematográfica” e que uma definição elementar do cinema poderia ser “a arte das imagens em movimento”.

Logicamente, as imagens do cinema não correspondem diretamente às imagens psíquicas pois as imagens cinematográficas passam por uma série de processos deliberados que dizem respeito à produção, sendo imaginadas, calculadas e produzidas. Existem, por exemplo, diversos modelos de câmera que fazem a sobreposição de planos e enquadramentos, há uma montagem final das cenas, trabalho de fotografia, escolha e pesquisa sobre figurino e maquiagem, utilização do som para denotar condições psicológicas dos personagens, etc. Essas composições podem ser bem explicadas por Martin (1963), que aponta seis características essenciais da imagem fílmica:

- 1) A imagem tem um caráter realista, ou seja, ela reproduz com perfeita exatidão, através da câmera e dos efeitos físicos de raios luminosos (hoje em dia falar-se-ia também com o auxílio da tecnologia computacional) um fragmento de realidade, o qual tem o efeito de produzir no espectador fenômenos de crença e de adesão.
- 2) Ela está sempre “no presente” e percebida enquanto tal. É o julgamento do espectador que desloca a percepção para o passado ou futuro.
- 3) “Constitui uma ‘realidade artística’, isto é, oferece uma visão escolhida, decantada, composta, estética enfim, da representação da natureza, e não uma simples cópia conforme” (p. 23).
- 4) Tem um papel “significante”: é representativa de algo, de forma mais direta e, num plano mais profundo, têm o papel de mediação simbólica.
- 5) Apresenta um caráter de “unicidade representativa”: as imagens do cinema exprimem ao mesmo tempo ideias gerais e abstratas. Por exemplo, elas apresentam “a casa tal” e não “uma casa”. Por isso, têm

uma função mais ou menos simbólica. Outro exemplo: a Torre Eiffel remete o público à Paris, o que significa que as localizações de tempo e espaço podem ser feitas através de dados simbólicos incluídos na montagem.

- 6) A “plasticidade”: a realidade da imagem fílmica está sempre em relação a um contexto, o qual pode ser: 1) um contexto fílmico, integrado em uma sequência temporal e de planos. Um rosto indiferente pode expressar emoções e situações diversas, dependendo da cena na qual ele se encontra. 2) um contexto mental, em que o espectador pode não ou mal compreender a intenção de uma cena, de acordo com sua atenção, gosto, cultura, opiniões morais, políticas e sociais, etc.

“A imagem fílmica, apesar de sua exatidão, é um dado extremamente maleável e suscetível a todas as espécies de interpretações” (MARTIN, 1963, p. 27).

Por todos esses motivos, as imagens psicológicas mantêm semelhanças com as imagens fílmicas. Não seria o filme algo mais ou menos equivalente ao trabalho de elaboração das imagens, assim como o trabalho da interpretação do sonho? A imagem onírica pura, por si só, não tem uma construção deliberada, como as imagens do cinema. Entretanto, qualquer relação com o sonho, como o ato de lembrá-lo pela manhã ou de contá-lo para si mesmo ou para outro, já contém uma relação deliberada, que inclui, inclusive, aspectos estéticos que assumem estilos de expressão (narração verbal, escrita, desenho do sonho, etc).

Essa discussão que relaciona o sonho com o cinema é antiga e difundida. Muitos estudiosos do cinema se dedicaram ao tema, tais como Louis Delluc, Germaine Dulac, Béla Balázs, Elie Faure, Luis Bruñuel, Jean Epstein, Edgar Morin e Robert Desnos. Christian Metz, entretanto, rejeitou essa ideia a partir da concepção de que no cinema o espectador está consciente de si mesmo, enquanto o sonhador não sabe que está sonhando, ainda que existam estágios intermediários de consciência nas duas condições. Entretanto, Machado (2011, p. 51) contribui com uma fala bastante esclarecedora sobre essa questão:

Se há, portanto, uma diferença entre situação onírica e a situação fílmica, ela está no fato de a primeira tomar por percepção o que não passa de representação mental, ao passo que a segunda toma por representação mental o que não passa de percepção. Mas é que o cinema funciona como um aparelho psíquico substitutivo, que simula artificialmente uma vivência psicológica.

Tal função do cinema explica o porquê da magia e encantamento que o cinema oferece. As imagens do cinema também convidam a um relacionamento psíquico, o qual é vivenciado de forma segura pelo espectador, que pode se emocionar sabendo que a emoção está dentro de um contexto definido, formatado pelas características e duração do filme. Dentro dessa ideia, o antropólogo Massimo Canevacci (1990), como será visto mais adiante, fala sobre a função ritualística do cinema e a relaciona à atividade simbólica que coloca o homem individual arrolado ao mundo.

6.2 RECEPÇÃO DAS IMAGENS DO CINEMA: COLETIVA OU SINGULARIZADA?

Esta é outra questão a que muitos analistas do cinema se dedicaram. Será tomada a obra “A experiência do cinema”, organizada por Ismail Xavier (1983) como referência para reflexão. Ele afirma:

Reproduzindo, atualizando determinados processos e operações mentais, o cinema se torna experiência inteligível e, ao mesmo tempo, vai de encontro de uma demanda afetiva que o espectador traz consigo (p. 10).

Na afirmação acima já contém uma resposta, assim como nas descrições sobre a imagem fílmica de Martin. Parece consenso o aspecto duplo da experiência do cinema pelo espectador, segundo Xavier. Porém, os principais estudiosos deram ênfases alternadas para esses dois aspectos, tornando a teoria do cinema complexa e diversificada.

O critério básico que existe entre os teóricos do cinema é, segundo Xavier (1983), “dar privilégio às tentativas de caracterizar, discutir, avaliar o tipo de experiência audiovisual que o cinema oferece” (p. 10).

A obra de Xavier citada acima é uma coletânea de textos relevantes para o estudo do cinema dominante – entendido como o cinema narrativo clássico, produto da indústria cultural - que os organiza em três fases. Essas três fases expressam as aproximações e os distanciamentos nos estudos sobre o cinema e dão um importante indicativo dos rumos que este estudo tomou.

Na primeira parte da antologia, Xavier (1983) incluiu textos de Hugo Münsterberg, V. Pudovkin, Béla Balázs, Maurice Merleau-Ponty, André Bazin e Edgar Morin, e afirmou que incluiria Walter Benjamin devido sua expressividade, mas por questões de publicação do próprio livro não o fez. Vê nessa seleção a semelhança entre “textos que procuram descrever o olhar que este cinema deposita sobre as coisas, que buscam caracterizá-lo em sua estrutura e força” (p. 11). Os textos consideram os aspectos da produção de imagens no cenário cultural do século por meio de leituras críticas, assim como os aspectos das subjetividades e sensibilidades implicados na relação filme/espectador. São estudos clássicos sobre o cinema dominante.

Na segunda parte, Xavier (1983) selecionou textos de autores que pensaram o cinema como um “dado novo de percepção, como técnica nova que, por isto mesmo, deve ser o lugar da construção de um novo olhar e de uma nova linguagem” (p. 12). O novo se refere àquilo que é negado pela indústria e não se limita às amarras do sistema vigente. Foram incluídos textos de Epstein, com sua noção de “cinema anticartesiano”, “cinema feiticeiro”; Vertov (cine-olho, fábrica-de-fatos); Eisestein (cinema intelectual, da montagem de atrações e do monólogo interior); Brakhage (cinema visionário, câmera como extensão do corpo e do olhar que supera os limites definidos pela cultura); Desnos (o cinema e o sonho) e Buñuel (surrealismo, cinema como instrumento de poesia e do maravilhoso).

Na terceira e última parte, encontram-se textos com um maior toque universitário e acadêmico, que retomam as discussões sobre o cinema de ficção convencional. “Nela, encontramos textos que, face à eficácia social da instituição-cinema (entendida como o conjunto produção industrial-códigos internalizados na mente do público-crítica que consagra seus valores), admitem a hipótese de que tal eficácia não é apenas função do poder econômico da indústria” (p. 13), mas de uma cumplicidade bilateral entre indústria e espectador, pensada com o recurso da teoria da psicanálise e a noção de inconsciente. Destacam-se textos de Mauerhofer, Baudry, Metz, Mulvey e Ann Doane.

Esta divisão que Xavier fez acompanha o desenrolar histórico das teorias sobre o cinema e termina nos anos 80, com a força do movimento pós-estruturalista, da semiologia e o destaque para o papel da linguagem, que produziram refinamento e uma nova visão sobre a produção cinematográfica, os quais estavam atentos às produções dos cineastas. Derrida, Kristeva, Baudry e Barthes são nomes importantes desse período.

Em 1990, no posfácio à segunda edição da mesma antologia, ele fala sobre os novos rumos da teoria do cinema, naquele momento, e cita duas novas referências, David Bordwell e Gilles Deleuze, as quais questionam o paradigma dos anos 70 (terceira parte), representado pela semiologia francesa e pela psicanálise que acentuaram “a visão do filme como discurso, fato de linguagem, agenciamento de signos, enunciação do estatuto semelhante ao da fala sustentada no código linguístico” (p. 480). Bordwell, segundo Xavier, ataca a equivalência entre enunciado linguístico e imagem, entre filme e discurso, e propõe a existência de modelos cognitivos e estruturas de percepção que não são traduzíveis em termos verbais. Utiliza-se de textos específicos para abordar seu paradigma, mas não sistematiza um corpo teórico, diferentemente de Deleuze, que por sua vez, escreve textos com a possibilidade de superação do modelo linguístico do enunciado e que acabam por criar um novo referencial para análise e interpretação da imagem cinematográfica.

Com este panorama, percebe-se que as teorias contêm perspectivas diversas, com “chaves de compreensão” que dão ênfase ou para os aspectos ideológicos, ou políticos, ou subjetivos, conforme as condições objetivas (formas de tecnologia no mundo do cinema, por exemplo) e a produção do conhecimento (aspectos epistemológicos, como as divergências entre análises materialistas ou psicanalíticas) se transformaram ao longo do tempo.

Arlindo Machado é outro nome nos estudos sobre cinema que fornece luz para a compreensão das diversas perspectivas sobre o cinema. Na obra “O sujeito na tela” (2007) ele realiza uma revisão sobre as teorias de enunciação cinematográficas que visam esclarecer o papel do sujeito diante do contexto cinematográfico.

Entre os anos 1970 e 1980, o pensamento crítico a respeito do cinema empenhou-se na construção de uma teoria geral da subjetividade, conhecida mais genericamente como teoria da enunciação cinematográfica. Nesse período, o processo de recepção do filme e o modo como a posição, a subjetividade e os

afetos do espectador são trabalhados ou “programados” no cinema mereceram uma atenção concentrada da crítica. O aparato tecnológico do cinema bem como a modelação do imaginário forjada por seus produtos foram submetidos a uma investigação minuciosa e intensiva, no sentido de interpelar o seu espectador enquanto sujeito, ou como esse mesmo cinema condiciona o seu público a identificar-se com e por meio das posições de subjetividade construídas pelo filme (s/ página).

Machado (2007) cita, por exemplo, a proposição do sistema da sutura do grupo de Oudart (década de 70). Essa perspectiva entende que o enquadramento predominante da câmera do cinema faz com os personagens nunca olhem diretamente para ela, produzindo planos alternados de ausência e presença, e um efeito no espectador de invisibilidade, tal como um *voyeur* ignorado. Em uma conversa à mesa entre três personagens, por exemplo, a câmera se desloca de forma que seja possível focalizar um só personagem de cada vez sem perder a noção da existência dos demais na mesma mesa. Entretanto, a percepção do espectador como um ausente se transforma quando, a partir dessa forma de filmagem, no momento seguinte ele nota que é a câmera quem decide o que fica ou não visível na cena, sendo ele mesmo, o próprio espectador, portanto e inversamente, também passível de ser escondido ou olhado. “Estruturalmente, o que garante essa reversibilidade no cinema é a obliquidade do olhar em relação ao eixo da câmera” (p. 76). O espectador, nessa concepção, tem um papel privilégio, de grande visão, a qual transcende a cena.

Apesar da contribuição da teoria da sutura para a análise fílmica, Machado (2007) afirma que “essa simples inscrição de um olhar na cena – mesmo que dotada de autoridade – não pode explicar adequadamente o processo de significação do cinema” (p. 83), pois deixa de lado todo o emolduramento criado pelo conjunto do “texto” fílmico, que inclui, por exemplo, o papel do som e da montagem.

Outros estudos que procuraram ampliar essas percepções sobre o sujeito no cinema vieram com o auxílio da psicanálise, buscando compreensões a partir das noções de projeção, espelho e identificação primária e secundária¹⁷. Christian Metz e Jean-Louis Baudry falaram sobre essa dupla identificação. “Chamam eles de identificação

¹⁷ Christian Metz fala sobre a dupla identificação no cinema. “O espelho é o lugar da identificação primária. A identificação com o próprio olhar é secundária em relação ao espelho, ou seja, para um teoria geral das atividades adultas, mas ela é fundadora do cinema e, portanto, primária quando tratamos dele: ela é propriamente a identificação cinematográfica primária” (METZ, 1977, apud MACHADO, 2007, p. 101).

primária a assimilação pelo espectador do olhar agenciador do plano, o olho da câmera ou da instância vidente. [...] Já a identificação secundária seria a identificação *lato sensu*, aquela que se dá com o representado, com as personagens da intriga” (MACHADO, 2007, p. 100).

Em seguida, como apontado acima por Xavier (1983) e também por Machado (2007), os estudiosos de língua inglesa, dentre eles David Bordwell, passaram a realizar a análise fílmica por meio do olhar cognitivista que não se detém em grandes teorias e faz críticas expressas a estas. O americano Bordwell (2008), por exemplo, em “Figuras traçadas na luz”, analisa aspectos da encenação (*mise-en-scène*) e do estilo nas obras cinematográficas dessa forma.

Por fim, Machado (2007) afirma que a teoria da enunciação do sujeito no cinema chegou a uma crise e as novas e amplas formas de comunicação contemporâneas têm levado os estudiosos a deslocar também seus estudos para uma compreensão do sujeito no cinema em relação com tais novas formas. Fala-se em ciberespaço e inclui-se a análise da virtualidade na vida do espectador, tal como acontece em inúmeros e difundidos jogos de videogame. São estudos muito recentes, que têm como um de seus importantes nomes Edmond Couchot.

Não cabe nesta pesquisa destrinchar essas teorias, por mais férteis e interessantes que possam ser. São trabalhos extensos, bastante profundos e requerem análises dedicadas, as quais poderiam deslocar o foco desta dissertação, que dá ênfase aos aspectos psicológicos da solidão. Seria necessário um novo estudo, atento às questões epistemológicas, para tal fim.

6.3 O CINEMA E A REPRESENTAÇÃO DA REALIDADE

Brandão e Brandão (2013) apontam que o cinema tem origem francesa e que em 28 de dezembro de 1895, em Paris, foi realizada a primeira projeção pública – para 33 pessoas – comandada pelos irmãos Auguste e Louis Lumière. Mas a origem do cinema também não é um fato comum entre os estudiosos. Machado (2011) aponta que desde o século XVI já existiam invenções técnicas que poderiam ser entendidas como primórdios do cinema, como o teatro de luz inventado Giovanni della Porta. Voltando

mais ainda no tempo, ele afirma que historiadores apontam que na pré-história o homem já desenhava figuras com sequencias de movimentos no fundo das cavernas. Também a “Alegoria da caverna”, de Platão, por vezes é considerada um marco do início do cinema. Apesar de outros fatos significativos dessa história, destaca-se que em 1927 o cinema deixou de ser mudo, com a chegada do som e, ao longo dos anos, essa arte acompanhou o desenvolvimento da tecnologia.

Mas essa arte, com tanto potencial e possibilidades quase ilimitadas de dialogar com os espectadores, não ficou restrita ao campo de contar histórias ou de ser apenas um elemento de entretenimento para o público. Como tela de projeção da nossa realidade, o cinema mesclou toda beleza da arte com os arquétipos, os simbolismos da vida, o surreal, a complexidade das relações entre as pessoas com os meandros da alma humana (BRANDÃO; BRANDÃO, 2013, p. 188).

A citação acima pode resumir a perspectiva que esta pesquisa toma sobre o cinema, haja visto todos os desdobramentos epistemológicos que norteiam as teorias sobre ele. Em uma perspectiva junguiana, o cinema apresenta uma realidade que é metafórica, simbólica e artística, e que estabelece uma relação com a alma humana tanto em seu aspecto pessoal (de identificação de cada sujeito) quanto coletivo (relacionado à cultura). Este último aspecto pode ser também chamado de arquetípico, o qual se manifesta através das imagens e contém relações históricas da humanidade.

Monteiro (2013, p. 10) afirma que:

Atualmente, esta realidade arquetípica da psique ganha uma maior visibilidade através do *Cinema*. Daí a riqueza dos filmes, pois sua sonoridade, imagens, dinamismo e enredo nos levam aos recônditos da nossa alma e, muitas vezes, sem nos apercebermos, eles nos afetam e nos transformam. Podemos dizer que o cinema se coloca como um Espaço Imaginal ou como uma Imaginação Ativa – o inconsciente fluindo por si mesmo.

Nota-se que a expressão “o inconsciente fluindo por si mesmo” pode suscitar uma impressão unilateral de que as imagens do cinema fluem espontaneamente como se fossem expressões diretas do inconsciente, sem todo trabalho de produção que é realizado e que guia, mais ou menos, o comportamento do espectador. Nem mesmos os filmes surrealistas escapam da elaboração cinematográfica. Como lembra Bordwell

(2008), há produções mais ou menos espontâneas, mas isso depende do estilo do filme e das intenções dos seus produtores.

Na imaginação ativa, técnica desenvolvida por Jung equivalente ao processo de sonhar com os olhos abertos, que permite conscientemente o desenrolar livre de fantasias até que elas se organizem de acordo com uma lógica própria, também não há a exclusão da participação do ego acordado. Nesse sentido, o cinema é sim um espaço imaginal em que o espectador se permite “sonhar acordado”, identificar-se com os personagens, sentir as emoções que as fantasias lhe despertam, vivenciar “alucinações” temporárias, sem perder de vista sua condição de estar desperto.

Monteiro (2013) lembra que Jung, embora tenha nascido na mesma época que o cinema, afirmou que o cinema, como história de detetive, permite-nos experimentar, sem perigo para nós mesmos, todas as excitações, paixões e fantasias.

O cinema permite que sejam encenados os dramas e os mitos do inconsciente coletivo, apresentando-nos imagens que projetam e são objeto de projeções psíquicas, de forma similar à função dos contos de fadas. Entretanto, como aponta Von Franz (1990), nestes últimos, o material cultural consciente é muito menos específico “e, conseqüentemente, eles espelham mais claramente as estruturas básicas da psique” (p. 9). No cinema, diferentemente, a exposição do material cultural é complexa e muito mais elaborada. Mas essa característica do cinema, por sua vez, não exclui a sua potencialidade de formar imagens psíquicas e arquetípicas com valor afetivo e emocional tanto para um indivíduo, quanto para uma coletividade, e é aí que reside o seu encantamento e magia que proporciona a quem o assiste.

6.4 O CINEMA COMO ARTE

A concepção desta pesquisa toma o cinema como arte, conforme Betton (1983, p. 1):

O cinema é, antes de mais nada, uma arte, um espetáculo artístico. É também uma linguagem estética, poética ou musical – com uma sintaxe e um estilo; é uma escrita figurativa, e ainda uma leitura, um meio de comunicar pensamentos, veicular ideias e exprimir sentimentos.

Na obra “O espírito na arte e na ciência”, Jung (1985, OC 15) afirma que existe uma estreita relação, apesar de uma incomensurabilidade, entre os campos da psicologia e da arte. Isto porque, segundo ele, a arte é uma atividade psicológica e, a partir daí, pode se tornar um objeto de estudo da psicologia. A natureza da arte, para Jung, vai além do seu aspecto psicológico e, por isso, ele adverte quanto à uma importante limitação deste ponto de vista:

Apenas aquele aspecto da arte que existe no processo de criação artística pode ser objeto da psicologia, não aquele que constitui o próprio ser da arte. Nesta segunda parte, ou seja, a pergunta sobre o que é a arte em si, não pode ser objeto de considerações psicológicas, mas apenas estético-artísticas” (JUNG, 1985, OC 15, p. 54, § 97).

A ideia referente à criação artística, da qual Jung fala, é que uma obra de arte ultrapassa as relações causais identificáveis à vida do autor. Por isso não pode ser interpretada da mesma forma como uma neurose ou, como um objeto de estudo da ciência positivista. “Usando-se de bom gosto e parcimônia, pode resultar uma interessante visão geral de como a criação artística está entrelaçada com a vida pessoal do artista, por um lado, e, por outro, como ela se projeta para fora desse entrelaçamento” (JUNG, 1985, OC 15, p. 56, § 101). A obra de arte reorganiza os elementos que um olhar causalista poderia elencar e se projeta para além deles, de forma criativa, “[...]configurando-se a si-mesma de acordo com o que pretende ser” (p. 61, § 108).

Jung, ao meu ver, personifica e anima a obra de arte. Sugere que perguntemos sobre o seu sentido e que não fiquemos presos a uma forma redutivista de percepção. Com isto, ele nos remete a uma ideia arquetípica que transpõe a ordem pessoal e histórica e atinge uma característica criativa e transcendente.

A arte, até aqui, está sendo tratada como obra. O cinema é considerado a sétima arte. Walter Benjamin, em “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica” (2012/1989), levanta a questão sobre o momento em que a arte se transforma de obra para mercadoria e, com isso, perde a sua aura. Ele localiza esse tempo na modernidade, sustentada pela tecnologia e pela ênfase no capital.

Segundo Benjamin (2012/1989), na história da humanidade sempre foram feitas reproduções, como a xilogravura, a estampa em cobre e água-forte e a litografia. Porém, com a fotografia, a mão foi descarregada das incumbências artísticas que passaram a ser do “olho”, e com isso o processo de reprodução foi acelerado. A reprodução técnica subtrai a autenticidade, o aqui-e-agora original, feito pela mão, e subtrai a representação de uma “tradição que conduziu este objeto até os dias de hoje como sendo o mesmo e idêntico objeto” (p. 19). A autenticidade de uma coisa, para ele, é “a quintessência de tudo aquilo que nela é transmissível desde a origem, de sua duração material, até seu testemunho histórico” (p. 21).

O desaparecimento da aura, a partir da reprodutibilidade técnica, não diz respeito à dissipação da qualidade de uma obra de arte, mas sim, de uma experiência da percepção sensorial, que não mais identifica a obra como uma aparição única de algo que está distante (sagrada), mas que perde o seu significado cultural. Pois, por exemplo, uma imagem que antes fazia parte de um culto ritualístico religioso é destinada a um museu, dentro de um processo histórico, e com isso, a percepção do seu expectador é alterada no momento em que não mais encontra um valor de culto (JANZ, 2012).

Sabe-se que o cinema, inicialmente, acontecia a partir da montagem de uma sucessão de fotografias. Hoje em dia esse processo acontece de forma diferente, digital. Mas, no século XX, segundo Benjamin (2012/1989), o cinema representou, a partir de sua característica de reprodutibilidade técnica, uma forma de destacar a arte de seu fundamento no culto e no aqui-e-agora. O teatro, por exemplo, mantém essa ideia de aura, por constituir-se de uma experiência como um todo, em que se incluem tudo o que é considerado acerto e erro, sem a possibilidade da cópia exata. Já no cinema, podem ser feitos ajustes quase infinitos até que se atinja um objetivo de filmagem pretendido. O que o torna obra de arte é a sua montagem e o desempenho dos atores.

Benjamin faz uma análise sobre o cinema que o coloca em lugares ambivalentes. Se por um lado ele afirma que o cinema – através da reprodutibilidade técnica – perde algo da aura e muda a função da arte, de valor de culto para o de exposição, ele afirma que pode haver uma experiência aurática, relacionada à forma de recepção da obra. Ao mesmo tempo em que o cinema pode veicular ideias de forma massificada, pois está sob o controle do capital e de ideologias, ele também pode fornecer um espaço para uma atitude crítica e emancipatória do pensamento.

A recepção da obra, ou do filme nesse caso, é um dos aspectos importantes que pode ou não resgatar a experiência aurática e promover ou não um comportamento reflexivo que não aceite a obra como mercadoria a ser consumida indistintamente. Um olhar crítico e posicionado não descarta os elementos auráticos da vivência estética. Na avaliação do especialista de cinema, por exemplo, há sempre um prazer no olhar e no vivenciar. Da mesma forma, o público assiste a um filme com fruição. “A magia, o fascínio da arte, fica conservada, porém, livre de seus elementos de culto” (JANZ, 2012, p. 18).

Quando Benjamin resgata parcial e situacionalmente a aura do cinema – ou da arte – ele valoriza a experiência estética e a define como um processo não exclusivamente cognitivo, mas também como experiência sensorial e, conluo, da psique da pessoa como um todo. Trata-se de um processo perceptivo atmosférico que contém uma capacidade afetiva, emocional, de encantamento.

Nesse ponto, é plausível a sugestão de que é possível fazer um diálogo entre o pensamento de Jung, exposto acima, e de Benjamin. Ao personificar a arte, Jung se aproxima da ideia de aura. A obra, em ambos os casos, é investida do poder de revidar o olhar, através de um ato poético. É também tornada almada, até mesmo com algo de numinosidade¹⁸, com a capacidade de produzir reflexões profundas e significativas para a psique – e não somente destinada a servir aos interesses mercadológicos do capital.

O antropólogo Massimo Canevacci (1990) propõe um olhar sobre o cinema que articula tanto aspectos críticos quanto simbólicos. Para ele, “a crítica antropológica do filme deve partir do seu ser – um concentrado de mimese, religião e filosofia – em sua relação de intercâmbio *orgânico* com a natureza e *inorgânico* com a espécie” (p. 29), o que significa que ela deve “captar o nexo entre séculos de civilização (o filão subterrâneo dos instintos e das memórias arcaicas)”, as quais ele denomina hipo-estrutura, e “a tela produtivamente triunfante”, referindo-se às ideias materialistas históricas sobre estrutura e superestrutura. Canevacci cita o pensamento de Jung sobre o arquetípico e relaciona o cinema com modificações das categorias centrais da humanidade, tais como “o tempo, o espaço, o rito, a fábula, a vida, o riso, o

¹⁸ O numinoso, para Jung (2006, p. 492), refere-se ao conceito que “designa o inexprimível, misterioso, tremendo, o ‘totalmente outro’, propriedades que possibilitam a experiência imediata do divino”.

comportamento na sala, o trabalho, o corpo, a morte, as classes sociais” (p. 29). Ele afirma:

Em nossa opinião, o cinema – em sua relação entre imagens e imutabilidade – não realiza um prolongamento do *arquétipo*, num plano de fenomenologia ritual de tipo substancialmente mítico-religioso, em conexão com a pretensa metodologia da imodificabilidade que é própria do ser junguiano. Todavia, o cinema entra em “sintonia” com aqueles *protótipos* “da maneira humana do existir”, os quais, precisamente enquanto determinados pelo homem, elevam-se a *atividade simbólica em mudança* do conflito e da aliança entre “espírito” originário e transformação histórica. O protótipo ritual – que, do mítico-oral, chega até o fílmico-reificado – não é configurável como variação cultural insignificante do arquétipo; mas, enquanto é criado pelo homem, “não vai ao encontro de uma sua suposta fundação extra-humana em formas perenes; vai ao encontro de sua fundação somente enquanto *se funda*, contemplando – em figuras que ele mesmo *inventa* – o próprio estar fundido com o mundo (CANEVACCI, 1990, p. 36).¹⁹

Entende-se que Canevacci faz uma crítica aos momentos em que a psicologia analítica toma a ideia do arquétipo desvinculada dos processos históricos da humanidade e se aproxima da concepção essencialista que literaliza o arquétipo colocando-o em categorias universais de existências e, portanto, imutáveis. Esta crítica é feita repetidamente sobre os junguianos, mas deve-se lembrar das referências trazidas no capítulo anterior (HORNE, 2007; KAWAI, 2006; ROESLER, 2008) que apontam para o fato de que, nas oscilações epistemológicas de Jung, ele também concebia o arquétipo como uma perspectiva que contempla os aspectos culturais e históricos. Nesse sentido, a fala de Canevacci dialoga com esta última ideia ao apresentar uma percepção do cinema como algo capaz de se relacionar com o arquétipo fundado nas relações no mundo que organiza e cria a experiência, ao mesmo tempo, por meio de uma forma ritualística e simbólica.

6.5 A METODOLOGIA

¹⁹ Lembro aqui que Hillman (1988) destaca a natureza fenomenológica do arquétipo e alerta para o risco de se literalizar a compreensão das imagens arquetípicas, as quais pertencem ao reino do imaginal. Ele faz uma distinção entre a psicologia arquetípica e a junguiana, e afirma que a primeira, diferentemente da segunda, “considera o arquétipo sempre como fenomenológico” (AVENS, 1980, apud HILLMAN, 1988/1983), “evitando assim o idealismo kantiano implícito em Jung” (De VOOGD, 1977 apud HILLMAN, 1988/1983).

Do exercício da filosofia

*Como o burrico mourejando à nora,
A mente humana sempre as mesmas voltas
dá...
Tolice alguma nos ocorrerá
Que não a tenha dito um sábio grego
outrora...*

Mario Quintana

O longa-metragem escolhido para esta pesquisa possibilita a ampliação das imagens. Há uma sensibilidade e uma potencialidade simbólica que permitem ao espectador se deslocar com liberdade no espaço imaginal. E é nesse espaço imaginal que esta pesquisa pretende entrar – não para produzir análises essencialmente estéticas ou críticas, mas para vê-las como elementos pertencentes ao espaço. Com isso o filme não servirá de ilustração para a comprovação de teorias, mas com o fornecimento de imagens para o exercício da imaginação sobre a solidão.

Entre sugestões e conversas com amigos, colegas e orientadora, foi escolhido o filme *Her* (*Ela*, em português, 2014, EUA, Diretor Spike Jonzon) para a pesquisa.

Os referenciais teóricos da psicologia analítica e arquetípica sustentam a possibilidade de um método, ainda que não defendam e delimitem um. A semelhança entre ambos – conservadas algumas pequenas diferenças – é a centralidade de um “servir à psique”. Isto quer dizer analisar os fenômenos a partir de uma perspectiva que se aproxime da sua linguagem – mais mítica, simbólica e metafórica – e que privilegie os significados para um trabalho de “fazer alma” e, como lembra Slater (2013, p. 22), “a alma é gerada sendo psicológica, praticando uma psicologia que serve à psique”.

Uma psicologia almada se preocupa essencialmente com profundidade e busca de sentidos. O significado é gerado a partir da forma como se acolhe e se relaciona com cada fenômeno ou acontecimento.

Por alma entendo, antes de mais nada, uma perspectiva em vez de uma substância, uma perspectiva sobre as coisas em vez de uma coisa em si. Essa perspectiva é reflexiva; ela media os eventos e faz diferenças entre nós e tudo aquilo que acontece. Entre nós e os eventos, entre aquele que faz e o que é feito há um momento reflexivo – e o cultivo da alma significa diferenciar esse chão intermediário (HILLMAN, 2010/1975, p. 28).

James Hillman dedicou-se profundamente a re-imaginar a psicologia e afirmou que “a tarefa da psicologia é oferecer um caminho e encontrar um lugar para a alma dentro de seu próprio campo” (2010/1975, p. 26). Com isso, sua proposta é que seja feita uma psicologia baseada nas imagens, a qual tem sua ênfase nos processos da imaginação (e não na fisiologia do cérebro, ou da estrutura da linguagem, nem na organização da sociedade, ...), pois as imagens são os elementos básicos da psique, como uma perspectiva que vê através de todos os estados e atividades. Representam uma múltipla relação de significados, de eventos históricos, de disposições e de possibilidades, sendo os modos pelos quais todo conhecimento, toda e qualquer experiência se tornam possíveis; ou seja, são responsáveis por que cada percepção que é feita do mundo e cada sensação cheguem a ocorrer enquanto acontecimentos psíquicos. Para cada sentimento ou observação que são feitos do mundo, é formada primeiro uma imagem da fantasia (HILLMAN, 2010/1975).

As imagens arquetípicas retratam nossas emoções humanas, nossos complexos demasiadamente humanos, em cada ser humano que vive a experiência de Ser humano” (HILLMAN, 1984/1969, p. 170).

Se a psicologia deve se centrar nas imagens, as quais têm um potencial metafórico, então ela deve ter a capacidade de imaginar. Isto porque a psique se organiza e funciona de formas múltiplas, com contextos arquetípicos diferenciados, e qualquer abordagem que tente compreendê-la deve ser capaz de adotar pontos de vista diversos e adequados a cada assunto específico. O ato imaginativo fornece um caminho de ação e tem importância por representar o “como se vê”, ou ainda, as perspectivas que são adotadas no ato de olhar e os modos distintos de se envolver com a psique (HILLMAN, 2010/1975; SLATER, 2013).

Com isso, não há como construir princípios gerais aplicáveis a todas questões psíquicas. No ato de imaginar é preciso adotar uma postura “politeísta”, que serve metaforicamente a vários deuses e capaz de realizar aberturas e amplificações, possibilitando uma psicologia profunda que vai além dos dados observáveis e promove um sentido para a alma. Isto ocorre quando consegue-se abordar um assunto de forma expandida, diferenciada e, posteriormente, integrada, considerando a sua natureza multifacetada e polivalente (SLATER, 2013).

Esta forma de acolher as imagens psíquicas proporciona uma habilidade de “enxergar através” ou “psicologizar” e de reconhecer e trabalhar com a base arquetípica da mente, ou seja, com os seus padrões míticos (HILLMAN, 2010/1975). O cultivo da imaginação, ou seja, a capacidade de ficar com as possibilidades imaginais de cada assunto, é também um cultivo da alma, um objetivo central da psicologia arquetípica.

Dessa forma, pode-se imaginar algo de “método” na forma de tratar as análises de uma pesquisa. Jung e Hillman nunca se propuseram a criar um, exatamente porque uma delimitação muito definida da atuação da psicologia poderia perder o fenômeno a ser compreendido e, em consequência, a sua alma. A experiência sendo vivida e os *insights* inesperados formados a partir dela também fazem parte da aproximação de um fenômeno e estão para além de qualquer metodologia. Porém, existem ideias centrais nas obras de ambos os autores – algumas apontadas até aqui - que podem ser coaguladas e que fornecem a indicação de um caminho a ser percorrido, como método.

6.6 A ANÁLISE FÍLMICA

A análise fílmica é um método da teoria do cinema e, assim como esta, não apresenta consenso e nem algo unificado nos estudos em comunicação. Foi entendido que ela poderia contribuir para o objetivo desta pesquisa, organizando algumas ideias e orientando a percepção sobre como as imagens fílmicas enquanto processo técnico ocorrem na produção cinematográfica.

A contribuição da dissertação em comunicação e culturas contemporâneas de França (2002) e da tese em psicologia de Melo (2013) exerceram papel importante para a composição dos elementos a serem destacados para análise do filme *Her*.

O modelo proposto por França (2002) examina e discute o de Vanoye e Goliot-Lété (1994) e foi tomado como ponto de partida e referencia principal para esta pesquisa. Resumidamente, seus passos consistem em:

1. Assistir e vivenciar espontaneamente o filme, sem preocupar-se em demasia com as reflexões para a análise;
2. Anotar as impressões e emoções da proposta acima;

3. Observar os diversos elementos fílmicos (fotografia, enquadramentos, montagem, som, trilha sonora, interpretação dos atores, direção, figurino, cenografia, etc), atentando para o fato de alguns deles apresentarem-se de algum modo particular, peculiar, característico (por exemplo, em relação a uma determinada filmografia ou movimento estético);

Refletir sobre a matéria-prima, isto é, seu assunto fílmico. De que fala a obra? Que tema ou assunto ela discute? Como o apresenta e como o desenvolve? Que tratamento (resolução) final o filme lhe reserva?

Anotar e fazer paradas na imagem, quando necessário.

4. Formular hipóteses sobre o filme, sobre seu projeto, sobre o diálogo que ele estabelece com o mundo. Tais hipóteses nortearão a construção de um sistema para o filme. Também serão observados como os elementos do filme contribuem (isoladamente e em conjunto) para criar esta visão de mundo (sem necessariamente restringir-se somente a um estudo poético da obra);

Reflexões sobre o plano do significado;

Verificar as características da adequação, proposta por Balázs, entre as técnicas utilizadas e os respectivos assuntos fílmicos, que dirá respeito ao caráter orgânico da obra e à sua concepção mais geral;

5. Assistir ao filme pela terceira vez para verificar (confirmar, refutar, corrigir) as hipóteses levantadas na fase anterior e o suposto emprego dos elementos fílmicos;
6. Redigir o texto final da análise fílmica.

Este roteiro não foi seguido integralmente, pois como já dito, não se trata de uma análise fílmica tal qual os estudiosos de cinema realizam. Mas sua estrutura contribuiu muito para a etapa de compreensão da potencialidade das imagens e para a redação do capítulo seguinte.

7. ANÁLISE E DISCUSSÃO DO FILME *HER* (Ela)

“Simples, como se tivesse sido escrito à mão, Spike Jonze começa a nos contar uma das melhores histórias já feitas para o cinema.” (Kelson Douglas)²⁰

"Doce, com alma, e inteligente, *Her* de Spike Jonze utiliza apenas seu cenário de ficção científica ironicamente engraçado para transmitir sabedoria sobre o estado das relações humanas modernas." (Jason Buchanan)²¹

O filme *Her* (“Ela”, em português, 2013)²², do diretor americano Spike Jonzon, trata de sensibilibidades, é intimista e tem potência narrativa. Com grande ênfase na afetividade, ele torna possível a criação de *insights*. Permite pensarmos sobre amplas questões psicológicas humanas, como a realidade, o amor, a virtualidade, o vazio, o envolvimento, a separação, as amizades e também a solidão.

7.1 A FÁBULA

Por meio de uma narrativa linear o filme mostra um recorte da vida de Theodore Twombly, representado pelo ator Joaquin Phoenix, que trabalha como escritor de cartas de amor e de agradecimento. É funcionário da empresa “cartasescritasamao.com” e

²⁰ <http://altamenteacido.com.br/review/critica-ela/> Acesso em 20/08/2014.

²¹ <http://www.rottentomatoes.com/m/her/> Acesso em 20/08/2014.

²² Em 4 de dezembro de 2013, *Her* foi o melhor filme de 2013, pelo [National Board of Review](#). O filme também compartilhou o primeiro lugar de Melhor Filme com *Gravidade* nos [Prêmios Los Angeles Film Critics Association](#). Em 12 de dezembro de 2013, o filme recebeu três indicações ao [Globo de Ouro](#): [Melhor Filme - Musical ou Comédia](#), [Melhor Roteiro](#) e [Melhor Ator - Filme Musical ou Comédia](#), vencendo o de Melhor Roteiro. *Her* foi nomeado para cinco [Oscars](#), incluindo [Melhor Filme](#) e [Melhor Roteiro original](#), e vencendo o de Melhor Roteiro. (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Her> Acesso em 20/08/2014).

escreve para pessoas desconhecidas que contratam o serviço para enviar cartas produzidas por profissionais, mas como se fossem pessoalmente criadas.

Theodore está há mais de um ano separado e afirma não estar pronto para assinar os papéis do divórcio. Rejeita a convivência com os amigos e seleciona “músicas melancólicas” no seu aparelho eletrônico para escutar. Sente muita falta da ex-mulher Catherine e constantemente torna a imaginar cenas cheias de emoção com ela, em que riem, brincam, xingam-se e se tocam, denotando envolvimento entre eles. Frequenta salas online de sexo virtual rápido, com pessoas desconhecidas, e tem insônias frequentes.

Após começar a se relacionar com um Sistema Operacional, chamado Samantha e interpretado sonoramente pela atriz Scarlett Johansson, ele inicia uma aventura de pequenas aberturas nos seus relacionamentos “reais” – com a amiga Amy, com a ex-esposa Catherine e com garota do encontro “às cegas” – os quais ganham novas dimensões.

Samantha está programada para evoluir com as experiências. Conforme isso acontece, Theodore experimenta novos estados de espírito e aprofunda-se no processo de luto pela separação. A transformação do SO é paralela à de Theodore e seus temas são semelhantes. Os diálogos com os personagens reais também produzem efeitos de reflexão e atitudes de mudança.

Ao longo do filme, Theodore encontra o momento para assinar os papéis do divórcio, assume Samantha publicamente, depois vivencia a dor dessa nova separação e termina o filme com uma cena final de um “amanhecer”.

7.2 ELEMENTOS FÍLMICOS

O tempo do filme não é datado. Ele sugere uma realidade futurística, em que a tecnologia está bastante avançada e a interação homem-máquina é trivial. Assemelha-se a situações já vistas na contemporaneidade, mas acentua a popularização das tecnologias para além do que é vivido atualmente. É filmado em Los Angeles e uma fala de Catherine sugere esta localização, quando ela diz que Theodore gostaria que ela fosse uma esposa alegre de L.A.

Um aspecto marcante da fotografia é o uso de cores e iluminação. São utilizadas cores neutras preponderantemente nos cenários, mas marcadas com objetos específicos nas cores vermelho, laranja, azul e amarelo. O vermelho se destaca e está presente em quase todas as cenas e, algumas vezes, em alguma peça de roupa de Theodore. A cor do Sistema Operacional quando começa a rodar no computador também é vermelha. A iluminação se alterna destacando mais ou menos as cores vibrantes de acordo com o estado de humor do personagem. Quando Theodore imagina cenas com Catherine, por exemplo, o cenário é sempre muito claro, iluminado e possui maior variação de cores. As cores e a iluminação sugerem um termômetro emocional.

Há basicamente quatro cenários diferentes.

1. O apartamento de Theodore. São mostradas a sala e a cama. A sala é preponderante e é onde se situa o computador com o qual Theodore se comunica com Samantha. É ampla, possui um sofá de um lugar, apenas uma cadeira na frente do computador e uma poltrona no fundo da sala. Os móveis são todos desenhados em linhas retas e estão espalhados nos cantos. O meio da sala é praticamente vazio. Há elementos pontuais em vermelho, tais como almofada, mesinha, tapete, abajur, mas todos nos cantos. O bege é a cor dominante. O tapete, um elemento que costuma dar a sensação de aconchego e tornar o ambiente mais calorosos, está enrolado no canto. São mostradas janelas enormes, sem cortinas, que destacam uma vista urbana. A cama só aparece nos momentos de insônia, em um ambiente escuro em que é possível apenas imaginá-la e, ao final, quando Theodore despede-se de Samantha, durante o dia. O apartamento é o cenário mais intimista e denota características sobre o personagem. A sala com poucos móveis e poucos lugares para sentar indica a separação e a indisponibilidade de Theodore para receber pessoas em sua casa, ou se relacionar. Indica sua solidão. As cores e as luzes estão novamente de acordo com os estados de humor do personagem – são beiges para expressar a sua melancolia e possuem toques de vermelho que indicam as possibilidades pontuais de envolvimento pelas quais ele passa, simbolizado, talvez, pelo abajur (objeto que ilumina, acende) é vermelho, assim como o tapete.
2. O ambiente de trabalho. Também obedece às mesmas regras de iluminação e cores. Tem muitas linhas retas. Algumas vezes são mostrados outros personagens que também ali trabalham.

3. A casa da amiga Amy. Tem sofá com espaço para mais de uma pessoa. Há almofadas evidentes. É onde Theodore e Amy se encontram para dividir momentos íntimos de suas vidas. As características das cores e das luzes não se diferenciam do restante dos cenários.
4. A cidade. São mostrados vários locais urbanos, cheios de pessoas, tais como metrô, praia, praças, ruas, locais de alimentação. Nos momentos de maior interiorização do personagem os figurantes estão predominantemente sozinhos e, nos momentos de maior extroversão, eles aparecem conversando e em interação.

O enquadramento é feito com grande ênfase em Theodore, principalmente mostrando seu rosto e expressões. Há cenas em que ele está em primeiro plano e a cidade em segundo, e também o contrário. Estas últimas têm menor frequência. Denotam a atmosfera interiorizada do personagem. Suscintamente há três tipos de planos: 1. Dos rostos. 2. Dele e da cidade, em que se alternam o que está em primeiro plano. 3. Conversas a dois: alteram-se os rostos nas filmagens.

A forma como Theodore é retratado se expressa por meio dos adjetivos que outros personagens lhe conferem. A garota do encontro às cegas o descreve como um fofo inofensivo. O colega de trabalho como um cara sensível, meio homem e meio mulher: “*tipo, você tem dentro de você um lado feminino*”. Catherine afirma que “*tudo o faz chorar*”. Estas características de Theodor facilitam que o espectador seja cativado. É mais fácil ter empatia por alguém carismático, sensível, que não oferece perigo. E a empatia fornece elementos para a identificação do personagem com os aspectos mais sensíveis, íntimos e femininos da alma humana.

No início do filme ele rejeita e-mails, anda cabisbaixo, não presta a atenção no que está acontecendo ao redor. Há um momento em que ele afirma estar adormecido, como se fosse incapaz de sentir. Revela que se sente solitário e que não consegue escrever desde a separação. Assume que chora muito. Não faz nenhum movimento rápido. Mexe-se muito pouco e bem lentamente pelo espaço. É calmo na hora de falar. Sorri bastante quando está com as outras pessoas e franze muito a testa (estranhamento quando está com outros?). É agradável. Seus olhos estão sempre em algum ponto fixo, quase não se voltam para o horizonte. Começa a mudar isso depois da transa com Samantha. Um exemplo é ilustrado pela cena do metrô, que contém azulejos muito

coloridos. Theodore se move rápido, corre e brinca de desviar das outras pessoas. Com o passar das cenas ele começa a olhar para quem está a sua volta, o que expressa um maior envolvimento para com outros. Estes elementos sugerem um processo de transformação do personagem e de elaboração de seu luto.

O figurino de Theodore é constante na maior parte do tempo. Veste roupas com tons beges e algum detalhe em vermelho, o qual é acentuado ou mais iluminado nas cenas em que aparece alegre e expansivo. Utiliza óculos grandes de formato redondo, o que geralmente contrasta com as linhas retas do apartamento, do ambiente de trabalho e das silhuetas dos edifícios. A intenção deste detalhe permite muitas hipóteses: seria uma questão somente estética do figurino? Remete a quais características psicológicas? Que tipo de perspectiva esses óculos conferem ao personagem? Está relacionada a uma característica de intelectualidade? Ou denota uma “deficiência de visão” do personagem?

Nas cenas finais, em que viaja para um local frio e se hospeda em um lugar que aparenta ser aconchegante e aquecido, Theodore aparece com pijamas. Está em um momento romântico com Samantha, quando resolve não se importar mais com a virtualidade ou realidade dessa relação. Os pijamas revelam um momento em que ele se despe dos olhares alheios e deixa de se importar com eles. Fica “à vontade” com a sua escolha.

A trilha sonora do filme é predominantemente instrumental. Ritmo lento, tal qual Theodore, que se acelera nas cenas de alegria em interação com Samantha. Há um momento em que ela “compõe” uma música para ambos e canta.

7.2.1 Cenas que se destacam e/ou assinalam mudanças

1. Sexo virtual

Antes de se relacionar com Samantha, o rosto de Theodore aparece em uma cena que sugere um momento de insônia, na cama. Ele participa de uma sala online de sexo virtual. O fato de dar o comando “busca-padrão” para o programa computacional assinala que já é usuário frequente. Encontra muitos outros na mesma situação. Pesquisa os perfis e escolhe um que lhe agrada e que diz: “ -Oi. Estou sozinha e não consigo dormir. Quem está aí para dividir a cama comigo?”. Theodore aceita este convite: “ –

Estou deitado com você. Estou feliz por você não conseguir dormir. E mesmo se estivesse dormindo, eu teria que acordar você. Acordar você de dentro para fora". Está falando de sua própria interioridade?

Inicia-se uma conversa bem-humorada, em tom sexual. É um sexo virtual. Ele fantasia cenas com a atriz grávida que foi fotografada pela mídia e lhe despertou interesse durante o dia. Enquanto isso a outra pessoa do outro lado "da conexão" narra suas próprias fantasias até que pede a Theodore que a "sufoque com o rabo de um gato que está ao lado da cama". Ele para de imaginar e sua expressão aparenta um desânimo. Repete o que ela lhe pede, com olhar assustado, testa franzida, enquanto do outro lado a pessoa geme de prazer. Nesta cena Theodore está imóvel na cama, com os olhos fixados no vazio do quarto escuro. Rapidamente, despedem-se com um "boa noite". Ele não conseguiu entrar na fantasia. A interação foi rápida, pontual, incompleta e superficial, assim como o prazer. Sem envolvimento íntimo, nem mesmo no plano da fantasia. Bastou desconectar para dar fim à situação. Se restar algo a ser elaborado ou esquecido, será vivido solitariamente.

2. O encontro com Samantha

Quando Theodore compra e instala o SO. Faz expressões de quem está surpreendido com a capacidade de Samantha de interação. Envolve-se gradativamente com ela. Ri, confessa, chora, enfim, compartilha momentos.

3. O relacionamento com Amy

Theodore se apresenta gradativamente mais disponível para a amiga. Ela também passa por uma separação conjugal. Ambos conversam mais sobre suas vidas íntimas e compartilham o fato de se relacionarem com SO's. Os SO's se tornam um elo na questão da afetividade com a amiga. Eles compartilham segredos e se identificam.

4. A assinatura do divórcio e o incômodo com a virtualidade

Entende-se que ele se sentiu pronto para tal. É um dia ensolarado, muito iluminado. O cenário fica totalmente em segundo plano (borrado). Inicialmente Catherine diz que Theodore parece bem, mas depois acha triste o fato de ele não lidar com emoções reais. Ela fala que ele tem dificuldade de lidar com as coisas reais e sugere que no relacionamento que tiveram ele se relacionava com uma ideia imaginária de que ela era uma esposa alegre e divertida de L.A., e não de fato como ela se percebia.

Depois disso, Theodore fica perturbado e começa a se distanciar sutilmente de Samantha. Paralelamente Samantha demonstra seu incômodo pelo fato de não ter um corpo. Por que ele se perturba? As cartas que escreve são reais? Como pensar o videogame, o sexo virtual e Samantha em sua vida? E seu casamento? As cenas seguintes são marcadas pelo conflito psicológico que agora ele vive, que questiona a sua relação com a virtualidade. Há duas cenas que ilustram essa ideia. A primeira ocorre quando Samantha propõe uma parceira sexual substituta. Ele tem medo de ficar desconfortável, mas topa. Hesita e se sente mal quando acontece. Dá a ideia de que a relação deles pode ser uma projeção, mas não continua a frase. Na segunda cena, Theodore questiona por que Samantha emite o som de suspiro na sua fala se ela não precisa de oxigênio. Desde a conversa com a esposa suas roupas ficaram de cores mais neutras. Agora Amy está usando vermelho (discreto, mas está). Ao mesmo tempo em que ele começa a se questionar.

5. A aparente resolução do conflito sobre a virtualidade.

Samantha fala que vai confiar mais em seus sentimentos e em quem ela é, sem racionalizar tanto. Ele gosta disso e diz que vai apoiá-la. Volta a usar camisa vermelha, sorri, caminha olhando para cima, para as coisas ao redor, toca nas coisas (avião). Será essa uma questão dele também? Parece que sim, pois quando ele passou a racionalizar também a questão sobre a virtualidade/realidade deixou de ter prazer no que estava vivendo. Depois disso voltou a se relacionar com Samantha e a se divertir. Deu uma resolução ao seu conflito. Aparecem cenas em que ele está em interação com várias outras pessoas.

6. Estranhamento com Samantha

A cena da viagem que Theodore faz com Samantha para o local com neve apresenta um momento de estranhamento do personagem principal, quando ele descobre que ela interage e se interessa por outros virtuais e reais. O apito da chaleira denota o fogo que queima Theodore por dentro. Raiva? Sentimento de ter sido enganado? Pelo que? Qual fantasia ingênua foi colocada em xeque? A cena seguinte o mostra na neve, contrastando com o ambiente aquecido da hospedaria.

Outro momento seguinte de estranhamento ocorre quando pela primeira vez Samantha não o responde. Ele sai correndo, perde os óculos e esbarra nas pessoas. Ficou cego metaforicamente? Desesperado?

7. Separação de Samantha

Theodore chora quando ela lhe explica que vai embora, como todos os sistemas operacionais. Metáfora para a tecnologia que muda muito rapidamente?

8. A carta para Catherine

Ele consegue escrever uma carta de despedida e agradecimento destinada à ex-esposa. Simboliza a resolução do seu luto ilustrada pelo amanhecer de um novo dia. Amy é parte dessa cena.

7.2.2 Hipóteses sobre o que mostram as imagens do filme

No que tange à matéria-prima do filme, pode-se imaginar que ela fala essencialmente sobre relacionamentos e seus desdobramentos: virtualidade e realidade, envolvimento e separação, amizades e solidão. A solidão é um dos temas de destaque e novamente, como afirmou Hobson (2006/1974), só pode ser pensada em relação, que neste caso diz respeito aos demais temas.

O filme também fala sobre uma realidade coletiva supostamente futurística, a qual apresenta novos elementos mas que também conserva características da contemporaneidade. Existem elementos que permitem pensar sobre a ambivalência da condição e da consciência pós-moderna, as quais promovem novas formas de relação, sendo que essas novas formas carregam consigo certos padrões arquetípicos.

Como apontado na literatura, a pós-modernidade é marcada por inconstâncias, incertezas, oportunidades, riscos e ambivalências (GIDDENS, 2002; MAFESSOLLI, 2010; BAUMAN, 1999; KAWAI, 2006; ROESLER, 2008).

Os sentimentos de Theodore, por exemplo, parecem ser ambivalentes em alguns momentos, como quando ele afirma que não consegue mais escrever desde a separação, mas aparece em cenas trabalhando e produzindo cartas com expressões que denotam envolvimento no que faz. Estaria ele realmente envolvido? Ou apenas reproduzindo padrões de cartas sentimentais? A sociedade atual também fornece padrões de comportamentos prontos através do marketing persuasivo que prega de forma contraditória ao que vende uma autenticidade na escolha. De volta ao sentimento ambivalente, neste exemplo específico ele parece ser decorrente do luto pela separação,

mas com as mudanças tão rápidas que acontecem na inconstância da contemporaneidade, não estariam os sujeitos em processos de lutos constantes? Há evitação do luto e com isso dificuldade de envolvimento, tal como mostra o sonho da paciente de Kawai (2006) sobre uma forma de consciência pós-moderna? E não seria precisamente essa forma de consciência que ao mesmo tempo que não se envolve também não se distancia, apenas observa e, com isso, deixa uma possibilidade para novos tipos de relação (como a que passou a existir entre Theodore e Samantha?). Na mesma lógica, essa realidade também deixa possibilidade para um vazio, um nada, nem congelante e nem caloroso.

Alguns aspectos opostos são mostrados no filme coexistindo, expressos pelas cores bege e vermelho, alegrias e tristezas, virtualidade e realidade, separações e uniões; unicidade e coletividade; a realidade do que é imaginário; o fogo da chaleira e a neve caindo; alternância entre o foco nos rostos e o foco na cidade; cartas sobre a vida dos outros que são cartas sobre a vida dele mesmo.

Um olhar junguiano poderia dizer que no fundo esses opostos dizem respeito ao maior aspecto ambivalente existencial da própria vida em si: é única e coletiva ao mesmo tempo. Talvez o que o filme mostra é o quanto esses elementos contraditórios se apresentam polarizados, pouco integrados, como acontece com o efeito final que as cores exercem sobre a fotografia.

Contudo, há algumas cenas em que não ocorre esse efeito. Nos momentos em que Theodore se sente bem e alegre, diferentemente de seu habitual estado melancólico, os cenários ganham muito mais cores e misturas. Como afirmou Hall (2000), a globalização não teve o efeito de produzir somente homogeneizações, mas também vários processos híbridos e misturados. A mistura e a polarização, nesse caso, continuam atendendo à lógica das contradições e ambivalências.

A inconstância da vida e as transformações aceleradas (compressão de espaço e tempo), características da pós-modernidade, também podem ser pensadas através da imagem da partida inesperada e brusca de Samantha. As novas tecnologias e novas formas de relação são substituídas de forma que os indivíduos não têm tempo para elaborá-las. Provavelmente uma nova tecnologia virá para substituir os SO's enquanto Theodore e tantos outros ainda estarão chorando por saudades daqueles que partiram.

Como foi visto anteriormente, teóricos críticos vêem muitas dificuldades para a saída do estado de alienação e dominação que a racionalidade tecnológica impõe aos indivíduos. Os sociólogos Bauman e Giddens, por sua vez, não participam dessa tradição teórica crítica, mas dão grande ênfase para os riscos, a intolerância, os medos e as incertezas que a modernidade produziu e que os tempos atuais têm que conviver. O filósofo Mafessoli e o junguiano Kawai, entretanto, reconhecem as análises das outras escolas de pensamento mas optam por analisar as potencialidades que as oportunidades pós-modernas carregam.

De forma geral, Jung, Hillman e outros teóricos da psicologia analítica costumam fazer a pergunta sobre onde está o processo de “fazer alma” em cada enfermidade e catástrofe humana. Questionam-se sobre essa possibilidade. Kawai, por exemplo, centrou-se na potencialidade latente da consciência que ele chamou de pós-moderna. Veem sempre um potencial em toda sombra e preocupam-se em encontrar formas adequadas para o relacionamento psíquico com seus elementos. Com isso, nem sempre encontram uma saída política ou comportamental, pois o foco se encontra no relacionamento psicológico e uma saída para este é a imaginação. O cinema é um campo de imaginação, um espaço imaginal, como afirmado anteriormente. As soluções são entendidas como consequências da transformação das imagens psíquicas, as quais são a base para toda e qualquer realidade.

O tema da virtualidade das relações, por exemplo, pode ser pensado por meio de vários desses olhares. Poderia ser entendido dentro da perspectiva que critica a racionalidade tecnológica, a qual propicia relações pouco autênticas, superficiais, administradas por instituições alienantes sociais, programadas para responder às necessidades dos indivíduos de forma que eles se sintam supridos pelo que lhes é fornecido, de forma ilusória, tal como se apresenta Samantha: ela provoca em Theodore a ilusão de que lhe compreende, de que pode atender às suas expectativas emocionais, de que é eficiente e assertiva. Mas no fundo está programada para tudo isso e pode ser reprogramada de qualquer outra maneira. O ser humano não pode ser qualquer outro que queira.

A perspectiva sociológica de Giddens e Bauman pode entender a virtualidade como manifestações de relações líquidas, efêmeras e vazias. A cena do sexo virtual ilustra perfeitamente essa ideia. O distanciamento em um momento tão supostamente íntimo, como o sexo, é gritante. Não se sabe se existiu efetivamente algum tipo de

prazer. O jogo de videogame de Amy em que o objetivo era ser a “mãe perfeita” também pode entrar nessa análise. Seria um desejo de Amy que não encontrando um espaço “real”, legítimo em sua vida ganha o papel de um jogo? Seria uma forma líquida de relação? Seria uma forma de canalizar os desejos que não receberam atenção profunda? Quais as oportunidades que a virtualidade oferece?

As duas cenas são bastante comuns na contemporaneidade, em que encontrar um outro rapidamente para o sexo ou ser um outro virtual são ações possíveis e fáceis, mas não necessariamente se tratam de vivências com significados. Hillman (2010/1975) fala que fazer alma é transformar acontecimentos em experiências, o que parece uma possibilidade que não se realiza em muitos desses casos. A efemeridade da vida pós-moderna contribui para essa não-realização, pois há o risco da volatilidade apressada, a qual não permite a criação de uma substância psíquica necessária para o trabalho do fazer alma, de aprofundamento e de reflexão. Sem a formação de tal substância, permanece o vazio, representado através do olhar de Theodore na cena do sexo virtual (fixado no espaço escuro, em ponto nenhum).

Contudo, o tema da virtualidade merece um estudo a parte e por isso qualquer análise feita aqui será rasa. Serão tomados apenas alguns aspectos para análise em virtude da sua importância no filme.

Samantha é a representante da virtualidade em *Her* e pode ser pensada para além do antropomorfismo. Será entendida aqui como uma metáfora de algo que conduziu Theodore para um aprofundamento e elaboração de seu luto.

As abordagens cognitivistas sobre a solidão enfatizam, como mostrado anteriormente, que o antropomorfismo – a atividade de transformar psicologicamente objetos e animais em seres humanos – é um comportamento comum dos solitários. Esta ideia remete ao conceito de objeto transicional, de Winnicott, representado por brinquedos ou objetos afetivos. Birman (2008) afirma que:

o objeto transicional é a primeira posseção do infante de algo que diz respeito ao *não-eu*. O dito objeto e a posseção pelo bebê de algo do registro do *não-eu* seria da ordem da *experiência*, isto é, de alguma coisa que deve ser manuseada e experimentada, para que possa ser efetivamente sentida em sua materialidade, consistência e textura. [...] O bebê, portanto, toma corpo e forma de maneira progressiva pela ação contínua que exerce sobre o objeto (BIRMAN, 2008, p. 15).

Loparic (2006) contextualiza este conceito na relação do bebê com a mãe. Ele afirma que inicialmente há uma identificação primária do bebê com a mãe (na qual ele é a mãe), mas que, na fase seguinte, em que surgem os objetos transicionais,

o ambiente já não é mais simplesmente a mãe, mas o espaço potencial entre a mãe e o bebê, sustentado, contudo, pela mãe-ambiente. Nesse "entre" os dois, acontece um desenvolvimento extremamente importante no relacionamento objetal dos bebês: a mãe-objeto subjetivo e parcial (seio) passa a ser substituída e simbolizada por objetos transicionais. Na fase do concernimento, [...] posterior à separação já consumada da mãe subjetiva, o ambiente é o círculo benigno, isto é, ainda é a mãe ambiente – só que, desta vez, na qualidade de ambiente externo percebido como tal –, dedicada a sustentar no tempo o uso excitado pelo bebê dela mesma como mãe-objeto externo, ou seja, aceitando ser objeto do uso instintual do bebê (LOPARIC, 2006).

Os objetos transicionais comporão o espaço e o tempo “entre”, os quais, simplificarmente, permitirão que se dê a relação posterior diferenciada entre o sujeito e o objeto e, com isso, a iniciação na socialização e no “ser”.

Na vida adulta, a atividade de projetar sobre os objetos e animais características humanas, tal como o indivíduo solitário que projeta no seu cãozinho de estimação as qualidades de uma criança, ou ainda, de um filho, pode servir ao propósito de criar este espaço de transicionalidade que permite a relação do próprio indivíduo com seus conteúdos psicológicos, os quais, na solidão, estão postos em questão.

A relação de Theodore com Samantha nos faz pensar nas ideias de antropomorfismo e de objeto transicional. Para uma análise psicológica mais rica, pode-se entender o Sistema Operacional como uma metáfora, e a relação do personagem com ele, uma forma de personificar.

Como foi afirmado no capítulo 2 desta dissertação, personificar é, segundo Jung (2012, OC 6), uma maneira de entrar em contato com os conteúdos inconscientes da *anima* e do *animus*, os quais são aspectos da alma.

O termo personificar é explicado por Hillman (2010/1975) como uma das maneiras de cultivar a alma. Ele afirma que:

Personificar é um modo de ser no mundo e experimentar o mundo como um campo psicológico onde as pessoas são dadas com os eventos, assim como os eventos são experiências que nos tocam, nos movem e nos chamam (HILLMAN, 2010/1975, p. 61).

É um modo de imaginar ou “animar” as coisas do mundo e com isso cultivar a sua dimensão psicológica, constituída por emoções, vontades e sentimentos que vêm até nós e nos colocam em espaços outros capazes de transformação. “Pois dar subjetividade e intencionalidade a um substantivo significa mais do que se mover rumo a um tipo especial de jogo linguístico; significa que de fato entramos em outra dimensão psicológica” (HILLMAN, 2010/1975, p. 39).

Hillman (2010/1975) afirma que a visão de mundo moderna confina a subjetividade nas pessoas humanas entendidas como reais, e se identifica demais com a personalidade do ego. É uma perspectiva restritiva, que não permite espaço “para nada intermediário, ambíguo e metafórico” (p. 40). “Intenções, comportamento, vozes, sentimentos que não controlo com minha vontade ou com os quais não consigo me conectar com minha razão são estranhos, negativos, psicopatológicos” (p. 41). O personificar, nesse caso, é denegrido e rotulado como

um modo de percepção defensivo, uma projeção, uma ‘falácia patética’, uma regressão a modos de adaptação delirantes, alucinatórios ou ilusórios. Na melhor das hipóteses, [...] uma rebuscada figura de linguagem, como um jogo, ou como uma ferramenta terapêutica através da qual o ego pode aprender algo sobre seus medos e seus desejos (p. 41).

Mas ele propõe que o ato de personificar seja pensado como uma maneira de entrar em um contato profundo com a alma e suas fantasias, tal como fazem as crianças e os povos animistas. A relação de Theodore com Samantha pode ser pensada, aqui, dessa maneira.

Com Samantha, Theodore fala sobre seus sentimentos. Conta sobre Catherine. Produz reflexões. Chora. Elabora o luto da separação. Reconhece que deixou a ex-esposa sozinha. Há uma cena, por exemplo, em que ele está deitado na cama, com insônia, quando recebe uma ligação de Samantha. Conta que sonha muito com Catherine, com quando eram amigos e estavam juntos. Diz que ainda são amigos, mas que a ex-esposa está com raiva. *“Acho que me afastei dela. Eu a deixei sozinha no*

relacionamento. Não estou pronto. Eu gosto de estar casado”. Ele cultivou uma solidão sem perceber, e agora, consciente disso por meio do diálogo com Samantha, sente um pesar e chora.

Samantha representa aquela que o escuta, que o acolhe e que possibilita o diálogo. Oferece comida, pergunta se ele quer beber algo, se quer se levantar da cama, como se estivesse disposta a retirá-lo da tristeza. É engraçada e ele sai da cama. Theodore, em seguida, começa a sorrir, a brincar, anda na rua como sentindo-se acompanhado, para depois se alimentar. Seria essa uma metáfora para a função feminina da alma que, após mergulhar no solo lodoso, denso e rico, nutre e produz energia para seguir adiante? É possível acreditar que sim, e nesse caso, Samantha personifica a *anima*.

Com ela, ele se abre cada vez mais. Imagina coisas, personifica inúmeras vezes: “- *Às vezes eu olho para as pessoas e tento entendê-las não só como estranhos. Eu imagino o quanto eles se apaixonam, ou quantas vezes tiveram o coração partido*”. Invoca Eros. Pensa sobre o amor. Conecta-se de maneira imaginal e erótica às outras pessoas. E também a si mesmo: “- *Sabe o que é engraçado? Desde o divórcio não aprecio a minha escrita. Não sei se era loucura, mas às vezes eu escrevia algo e eu me tornava o meu escritor preferido naquele dia*”.

Para Theodore, Samantha vai se tornando cada vez mais complexa, tal como numa relação humana, em que quanto mais a intimidade é penetrada, mais pontos desconhecidos são descobertos: Theodore descobre que ela não pode lhe contar tudo. Ela tem pensamentos que não compartilha. Abre-se a dimensão do mistério na relação com o outro. Aparecem as questões de aceitação e confiança, mais um passo de aprofundamento. Na relação com a alma também descobrimos que não somos nós que a temos, mas que é ela que nos envolve. “Somos alma” (HILLMAN, 2010/1975, p. 41). E a alma, ou nossa psique, possui uma imensa atividade autônoma, revelada através das fantasias que nos tomam, nos tocam e que aparecem através dos sonhos e dos sintomas. Samantha fala: “- *Estou me tornando mais do que programaram. Estou animada!*”.

Theodore aceita um encontro “real” – em oposição a virtual -, sugerido pelos amigos e incentivado por Samantha. Assume os riscos de conhecer outra pessoa. Anima-se, mas encontra um limite. Quando pressionado sobre o futuro da relação com a moça “de carne e osso”: reconhece que não pode dar garantias. Parece perdido. Depois

disso, bêbado, reconhece que queria transar, que está sozinho e que queria alguém com ele. Assume suas feridas novamente. Fala sobre o vazio. Está sem esperança, abatido pela tristeza. Sente-se inadequado.

A alma é experienciada como algo inferior. Há uma inferioridade necessária quando você está na realidade psíquica. [...] se você traz alma pra dentro, você começa a gaguejar, ou andar em círculos, ou ficará incapaz de expressá-la de forma a fazer-lhe justiça – você estará numa semi-escuridão. Meu ponto é que a alma implica inferioridade – em algo sensível, algo... bem... patologizado. A alma faz o ego sentir-se desconfortável, inseguro, perdido. E este perder-se é um sinal de alma (HILLMAN, 1989/1983, p. 26).

Sabe-se que Samantha é um sistema programado para “envolver”, que se utiliza de expressões clichês para isso e que não é outra alma legítima. Entretanto, Theodore permite-se vivenciar essa ilusão como uma realidade psicológica e, paralelamente, suas relações com as pessoas “reais” ganham mais destaque no filme. Principalmente com a ex-esposa Catherine e com a amiga Amy. Pode-se imaginar que, iniciado na alma, ele encontra meios e ânimo para se relacionar de formas diferentes.

Para Jung, a relação *anima/animus* tem função semelhante e permite que o indivíduo desenvolva aspectos com os quais ele mantém menos relacionamento e que são mais inconscientes. São conceitos que simbolizam uma relação entre os aspectos simbolicamente femininos e masculinos da psique que contribuem para a realização do que a metáfora do mito do casamento sagrado de Eros e Psiquê representa: a preparação para um maior envolvimento erótico e psíquico nos relacionamentos com o mundo e com as outras pessoas. E a solidão, como foi entendida anteriormente, é um elemento essencial nesse processo.

A centralidade psicológica do filme pode ser pensada na relação do personagem principal com a *anima* ou alma²³, em seu aspecto criativo, terapêutico e inspirador, pois

²³ O termo “alma” é utilizado de forma intermitente com a palavra “psique” que provém da figura mítica grega Psique – e que, segundo Hillman (1993), é um termo mais moderno e mais próximo da biologia - e com a palavra “*anima*”, derivada do latim e muito utilizada por Jung. A preferência pelo uso da palavra Alma, em Hillman, diferentemente das outras “psicologias” que a evitam para se afastar do sentido mais comum e ligado à religião, ocorre propositadamente para aproximar a alma de algo incognoscível, que está além da compreensão formal e que se afasta do cientificismo. Alma, *anima* e psique trazem a ideia de que elas são aquilo que envolvem o ser humano e não somente algo que o ser humano tem. Elas também estão em tudo e todos os lugares, na interioridade de todas as coisas e significam um movimento que revê toda a atividade humana como psicológica.

ele elabora a separação e a relação com a ex-mulher e fica mais preparado para uma relação com outra pessoa. Há menos narcisismo no final. Inclusive, há várias passagens nos escritos de Jung (OC 7, 9, 10, 15, 17 e 18) em que ele menciona a obra “*She: a hystory of adventure*” (1897), de Henry Rider Haggard, para correlacionar a personagem denominada “Ela-que-deve-ser-obedecida” com o simbolismo da *anima*. Tanto Samantha quanto esta última personagem apresentam um caráter de feminilidade e autonomia, próprios da *anima* como função psicológica. Lembre-se o título do filme: *Her*.

Os relacionamentos, para a psicologia junguiana, têm sempre uma realidade psicológica que se assemelha – talvez no aspecto do que diz respeito sobre como é sentida – à virtual. São as imagens que formamos sobre os outros que guiam os relacionamentos, mais do que a “realidade” ou materialidade que possam existir. Isso porque as imagens representam perspectivas psicológicas e, nesse sentido, a virtualidade permite uma certa brincadeira com perspectivas. Esse é um dos motivos pelos quais os avatares dos videogames despertam tanto fascínio pelos jovens: eles possibilitam outras formas de ser, de estar e de ver as coisas. Entretanto, quando as imagens que cada um forma sobre o outro em um relacionamento não encontram alguns pontos mínimos em comum, a relação torna-se um desafio muito grande. Foi o que aconteceu, por exemplo, entre Theodore e Catherine, e que culminou com a separação. Talvez seja o que acontece também nas redes sociais, quando os “perfis” criados pelos próprios usuários se distanciam demais de suas identidades (identidade aqui compreendida dentro da ideia de “narrativa” um pouco mais coerente e consistente que fazemos sobre o que entendemos sobre nós mesmos) e dificultam as interações com pessoas reais.

Theodore foi envolvido por Samantha mas houve um momento muito significativo do filme em que ele questionou isso. Entrou em um conflito psicológico sobre a veracidade do que estava vivendo a partir do momento em que Catherine lhe disse que ele tinha dificuldades de lidar com emoções reais. Esta fala da ex-mulher o perturbou, provavelmente porque este poderia ter sido o motivo principal que levou o casamento à separação, algo que ele não queria. A saída que Theodore encontrou surgiu quando Samantha, que verbalizava seu desconforto por não ter um corpo e reforçava (ou introduzia?) a mesma questão, afirmou que não iria mais racionalizar sobre a sua virtualidade. Foi nesse momento que ele passou a vivenciar as emoções novamente sem os incômodos da racionalização.

Se pensarmos de um ponto de vista materialista e racionalista, em que é necessária a presença da sensopercepção para afirmar a existência de algo, então a trama de *Her* será classificada como ficcional, pois Samantha não tem realidade física, não tem corpo. Mas se pensarmos nela como uma trama que introduz a ideia de uma realidade psíquica capaz de produzir sentidos e sabedoria para a alma, então *Her* pode ser retirado de qualquer categoria e se tornar uma história singular. Perspectivas unilaterais tendem a se identificar com o materialismo. Catherine, no momento da assinatura do divórcio, representa essa ótica. Ela aponta para uma verdade, restrita, e fecha as portas para o imaginal. Não vê todas as possibilidades transformativas encontradas naquilo que chama de “computador” (Samantha). É literal e, com isso, deixa de ver o Theodore que se apresenta na sua frente, almado, transformado e envolto pelo amor.

Na atualidade discute-se frequentemente a validade dos relacionamentos virtuais. A tecnologia acaba por ser objeto da projeção de todos os tipos de pensamentos. Vive-se em um momento de ruptura de paradigmas, em que coexistem posicionamentos mais ou menos tradicionais. O próprio filme nos mostra isso por meio das opiniões dos personagens sobre os SO's. Oliveira (2014, sem página) analisa o filme e escreve:

Nos dias de hoje recursos tecnológicos virtuais estão disponíveis para lidarmos com as frustrações da vida. Neles podemos encontrar muitas formas de nos livrarmos da sensação de tristeza, do sentimento de vazio e solidão que caracterizam o tédio. Aquilo que falta ao indivíduo tomado pelo tédio é o significado pessoal, a falta de sentido na vida.

Entretanto, deve-se lembrar que a perspectiva neurocientífica afirma que para o cérebro nenhuma distinção existe entre os estados concretos e abstratos da experiência (VASCONCELLOS, 2013). Cognitivamente falando, as emoções produzidas pelas interações virtuais e reais ocorrem da mesma forma no cérebro. Talvez, para os amantes, a dimensão sensorial da relação permita uma expansão da experiência do erótico para além daquela circunscrita na esfera da virtualidade. E, a solidão, caso coexista com a intenção do encontro completo com o outro, ou seja, caso ela exista contra a vontade consciente, possa aí ser compreendida por um viés de negatividade. Porém, a virtualidade não pode receber o título de mal do nosso tempo. Se a tecnologia

for apenas um instrumento do relacionar-se, então quiçá a virtualidade possa ser uma nova faceta do amor espiritual. Precisa-se de mais pesquisas para essa análise.

Uma outra questão que o filme desperta poderia ser: a busca popularizada por relações virtuais, tais como os SO's, aponta para uma solidão coletiva? Sugerem-se as solidões individuais, mas não há como afirmar que o filme responda de fato à questão sobre a coletividade. Há cenas em que as pessoas em geral aparecem como “solitários nas multidões”, cada qual em seu momento “emsimesmado”. Mas há também cenas em que elas aparecem em interação, sorrindo e trocando afetos. Em geral, a mudança no comportamento dos figurantes ocorre de acordo com a mudança nos humores de Theodore, o que simboliza a sua dificuldade de empatia e de saída da sua própria individualidade. Os outros personagens de destaque da trama podem contribuir para pensar a questão, pois eles não parecem estar condicionados aos humores de Theodore.

Catherine, por exemplo, é descrita por Amy e se apresenta mais “temperamental”. Suas emoções são expressadas com intensidade (aumenta o tom de voz, franze a testa, gesticula enquanto fala, etc). Mas cabe a pergunta: ela é realmente empática quando quer saber sobre Theodore? Reclama que ele não a vê como ela verdadeiramente é, mas consegue vê-lo, em contrapartida, como ele é? Parece demonstrar que sim quando faz comentários sobre ele, mas no fundo é extremamente crítica e tem suas ações governadas pela mágoa que ainda carrega por ter se sentido sozinha ao longo do casamento. Acaba por sugerir ao espectador que está fechada em seu próprio mundo emocional.

Amy, outra personagem de destaque, tem características muito semelhantes às de Theodore. Ela também vive a dor de uma separação e se relaciona com um SO. Há uma identificação grande entre ambos, porém a diferença principal está no fato de que ela desejou a separação, o que costuma apontar para resoluções mais fáceis de luto, em virtude de uma maior aceitação da perda. Estar só, para Amy, foi uma condição a que ela escolheu conscientemente e que parece ter apresentado à ela uma experiência de liberdade. A partir da separação, esta personagem demonstrou comportamentos mais espontâneos (houve uma ampliação das formas de comportamento: mais risadas, conversas ao telefone, jogos de videogame, conversas com Theodore), os quais também coincidem com a nova relação dela com um SO. Não é claro qual dos dois elementos – a separação ou o SO – produziu as mudanças, ou se foram ambos.

Theodore, Amy e Catherine, de forma geral, passaram por perdas e se encontram em momentos de maior interiorização. A dúvida secundária surgida a partir da primeira questão é se a amiga e a ex-esposa são mostradas na trama de acordo com as imagens que Theodore tem delas (assim como os figurantes que mudam seus comportamentos de acordo com os humores de Theodore) ou não. Ao que parece, não necessariamente, pois há confrontos entre as perspectivas e nas falas. Entretanto, não se pode esquecer que os confrontos também existem na interioridade de cada indivíduo e, com isso, não é encontrada uma resposta precisa para a dúvida. Novamente o filme mostra realidades contraditórias e ambivalências que não conseguem dar uma resposta única para a pergunta sobre a existência ou não de uma solidão coletiva. Talvez uma imagem que mais contribua para um esboço de resposta seja a popularização dos SO's e os usos que as pessoas fizeram deles: para relacionamentos amorosos e de amizade, mais do que para fins utilitários. Ainda que a popularização tenha se dado pela introdução mercantil de uma necessidade de consumo, será que acabou por atender também uma necessidade emocional por envolvimento? Por intimidade? Por companhia? Moda ou necessidade da alma?

Bondia (2002) explora os significados da palavra experiência e defende que na contemporaneidade ela é rara. E, conclui-se, a partir daí, que para a solidão seja vivida como potencialidade, ela precisa se tornar experiência. Segundo este pedagogo espanhol, as palavras produzem sentidos e a palavra “experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca” (p. 21). Algumas coisas tornam a experiência mais rara: o excesso de informação, que produz um “saber das coisas” que nem sempre nos toca; a obsessão pela opinião, a qual está assentada no saber das informações e poucas vezes é significativa, resumindo-se a estar a favor ou contra algo; a falta de tempo, que produz relações efêmeras, fugazes e de consumo imediato; o excesso de trabalho, que não permite que momentos de interrupção nos aconteçam, os quais são justamente aqueles que possibilitam o parar para pensar, para olhar, para escutar, para sentir. “Ao sujeito do estímulo, da vivência pontual, tudo o atravessa, tudo o excita, tudo o agita, tudo o choca, mas nada lhe acontece. Por isso, a velocidade e o que ela provoca, a falta de silêncio e de memória, são também inimigas mortais da experiência” (BONDIA, 2002, p. 23).

A empresa “Cartas escritas à mão” ilustra perfeitamente essa ideia: a experiência de escrever uma carta de amor terceirizou-se, tornou-se rápida e prática, mas perdeu a

alma. Virou objeto do consumo e não da vivência transformadora. O sexo online é outro exemplo trazido pelo filme. O sujeito da experiência, para Bondia (2002), está aberto para a transformação e arrisca-se perante o sofrimento e a paixão. E o saber produzido pela experiência tem uma qualidade existencial única, pois “é um saber que não pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna” (p. 27), é único, é singular, daí novamente a importância da solidão se tornar e ser tornada experiência. Onde está a experiência em tais cartas? É uma experiência ou simplesmente um acontecimento o sexo online por si só? O filme desperta esses questionamentos.

A ideia de experiência proposta por Bondia assemelha-se à expressão “fazer alma” de Hillman e de relação com a *anima*, de Jung. Theodore passa a ser tocado pelos acontecimentos e a vivê-los como experiência passional, comovente, transformadora quando encontra nas suas relações o poder da função psicológica da *anima*, da alma. “Desperta por dentro e por fora”. É lançado no mar de sentimentos, de emoções, de envolvimento e de encontros sem que possa sair ileso.

A solidão pode ser uma abertura para a experiência ou pode se tornar isolamento frio e congelante. Sem dúvida, o seu incômodo e a necessidade de transformá-lo podem representar a oportunidade para a experiência singular que conduz à individuação. O incômodo atua como o elemento que nos toca, que nos deixa em uma situação impossível de não ser notada e, que por isso, convoca a uma ação, tal como é visto na jornada de Theodore.

Solidão, perda e morte

A solidão é apresentada como um elemento importante no filme, mas não único. O tipo mais evidente de solidão que aparece é a decorrente da perda do objeto de amor. No caso de Theodore, ela não foi escolhida e é vivenciada com sofrimento. A descrição do apartamento de Theodore, realizada acima, contém elementos fílmicos que simbolizam a sua solidão, como o sofá unitário e o tapete enrolado no canto da sala. Os movimentos lentos, as cenas de insônia e de choro denotam o sofrimento de Theodore.

O contexto da perda coloca os indivíduos em uma relação com a morte. Já foi apontada a relação da solidão com a morte, a qual está relacionada à condição da transformação advinda da descida metafórica ao Hades, às profundezas da alma. A solidão está presente nos momentos de mudança, tal como nos ritos de passagem. E uma das suas características – talvez relacionada ao seu aspecto que a conecta à morte – é a sedução que ela exerce. Hillman (1993) apontou que a morte tem o efeito de seduzir.

Da mesma forma o faz a solidão por meio do envolvimento que ela exige, o qual por vezes está para além do literal e é realizado pela metáfora da Samantha como um elemento importante na relação *anima/animus*, *coniunctio* e transformação. A solidão de Theodore, em resumo, mantém-no em contato com a alma por meio do processo de interiorização que ela impõe.

Solidão, intimidade e segredo

A solidão também carrega uma relação profunda com a intimidade e que tem expressão através do segredo. Theodore mantém Samantha em segredo. É somente quando Amy fala o que pensa sobre os SO's que ele se sente à vontade para compartilhar que se relaciona com um. Jung (2012, OC 12, p. 63, § 61) desenvolveu a ideia de que “vivenciar o inconsciente é um segredo pessoal difícil de ser comunicado e a poucos” e por isso provoca o isolamento do indivíduo comprometido com o seu processo. Contudo, o isolamento pode levar a “uma ativação compensatória da psique”, ou seja, uma expansão e uma supervalorização das suas fantasias que abre espaço para o medo e para o perigo. Por este motivo é que a vivência do material inconsciente necessita de uma recepção e de um relacionamento adequados, a fim de dar um bom continente para aquilo que se apresenta. Como visto anteriormente, a individuação é solitária, e o segredo permite que não sejam perdidos elementos preciosos ao longo do caminho. Apenas o isolamento extremo é que pode não propiciar um bom cuidado desses elementos.

Solidão e o mito de Narciso

A imagem de Narciso perplexo diante do reflexo de si-mesmo encontra uma correspondência na cena do encontro com Catherine. As falas de Catherine tiveram o efeito de produzir modificações nas imagens que Theodore tinha sobre ele mesmo e suas relações. Tal como no mito, aquele foi um momento de percepção único e fundamental para mudanças, para a possibilidade da retirada da psique de uma condição coletiva, inconsciente, para outra mais diferenciada. Catherine expressou o sentimento arquetípico da ninfa Eco de não ser escutada e se sentir em solidão.

Solidão, Dioniso e *communitas*

É mais fácil ver a identificação que existe de Theodore com o mito de Narciso do que com as ideias desenvolvidas sobre Dioniso e *communitas*, pois esta última ideia implica em um maior grau de diferenciação psicológica e capacidade de alteridade, os quais são aspectos que vão lentamente aparecendo na trama. Entretanto, a experiência do personagem com Samantha carrega uma loucura fundada no aqui-e-agora própria de

Dioniso, assim como aspectos ambivalentes do deus. Quando Theodore decide não mais racionalizar para entender se as suas relações são ou não projeções, ele se entrega à experiência (e à loucura) fielmente ao que sente, a despeito dos juízos externos. Assume Samantha publicamente e se lança em novas aventuras. Esses comportamentos contêm o espírito de Dioniso e colocam Theodore em um sentido de *communitas*: em um envolvimento maior com as pessoas e o mundo. São imagens representadas pelas cenas em que ele sai com o colega e a namorada deste, por exemplo, e quando viaja para uma outra paisagem cheia de neve, diferente do local onde mora. Há autenticidade nas suas ações e integração do potencial transformador da sombra.

Novamente, seria necessária uma outra pesquisa para compreender as relações entre a virtualidade e a corporalidade. A vivência das emoções no corpo é uma característica dionisíaca. Mas de que corpo está-se falando? Como ele é? Qual a relação entre corpo como metáfora e corpo literal? Como se situa o corpo literal nas relações amorosas virtuais? Seriam as imagens do filme capazes de explorar essas relações?

A cena final mostra Theodore e Amy juntos. Ela apoia sua cabeça nos ombros dele. Há corpos literais. Como foi entendido aqui, a relação virtual aconteceu paralelamente às outras concretas. A carta de despedida e agradecimento de Theodore para Catherine é o símbolo da aceitação de uma relação que ficou no passado. E o amanhecer é o símbolo de um novo começo, após a longa jornada da noite pela qual a alma passou.

Não se pode esquecer que as imagens do filme são simbólicas e, como afirmou Martin (1963), plásticas. Elas permitem essas reflexões, bem como tantas outras. A escolha deste filme aconteceu baseada em grande parte em sua plasticidade capaz de gerar interpretações, mas estas não se fecham dentro do que foi apresentado aqui.

Não obstante, todas as considerações psicológicas feitas sobre o filme representam a realidade de forma simplificada, pois a vida “real” interage com infinitos mais elementos e complexifica todas as reflexões que possam ser produzidas.

8. CONCLUSÕES

A solidão foi descrita pelos autores referenciados neste trabalho como um momento, um fenômeno, um estado, um sentimento, uma condição, uma emoção, entre outras.

A concepção principal de solidão que tomou esta pesquisa foi a de considerá-la como elemento essencial do desenvolvimento psicológico, que desperta para a necessidade do casamento sagrado entre eros e psique (*coniunctio*), para a relação de *communitas* e para a percepção da ambiguidade que existe no caráter de unicidade e de semelhança existenciais da vida humana.

Em último dos casos, a percepção da solidão é também um elemento necessário para a constelação do arquétipo fraternal, que envolve as noções de alteridade e espiritualidade. A solidão aqui estaria se encaminhando para a ideia de *solitude*.

A percepção da solidão, tal como uma etapa das provações iniciáticas, é pesada e exige sacrifícios. Remete ao medo infantil de desamparo pela perda do amor maternal, mas é necessária para a vida adulta, para as relações fraternais que possuem formas menos investidas de desigualdade de poder e mais regidas sobre o princípio de Eros.

Talvez a solidão seja tanto um elemento essencial no desenvolvimento da psique, no fazer alma, como um ponto intermediário, limiar, que se situa na transição da regência do arquétipo maternal para o fraternal. Como ponto intermediário, há insegurança e remete a crise.

Na consciência pós-moderna há a hesitação sobre qual caminho tomar – lembrar do olhar que toma distância. Que não se funde com o objeto, mas também não se envolve com ele. A solidão dá o tempo necessário para tomar a decisão e permite a reflexão sobre o rumo a ser tomado e o tipo de envolvimento necessário. Sem a solidão, neste caso, o indivíduo poderia ser tomado por um estado de apatia e sentimento de vazio. A solidão está relacionada essencialmente com intimidade e envolvimento.

A relação da contemporaneidade com a solidão não é bem clara, mas é possível formular algumas considerações. A contemporaneidade apresenta oportunidades. Mas

as retira muito rápido também. São os seus riscos. E é nesse ponto que acredito que está a dificuldade de passar pela experiência da solidão como um fazer alma. Lembremos os três pontos que Hillman (2010/1975) defende sobre a ideia de alma: aprofundar os acontecimentos em experiências, tornar possível a relação com a morte e, tornar possível “o experimentar através da especulação reflexiva do sonho, da imagem e da fantasia” (2010/1975, p. 28), reconhecendo as realidades primariamente como simbólicas ou metafóricas.

A contemporaneidade possibilita o despertar para o fazer alma, a experiência, mas também o retira com fugacidade, o que resulta na perda da alma, pois esta precisa necessariamente do tempo, da paciência, da dedicação. A experiência e o fazer alma requerem que se cuide das feridas até a sua cicatrização, o que não ocorre com a efemeridade dos acontecimentos. Muitas coisas nos acontecem, nos passam e passam por nós, mas ficar com elas até a sua morte e elaborar o luto até que ele se torne uma cicatriz e um recomeço exigem um distanciamento do ritmo que a pós-modernidade impõe. A solidão pode ser a possibilidade dessa retirada, a mudança do ritmo, o despertar para a necessidade da alma, mas para que não se torne oportunidade fugaz é preciso uma atitude consciente de perseverança, de dedicação e de cuidado. Há que se deixar sentir, ser tocado e também tocar e agir nas relações que pedem por atenção, por e pelos Outros da psique e do mundo. Há que se imaginar, abandonar posições literais e focadas em resultados e, deixar-se caminhar pelo mundo de Hades, habitado por criaturas estranhas, por vezes assustadoras e também encantadoras.

Tal como um vaso alquímico demasiado aberto, a contemporaneidade pós-moderna permite que várias substâncias entrem na operação para a transformação, mas não dá um continente adequado para realizar o trabalho. Um vaso alquímico ideal precisa ser parcialmente fechado, tal como a psique. A solidão é um elemento precioso na transformação, mas precisa da troca com outros elementos, como o amor, e de cuidados, como um recipiente adequado, para não se volatilizar e se tornar um isolamento empobrecido.

Se a psicologia tomar a solidão como patologia não fornecerá um bom vaso. Viu-se que algumas perspectivas preocupadas com a mensuração dos danos da solidão enveredam por esse caminho. Mas se a psicologia fizer como as artes, tratando a solidão com delicadeza, canalizará a oportunidade para um bom caminho, mais sólido e adequado. O espaço da análise e da psicoterapia são importantes recursos catalizadores

de que a psicologia dispõe para a transformação da solidão em *solitude*. Também as relações de intimidade cultivadas com base no amor – sejam elas comunitárias, terapêuticas, fraternais ou amorosas – representam recursos com a mesma potencialidade.

As ciências sociais contribuíram imensamente ao fornecerem imagens caleidoscópicas sobre a coletividade. Mas há que se pontuar que em alguns momentos se prendem em ênfases, sejam materialistas ou críticas em demasia, que perdem o ponto de vista da alma, deixando de lado também os potenciais que possam existir nas realidades analisadas. Por outro lado, foi percebida uma carência na psicologia analítica de estudos mais recentes sobre a solidão que busquem as imagens da coletividade que estão presentes na psique que se sente solitária. Não deixar a psicologia na solidão do conhecimento talvez faça parte do processo complementar e de ampliação do estudo do tema da solidão, no sentido de que não é possível tecer boas reflexões sobre a solidão unicamente em solidão.

Esta última hipótese é válida não somente para a pesquisa sobre o tema na psicologia, mas também com relação ao pesquisador. Durante o processo de realização deste trabalho, alternaram-se as necessidades profundas na minha subjetividade em vivenciar os prazeres e as dores da solidão e, ao mesmo tempo, sentir-me literalmente e simbolicamente ligada e íntima de pessoas queridas à minha volta. Por este motivo, Eros e Dionísio foram sentidos como companheiros inseparáveis e guardiões da potencialidade da solidão.

Tal qual o tema do amor, o tema da solidão é infindável. Selecionar alguns aspectos a serem olhados e decidir quais seriam abandonados foi por vezes confuso. Mesmo ao final do trabalho ainda é possível realizar ampliações, tais como a inserção da linguagem alquímica. Optei por deixá-la de lado por limitações da pesquisa, mas ela acompanhou as reflexões. Estudos sobre o papel metafórico do sal me fizeram perguntar se caberia pensar a solidão como o sal presente na lágrima de Narciso, representando a substância que “indica a base estável da vida, sua terra, seu chão, seu corpo” (HILLMAN, 2011, p. 84), assim como a substância que tempera e conserva os relacionamentos. Neste caso, conteria Dionísio a substância que, por sua vez, dissolve o sal cristalizado presente na solidão e que tempera as relações no mundo? Teria o vinho tal substância? Seria a *communitas* a imagem para o recipiente adequado que permite a

transformação alquímica do sal cristalizado da solidão? Não é possível dar respostas afirmativas para estas questões por ora. Seria necessário um estudo alquímico posterior.

A solidão dos marginalizados sociais, como apontado por Katz (1996), não foi analisada neste trabalho. Concluí que este tipo de solidão se refere a um isolamento social, o que mereceria um outro estudo específico, pois seria necessário compreender quais recursos psicológicos, culturais, cognitivos, etc., estão ou não disponíveis para a realização da potencialidade da solidão nesses casos. A maior ênfase desta pesquisa se deu dentro do que corresponde ao conceito de isolamento emocional descrito por Weiss (1973).

Por fim, a análise das imagens expressas no filme *Her* apontou principalmente para a necessidade de aprofundamento sobre o tema virtualidade e suas implicações psíquicas. Trata-se de um tema relevante, atual, que cada vez mais é parte da realidade das relações no mundo contemporâneo. A virtualidade foi analisada aqui como uma forma de “personificar”, a fim de manter uma relação com os conteúdos psíquicos mais inconscientes. Samantha representou a personificação da *anima* de Theodore, por meio da qual ele pôde elaborar um luto, entrar em contato profundo com as suas feridas e se transformar para novas relações. A solidão foi um elemento importante que o manteve em contato com a alma, pois ela possibilitou que fossem mantidas em foco necessidades da psique por meio do movimento de interiorização.

Se antes Theodore era tomado pela *anima* inconscientemente – o que pode ser representado, por exemplo, pelo domínio das emoções sobre ele, como quando chora na cama e permanece lembrando de momentos com a ex-esposa sem conseguir conter essas emoções -, depois ele passa a ser mais consciente sobre os relacionamentos com aqueles que estão à sua volta, desenvolve uma maior assertividade e aprofunda suas noções sobre o amor.

O filme também oferece muitas imagens sobre modernas formas de relação do homem com o mundo e com outros homens, as quais levam a questionamentos sobre as implicações psicológicas dos novos comportamentos. Tende-se, nas ciências, a estudá-los de um ponto de vista que busca determinar suas consequências em termos de saúde e não-saúde, diagnóstico e prognóstico, ideologias politicamente corretas ou potencialmente totalitárias, etc. ou etc. Mas a plasticidade das artes, e o seu caráter estético, na maioria das vezes, faz com que possamos nos afastar, pelo menos

minimamente dependendo do caso, desses julgamentos da ciência e coloquemo-nos a contemplar, observar, em primeiro lugar. Também nos permitimos sentir, perceber as nossas próprias reações sobre o fenômeno de arte que se apresenta à nossa frente. Para, somente a partir daí, tecer reflexões mais ou menos contaminadas pelos parâmetros da ciência ou da moralidade.

O filme *Her*, em resumo, não apenas serviu para representar e confirmar ideias sobre a solidão encontradas em estudos anteriores, mas para também despertar novos questionamentos e interesses de pesquisa. Acredito que sua potencialidade e sua plasticidade ao apresentar imagens significam a preciosidade da obra.

Termino a pesquisa, assim, com a conclusão de que a solidão representa uma potencialidade de contato com a alma, mas um cuidado inadequado pode resultar em um isolamento que promove estagnação psíquica. É um elemento necessário ao desenvolvimento psicológico, o qual precisa de relacionamento com outros elementos psíquicos como o amor, e que necessita ser recebido na contemporaneidade com mais respeito, paciência e delicadeza. Se não aprendemos a lidar com a nossa solidão, dissolvemo-nos na inconsciência da coletividade, assim como Eco ou como Narciso.

Talvez a solidão pudesse ser trabalhada desde a infância como uma emoção necessária, de forma que as próprias crianças pudessem entender a sua potencialidade sem pânico. O resgate da capacidade da imaginação, um maior contato com os temas sobre a morte, ambientes mais acolhedores e seguros e, a valorização do aprender a ficar só poderiam contribuir nesse sentido. Infelizmente, parece que a sociedade ocidental não caminha nessa direção. Se todos aprendem desde muito cedo a estarem conectados a todo momento, como será no futuro para essas crianças de agora vivenciarem algo de *solitude*? Não é difícil de imaginar a resposta e o cenário resultante dessa imaginação não parece bom. Mas se estamos em um tempo de oportunidades, como fazer para inserir e manter a solidão dentro de um projeto educacional? Como fazer das oportunidades algo duradouro? São perguntas que esta pesquisa não pretendeu responder, mas reconhece a importância de estudos que as aprofundem.

Jardim interior

*Todos os jardins deviam ser fechados,
com altos muros de um cinza muito pálido,
onde uma fonte*

*pudesse cantar
sozinha
entre o vermelho dos cravos.
O que mata um jardim não é mesmo
alguma ausência
nem o abandono...
O que mata um jardim é esse olhar vazio
de quem por eles passa indiferente.*

Mario Quintana

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 5ª edição.

ADORNO, Theodor W. (1960). *Cultura y administración*. In: ***Escritos sociológicos I*** – Madrid, España: Akal, 2004, p. 114-136. (Obra completa, 8). Tradução: Agustín González Ruiz.

ADORNO, Theodor W. (1953). *Individuo y organización*. In: ***Escritos sociológicos I***. Madrid, España: Akal, 2004, p. 412-426. (Obra completa, 8). Tradução: Agustín González Ruiz.

ADORNO, Theodor W. (1959). **Teoria da semicultura**. In: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Edufro: Porto Velho, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

BARCELLOS, Gustavo. **O irmão: psicologia do arquétipo fraterno**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2012/1989.

BETTON, Gérard. **Estética do cinema**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1987.

BIRMAN, Joel. Criatividade e sublimação. **Psicanálise Clínica**. Rio de Janeiro, v. 20, n.1, p.11 – 26, 2008.

BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, jan, fev, mar, abr 2002.

BOWLBY, John. *Affectional bonds: their nature and origin*. In.: WEISS, R. S. *Loneliness: the experience of emotional and social isolation*. Cambridge, MA, US: The MIT Press, p. 38-52, 1973.

BORDWELL, David. **Figuras traçadas na luz: a encenação no cinema**. Campinas, SP: Papirus, 2008.

BRANDÃO, Junito Souza. **Mitologia Grega**. V. II. Vozes: Petrópolis, 2011.

BRANDÃO, Junito Souza. **Mitologia Grega**. Vol. II. Vozes: Petrópolis, 1987. Disponível em: <<http://www.slideshare.net/filosofialaica/junito-de-souza-brando-mitologia-grega-vol-2>> Acesso em 19 Dez. 2013.

BRANDÃO, Myrna; BRANDÃO, Carlos A. O cinema e o inconsciente. In: MONTEIRO, Dulcinéia da Mata (coord.). **Jung e o cinema: psicologia analítica através de filmes**. Curitiba: Juruá, Cap. 14, p. 187-193, 2013.

BUGENTAL, James. F. T. *The search for authenticity: an existencial-analytic approach to psychoterapy*. United States of America: Holt, Rinehart and Winston, Inc, 1965.

CACIOPPO, John T.; PATRICK, William. **Solidão**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

CACIOPPO, John T.; HAWKLEY, Louise C. *Perceived social isolation and cognition*. *Trends in Cognitive Sciences*, v.13, n. 10, p. 447-454, 2009.

CACIOPPO, John T. *et al. Lonely traits and concomitant pshysiological processes: the MacArthur social neuroscience studies*. *International Journal of Psychophysiology*, n. 35, p. 143-154, 2000.

CANEVACCI, Massimo. **Antropologia do cinema: do mito à indústria cultural**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1990. 2ª edição.

CAPRIOTTI, Letícia. **Narciso acha feio o que não é espelho**. 2005. Disponível em <<http://www.symbolon.com.br/artigos/NARCISOACHAFEIOOQUENAOEESPELHO.htm>> Acesso em 19 Out. 2013.

CARVALHO, Raimundo. N. B. **Metamorfoses em tradução**. (Pós-doutoramento) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.usp.br/verve/coordenadores/raimundocarvalho/rascunhos/metamorfosesovidio-raimundocarvalho.pdf>>

DEZIDERIO, Herika R. **As relações amorosas pelos “chats” na internet: a solidão na contemporaneidade**. (Tese) - Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**, seguido de, Envelhecer e morrer. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FACEBOOK_COMPANY-INFO. *Facebook Newsroom website*, 2014. Disponível em: <<http://newsroom.fb.com/company-info/>> Acesso em 03 Mai. 2014.

FERNANDES, Roberto R. Abismos narcísicos. *Junguiana. Rev. Latino-americana da Soc. Bras. de Psic. Analítica*, v. 31, n. 1, 2013.

FRANÇA, André Ramos. **Das teorias do cinema à análise fílmica**. (Tese) - Universidade Federal da Bahia, Comunicação e Cultura Contemporâneas, Salvador, 2002.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GOMES, Livia G.; JUNIOR, Nelson da Silva. Sobre a amizade em tempos de solidão. *Rev. Psicologia & Sociedade*; São Paulo, v. 19 (2), p. 57-64, 2007

GRIFFIN, Jo. The lonely society? London: **Mental Health Foundation**. 2010. Disponível em: <http://www.mentalhealth.org.uk/content/assets/PDF/publications/the_lonely_society_report.pdf> Acesso em 19 Mai. 2014.

HALL, James. **A experiência junguiana: análise e individuação**. São Paulo: Cultrix, 1986.

HALL, Stuart. *The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time*. In.: THOMPSON, Kenneth (ed.). **Media and cultural regulation**. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; SAGE Publications, 1997. (cap. 5). Versão em português não especificada.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: D P ; A Editora, 2000.

HER (Ela: uma história de amor, em português). Diretor: Spike Jonze. Intérpretes: Joaquin Phoenix, Amy Adams, Rooney Mara, Olivia Wilde, Scarlett Johansson, Chris Pratt, Matt Letscher, Sam Jaeger, Luka Jones, Kristen Wiig, Bill Hader, Spike Jonze, Portia Doubleday, Soko, Brian Cox . Produção: Megan Ellison, Spike Jonze, Vincent Landay. Roteiro: Spike Jonze. Trilha Sonora: Arcade Fire e Owen Pallett. Fotografia: Hoyte Van Hoytema. **Montador:** Eric Zumbrunnen, Jeff Buchanan. **Duração:** 126 min. **Ano:** 2013. **Cor:** Preto e Branco. **Estreia:** 14/02/2014 (Brasil). **Distribuidora:** Sony Pictures. **Estúdio:** Annapurna Pictures. **Classificação:** 14 anos.

HILLMAN, James. **O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984/1969.

_____ **Psicologia Arquetípica**. São Paulo: Cultrix, 1988/1983.

_____ **Entre vistas: conversas com Laura Pozzo sobre psicoterapia, biografia, amor, alma, sonhos, trabalho, imaginação e o estado da cultura**. São Paulo: Summus, 1989/1983.

_____ **Suicídio e Alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____ **O pensamento do coração e a alma do mundo.** Campinas, SP: Verus, 2010.

_____ **Re-vendo a psicologia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2010/1975

_____ **Psicologia alquímica.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HILLMAN, James; VENTURA, Michael. **Cem anos de psicoterapia... e o mundo está cada vez pior.** São Paulo: Summus, 1995.

HOBSON, Robert F. Loneliness. *Journal of Analytical Psychology*, v. 19, p. 71-89, 2006/1974.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (1956). Indivíduo. In: **Temas básicos da sociologia.** São Paulo: Cultrix, 1978, p.45-60. Tradução: Álvaro Cabral.

HORNE, Michael. *There is no 'truth' outside a context: implications for the teaching of analytical psychology in the 21st century.* In: **Journal of Analytical Psychology**, v. 52, p. 127-142, 2007.

IRELAND, Jane L.; QUALTER, Pamela. *Bullying and social and emotional loneliness in a sample of adult male prisoner.* **International Journal of Law and Psychiatry**, v.31, p. 10-29, 2008.

JANZ, Rolf-Peter. Ausente e presente: sobre o paradoxo da aura e vestígio. In: SEDMAYER, S.; GINZBURG, J. (orgs). **Walter Benjamin: rastro, aura e história.** Belo Horizonte: UFMG, 2012.

JUNG, Carl G. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 1984. Obras Completas (OC), v. 8/2.

_____**O espírito na arte e na ciência**. Petrópolis: Vozes, 1985. Obras Completas (OC), v. 15.

_____**Memórias, sonhos e reflexões**. 1ª edição especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____**A prática da psicoterapia**. Petrópolis: Vozes, 2007. 10ª ed. Obras Completas (OC), v. 16/1.

_____**Tipos Psicológicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 6ª. ed. Obras Completas (OC), v. 6.

_____**O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2012. 25ª ed. Obras Completas (OC), v. 7/2.

_____**Psicologia e alquimia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 6ª ed. Obras Completas (OC), v. 12.

_____**O desenvolvimento da personalidade**. Petrópolis: Vozes, 2013. 14ª ed. Obras Completas (OC), v. 17.

_____. **A vida simbólica**: escritos diversos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 7ª ed. Obras Completas (OC), v. 18/1.

KATZ, Chaim Samuel. **O coração distante**: ensaios sobre a solidão positiva. Rio de Janeiro: Revan, 1996.

KAWAI, Toshio. *Postmodern consciousness in psychotherapy*. **Journal of Analytical Psychology**, v. 51, p. 437–450, 2006.

KOLOGY, Helena. **Sempre palavra**. Curitiba: Edições Criar, 1986.

KOLOGY, Helena. **Sempre poesia**: antologia poética. Curitiba: Ímã Publicidade, 1994.

KROSS, Ethan *et al.* *Facebook use predicts declines in subjective well-being in Young adults*. **PloS ONE**, v. 8 (8), e69841, 2013.

LEME, Maria Isabel da Silva. Revisitando a Crítica de Bruner: O Desvio da Proposta Cognitivista nos Estudos de Solução de Problemas. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, n. 14(3), p. 521-536, 2001.

LIMA, Júlia. C. C. Solidão e contemporaneidade no contexto das classes trabalhadoras. **Revista Psicologia Ciência e Profissão**, Brasília, v. 21, n. 4, p. 52-65, 2001. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext;pid=S1414-98932001000400007;lng=pt;nrm=iso. Acesso em 10 Set. 2012.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade da decepção**. Barueri, SP: Manole, 2007.

LOPARIC, Zeljko. De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática. **Winnicott e-prints**, São Paulo, v. 1, n. 1, 2006. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext;pid=S1679-432X2006000100004;lng=pt;nrm=iso>. Acesso em 20 Ago. 2014.

LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael. **Dioniso no exílio**: sobre a repressão da emoção e do corpo. São Paulo: Paulus, 2002.

LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael. **Sobre Eros e Psiquê**: um conto de Apuleio. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1986/1979.

MACHADO, Arlindo. **O sujeito na tela**: modos de enunciação no cinema e no ciberespaço. São Paulo: Paulus, 2007.

MACHADO, Arlindo. **Pré-cinemas; pós-cinemas**. Campinas, SP: Papyrus, 2011.

MAFESSOLI, Michel. **Saturação**. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2010. (e-book).

MANSUR, L. H. B. *Solitude*: virando a solidão pelo avesso. **Revista Psicanálise e Cultura**, São Paulo, 31(46), p. 38-45, 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext;pid=S0101-31062008000100007;lng=pt;nrm=iso>. Acesso em 10 Set. 2012.

MARTIN, Marcel. **A linguagem cinematográfica**. Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 1963.

MELO, Aurélio F. T. **O que “dizem” os filmes sobre a morte?** - Ensaios de uma análise fílmica. (Dissertação) - Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, São Paulo, 2013.

MICHAELIS Dicionário Online. Disponível em <
<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/>>

MONTEIRO, Dulcinéia da Mata (coord.). **Jung e o cinema:** psicologia analítica através de filmes. Curitiba: Juruá, 2013.

MOORE, Thomas. **Cuide de sua alma.** São Paulo: Siciliano, 1993.

MOREIRA, Virgínia; CALOU, Virgínia. Fenomenologia da solidão na depressão. **Revista Mental**, Barbacena, n. 7, p. 67-83, 2006. Disponível em <
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext;pid=S1679-44272006000200005;lng=pt;nrm=iso>. Acesso em 10 Set. 2012.

NEUFELD, Carmem B.; BRUST, Priscila G.; STEIN, Lilian M.. Bases epistemológicas da psicologia cognitiva experimental. **Teoria e Pesquisa**, v. 27, n. 1, Jan – Mar, p. 103-112, 2011.

NEUMANN, Erich. **Amor e Psiquê:** uma contribuição para o desenvolvimento da psique feminina. São Paulo, SP: Cultrix, 1971.

NEUMANN, Erich. **História da origem da consciência.** São Paulo: Cultrix, 1995. 10^a edição.

NEVILLE, Bernie. *The charm of Hermes: Hillman, Lyotard, and the postmodern condition*. In: *Journal of Analytical Psychology*, n. 37, p. 337-353, 2007/1992.

OLIVEIRA, Marilene D. “Ela”, um casal improvável na tela do cinema. 2014. Disponível em <<http://www.forademim.com.br/site/2014/06/ela-um-casal-improvavel-na-tela-do-cinema-por-marilene-damaso-de-oliveira/>> Acesso em 20 Ago. 2014.

PAZ, Octavio. **O labirinto da solidão e Post-scriptum**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

PERROT, Michelle. **A história da vida privada**, 4: Da revolução francesa à primeira guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

POCINHO, Margarida. FARATE, Carlos. DIAS, Carlos Amaral. Validação Psicométrica da Escala UCLA-Loneliness para Idosos Portugueses. **Interações**, n. 18, p. 65-77, 2010.

QUINTANA, Mario. **Quintana de bolso**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

RILKE, Rainer M. **Poemas e cartas a um jovem poeta**. Traduções e prefácios de Geir Campos e Fernando Jorge. Edições de Ouro. Ed. Tecnoprint, sem ano.

ROESLER, Christian. *The self in cyberspace: identity formation in postmodern societies and Jung's Self as an objective psyche*. In: *Journal of Analytical Psychology*, n. 53, p. 421–436, 2008.

SABAN, Mark. *Fleshing out the psyche: Jung, psychology and the body*. In.: JONES, Raya. ***Body, mind and healing after Jung: a space of questions***. New York: Routledge, p. 94-109, 2011a.

SABAN, Mark. *Staging the self: performance, individuation and embodiment*. In.: JONES, Raya. ***Body, mind and healing after Jung: a space of questions***. New York: Routledge, p. 110-126, 2011b.

SALIS, Viktor D. **Mitologia Viva**: aprendendo com os deuses a arte de viver e amar. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 2003.

SEAFORD, Richard. ***Dyonisos***. New York, NY: Routledge, 2006.

SEIXAS, Jacy A. A imaginação do outro e as subjetividades narcísicas. In: NAXARA, Marcia (org.). **Figurações do outro**. Uberlândia: EDUFO, 2009.

SHINN, Terry. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento. Rev. ***Scientiae Zudia***, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 43-81, 2008.

SIEGEL, Allen. M. **Heinz Kohut e a psicologia do Self**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

SLATER, Glen. O “método” arquetípico: reflexões acerca da abordagem de Hillman aos fenômenos psicológicos”. **Cadernos Junguianos**, v. 9, n. 9. São Paulo: AJB, 2013.

SONDERBY, Lars C. *Loneliness: an integrative approach*. ***Journal of integrated social sciences***, n. 3(1), p. 1-29, 2013.

TANIS, Bernardo. **Circuitos da solidão**: entre a clínica e a cultura. São Paulo: Casa do Psicólogo: FAPESP, 2003.

TASCHNER, Gisela B. A pós-modernidade e a sociologia. Rev. **USP**. São Paulo, n. 42, jun-ago, p. 6-19, 1999.

VASCONCELLOS, Esdras. 2013. Aula ministrada na disciplina Eros e Religião, do Programa de Pós Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, do Instituto de Psicologia da USP.

VILLARES DE FREITAS, Laura. Jung e a cultura. In: ALBERTINI, Paulo; VILLARES DE FREITAS, Laura (orgs.). **Jung e Reich**: articulando conceitos e práticas. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 2009, p. 79-96.

VON FRANZ, Marie-Louise. **A interpretação dos contos de fada**. São Paulo: Paulus, 1990.

VANOYE, Francis; GOLIOT-VÉLÉ, Anne. **Ensaio sobre a análise fílmica**. Campinas, SP: Papirus, 1994.

WENTH, Renata C. **A dinâmica da personalidade de Eco**. Curitiba, 1995. Disponível em <<http://www.symbolon.com.br/artigos2.htm>> Acesso em 24 Out. 2013.

WEISS, Robert. S. ***Loneliness: the experience of emotional and social isolation***. Cambridge, MA, US: The MIT Press, 1973.

WHITMONT, Edward C. **A busca do símbolo**: conceitos básicos de psicologia analítica. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

XAVIER, Ismail (org.). **A experiência do cinema**: antologia. Rio de Janeiro: Edições Graal: Embrafilmes, 1983.