

Sexo sem amor: uma investigação sobre desejo, cultura e imaginação erótica em psicologia analítica

Pitágoras Baskara Justino* 

Resumo

Este ensaio investiga as relações entre sexo, amor e intimidade na experiência homoerótica contemporânea, articulando desejo, cultura e imaginação a partir da psicologia analítica. Por meio de uma abordagem teórico-interpretativa, questiona a associação normativa entre vínculo afetivo e profundidade psíquica. Propõe compreender o encontro sexual como experiência imaginal, na qual corpo e alma se entrelaçam, podendo operar como via de expressão simbólica e individuação. Conclui que o sexo casual, a repetição do desejo e a pornografia podem ser escutados como linguagem da psique, implicando uma mudança clínica: do julgamento à leitura imaginal do desejo. ■

Palavras-chave: sexualidade, homoerotismo, intimidade, desejo, psicologia analítica.

Autor correspondente:

Pitágoras Baskara Justino
pitagorasb@hotmail.com

Recebido: 01/04/2026

Aprovado: 28/05/2026

Revisado: 05/06/2026

Como citar:

Justino PB (2026).
Sexo sem amor: uma investigação sobre desejo, cultura e imaginação erótica em psicologia analítica.
JUNGUIANA, 2026;44:e07.

<https://doi.org/10.70435/junguiana.v44.340>



* Pesquisador independente. São Paulo, São Paulo, Brasil.
Médico, com especialização em saúde mental pelo Hospital Sírio Libanês, São Paulo, Brasil; Doutor em ciências médicas pela Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (FMUSP) -Brasil; analista junguiano pelo Instituto Junguiano de São Paulo / Associação Junguiana do Brasil (IJUSP / AJB); Terapeuta de casal e família pela Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA).

Sex without love: an investigation of desire, culture, and erotic imagination in analytical psychology

Abstract

This essay examines the relationship between sex, love, and intimacy in contemporary homoerotic experience, articulating desire, culture, and imagination within analytical psychology. Using a theoretical-interpretative approach, it challenges normative assumptions linking affective bonding to psychic depth. It proposes that sexual encounters may constitute imaginal experiences in which body and soul intertwine, enabling symbolic expression and individuation. It concludes that casual sex, repetitive desire, and pornography can be understood as expressions of the psyche, calling for a clinical shift from moral judgment to an imaginal reading of desire. ■

Keywords: sexuality, homoeroticism, intimacy, desire, analytical psychology.

Sexo sin amor: una investigación sobre deseo, cultura e imaginación erótica en psicología analítica

Resumen

Este ensayo analiza las relaciones entre sexo, amor e intimidad en la experiencia homoerótica contemporánea, articulando deseo, cultura e imaginación desde la psicología analítica. A partir de un enfoque teórico-interpretativo, cuestiona la asociación normativa entre vínculo afectivo y profundidad psíquica. Propone comprender el encuentro sexual como experiencia imaginal, donde cuerpo y alma se entrelazan, posibilitando expresión simbólica e individuación. Concluye que el sexo casual, la repetición del deseo y la pornografía pueden leerse como lenguaje de la psique, implicando un cambio clínico: del juicio moral a una lectura imaginal del deseo. ■

Palabras claves: sexualidad, homoerotismo, intimidad, deseo, psicología analítica.

Introdução

Há algum tempo, participei de um workshop sobre sexualidade em terapia de casal, centrado na perda de intimidade e seus efeitos sobre o desejo. Entre os 22 participantes, eu era o único homem gay — e isso me atravessou mais do que eu imaginava. Comecei a me incomodar com algumas ideias que circulavam ali como evidentes, especialmente a de que intimidade afetiva e desejo caminham juntos. Para a maioria, isso parecia quase óbvio. Mas não era o que eu vivia — nem o que escutava de outros homens gays com quem conversei naquele dia. Foi dessa diferença que surgiu uma pergunta que ainda

me acompanha: será que o “bom sexo” depende mesmo do amor — ou de um vínculo emocional profundo? Ou será que essa ideia diz mais sobre uma forma específica, culturalmente construída, de viver a sexualidade do que sobre algo universal?

Do meu ponto de vista, a expansão recente de espaços e dispositivos que facilitam encontros sexuais entre homens — como aplicativos de encontros, saunas gays e *cruising bars* — não diz respeito apenas a um aumento de encontros casuais. O que me chama a atenção é que esses contextos parecem ampliar também o próprio campo do desejo, criando situações em que exigências como identidade, afeto

ou continuidade deixam de ser centrais. Nesses espaços, outras formas do erótico ganham lugar — muitas vezes fora dos enquadramentos mais tradicionais que costumam organizar a intimidade.

Essa questão ganha ainda mais densidade quando colocada em diálogo — e também em tensão — com formulações clássicas da psicologia analítica. Em minha leitura, ao questionarmos essas formulações, abrimos espaço para reconsiderar pressupostos que muitas vezes são tomados como evidentes. Para Stein (2020), por exemplo, a ligação amorosa favoreceria uma tendência à união mais total entre corpo e espírito, intensificando o desejo e conferindo à experiência sexual uma dimensão de completude. Em sua formulação, quando a sexualidade permanece restrita ao plano meramente sensual, ainda que satisfatória em termos físicos, algo da ordem da alma permaneceria insatisfeito, como se o encontro não alcançasse uma profundidade essencial.

No entanto, talvez seja preciso questionar essas afirmações para além do que elas parecem descrever. Não estariam elas ancoradas em imagens culturalmente sedimentadas sobre o que é o amor, o vínculo e a realização psíquica? Em outras palavras, até que ponto essa ideia de que sexo e afeto precisam estar juntos para serem mais “completos” responde a uma necessidade da alma — e até que ponto ela é fruto de uma forma cultural de pensar, que aprendeu a dar mais valor e legitimidade a essa combinação? Talvez tenhamos transformado uma imagem em norma.

A partir dessa perspectiva, a tensão que emerge não é simplesmente entre “sexo com amor” e “sexo sem amor”, mas entre diferentes regimes de imaginação do desejo. De um lado, uma narrativa que privilegia continuidade, intimidade e integração como vias privilegiadas de realização psíquica; de outro, experiências que sugerem que o erótico pode também se expressar de modo intenso, significativo e até transformador fora dessas coordenadas, abrindo espaço para formas de encontro em que o corpo, a fantasia e o instante não estão necessariamente subordinados à construção de um vínculo duradouro.

Talvez estejamos, então, atravessando um momento histórico em que certas imagens tradicionais

da vida amorosa — família, relação estável, fusão entre sexo e afeto — começam a ser tensionadas por outras formas de viver o desejo. E, nesse movimento, uma questão se impõe: **estamos nos afastando de algo essencial à alma ou, ao contrário, começando a distinguir, com mais clareza, entre aquilo que nos foi culturalmente ensinado a desejar e aquilo que, de fato, nos move em profundidade?**

A distância entre a experiência vivida e o pressuposto de que a intimidade exige envolvimento afetivo talvez não se reduza a trajetórias individuais, mas revele um conflito mais profundo entre imagens arquetípicas que organizam nossa compreensão do amor e do desejo. Como sugere Santana (2017), a própria configuração simbólica da família carrega uma tensão constitutiva com o erótico — dimensão que, ao mesmo tempo em que organiza os vínculos familiares, também os ameaça e desestabiliza. Nesse sentido, o erotismo pode introduzir experiências que rompem com as formas habituais de reconhecimento de si e do outro: “Durante o sexo, por exemplo, uma pessoa pode não reconhecer seu amante ou a si mesma da maneira habitual, especialmente durante o clímax ou estados intensos de excitação” (Santana, 2017, p. 134).

Assim, a dificuldade em sustentar a coexistência entre intimidade e desejo não aparece apenas como um impasse pessoal, mas como expressão desse campo de forças. Ao aprofundar essa tensão, a contribuição de Hillman (1998) torna-se especialmente fecunda, pois desloca a questão de uma oposição entre diferentes modos de viver o desejo para uma diferenciação interna do próprio Eros. O autor, retomando a tradição grega, evoca três figuras do Eros que não se confundem, mas se articulam em tensão: o *himeros*, ligado ao desejo imediato por aquilo que se apresenta como atraente e disponível — como na urgência de adquirir algo que se deseja no instante em que se vê; o *anteros*, relacionado ao amor correspondido e recíproco, sustentado pela mutualidade e pelo reconhecimento do outro — como nas formas de vínculo que caracterizam o amor romântico; e o *pothos*, que expressa o anseio por aquilo que se encontra ausente, distante ou idealizado — um desejo urgente pelo inalcançável, que se manifesta tanto

na atração por alguém indisponível quanto na busca por experiências, lugares ou formas de vida que permanecem sempre além do que se pode efetivamente viver. *Pothos* se expressa também no desejo sexual. Ao recuperar essa distinção, Hillman desloca a compreensão do amor de uma unidade homogênea para um campo de tensões internas, no qual diferentes formas de desejo coexistem e, por vezes, entram em conflito.

Essa busca é marcada pela ambivalência e pela inquietação, revelando um desejo profundo pela união dos opostos (Sizígia). O outro, nesse contexto, não representa apenas um objeto de desejo, mas sim um símbolo daquilo que ainda não foi integrado à nossa psique. O *pothos* (como desejo sexual) nos impulsiona a buscar essa união, mesmo que ela pareça inalcançável.

A presença da alteridade em nossas vidas, é sentida como autodesconhecimento, autoalienação. Sou sempre um pouco estranho para mim mesmo e nunca posso conhecer-me a mim próprio exceto através da descoberta do outro que fantasio estar em algum lugar – por isso saio à procura dele ou dela. Isto é sentido em minha vida como ambivalência, insatisfação, inquietação (Hillman, 1998, p. 198).

Se, como sugere Hillman (1998), a experiência da alteridade nos confronta com uma dimensão inevitável de estranhamento, inquietação e busca — um movimento em que o outro é sempre, em parte, uma projeção daquilo que nos escapa —, torna-se possível compreender o amor (em suas diferentes manifestações) não apenas como encontro, mas como resposta simbólica a essa condição de incompletude. No entanto, essa experiência fundamental da psique não permanece em estado bruto: ao longo da história, ela foi progressivamente moldada, interpretada e normatizada por diferentes sistemas culturais, religiosos e científicos, que procuraram dar forma, sentido e, muitas vezes, contenção a essa inquietação constitutiva.

Na minha perspectiva, é justamente nesse processo que certas formas de amor — especialmente

aquelas que vinculam intimidade à continuidade, à reciprocidade afetiva e à estabilidade do vínculo — passam a ser privilegiadas como mais legítimas ou mais profundas. Outras formas de encontro, que não se organizam por esses mesmos parâmetros, tendem a ser desqualificadas, reduzidas a superficialidade ou falta. Talvez, então, a questão não seja a ausência de profundidade nessas experiências, mas o modo como aprendemos a reconhecê-la — ou a não reconhecê-la — a partir das imagens culturais que organizam o que chamamos de amor, desejo e intimidade.

Ao longo deste trabalho, proponho compreender a intimidade não como efeito necessário do amor romântico, mas como uma experiência imaginal que pode emergir no próprio ato erótico, mesmo na ausência de vínculo afetivo duradouro.

Entre o sexo e a cultura: o que desejamos quando desejamos?

A compreensão do amor e do prazer no Ocidente atravessa uma complexa teia de influências culturais, religiosas e científicas, que redefiniram essas experiências ao longo dos séculos. Rougemont (2003, em *O Amor e o Ocidente*) e Corbin (2024, em *A Harmonia dos Prazeres*) oferecem perspectivas complementares sobre a construção social do amor e do prazer, destacando o papel determinante das tradições filosóficas, religiosas e científicas na configuração dos desejos humanos.

Rougemont (2003) mostra que o amor, na tradição ocidental, se organiza a partir de uma tensão fundamental: de um lado, narrativas como Tristão e Isolda exaltam uma paixão que se alimenta da ausência, da impossibilidade e da transgressão, intensificando-se justamente por não se realizar na convivência; de outro, a tradição cristã valoriza um amor integrado ao matrimônio, orientado pela estabilidade e pela continuidade. O que se estabelece, então, é uma divisão interna: aquilo que é vivido como mais intenso — a paixão — depende de condições que a tornam inviável no cotidiano, enquanto o amor que pode ser vivido — o conjugal — exige rotina e compromisso, frequentemente à custa da intensidade erótica. Assim, o Ocidente passa a sustentar uma

contradição estrutural: idealiza-se a paixão como a experiência mais intensa do amor, embora ela se organize a partir de condições que a tornam, em grande medida, incompatível com a vida em comum.

A meu ver, não se trata de afirmar que a tradição cristã tenha simplesmente desvalorizado o desejo, mas de reconhecer que ela o reorganizou, subordinando-o à lógica do vínculo, da estabilidade e da ordem. Nesse movimento, a paixão — especialmente em sua dimensão mais carnal e transgressiva — passa a ocupar um lugar ambíguo: ao mesmo tempo presente e suspeito, desejado e contido. Buscamos, muitas vezes, conciliar intensidade e continuidade, desejo e estabilidade — como se fosse possível sustentar ambos plenamente no mesmo arranjo. Mas essa conciliação nem sempre se realiza sem conflito, o que nos leva a perguntar se essa dificuldade é própria da alma ou se reflete, em parte, a herança das imagens culturais que organizam o que entendemos por amor e intimidade.

Corbin (2024) analisa as transformações na percepção do prazer entre o Iluminismo e o surgimento da sexologia no final do século XIX, destacando a separação progressiva entre o amor e o desejo carnal. No pensamento iluminista, o prazer começou a ser entendido de forma mais racional e científica, deslocando-se de um julgamento puramente moral para uma abordagem fisiológica. No entanto, essa redefinição não eliminou a tensão entre um amor idealizado e o desejo corpóreo. Durante o século XVIII, filósofos e médicos passaram a considerar o prazer como uma experiência legítima do corpo, mas ainda permeada por contradições morais. Com o advento da moral vitoriana e a consolidação da sexologia, essa ambivalência se intensificou, pois o prazer foi amplamente medicalizado e os impulsos carnavais passaram a ser analisados dentro de uma lógica patológica, reforçando uma cisão entre o amor espiritualizado e o desejo físico (Corbin, 2024).

Ao invés de adotar um método genealógico, por outro lado legítimo, urge esquecer nossas crenças, nossas convicções, nossa experiência e desfazer-nos de todos os conceitos posteriormente elaborados. [...]

Médicos, teólogos e pornógrafos moldam os desejos, os prazeres, os arrependimentos; provocam as transgressões, determinam as atitudes em relação ao outro, divididas entre o sonho fusional e a instrumentalização (Corbin, 2024, pp. 11, 15).

Amor e prazer foram moldados por discursos sociais e científicos que influenciaram tanto comportamentos quanto a formação da subjetividade. O mito do amor-paixão seguiu vivo na literatura e na cultura popular, enquanto o prazer permaneceu regulado por normas morais e médicas. Apesar da valorização moderna dos desejos individuais, a liberdade sexual veio acompanhada de novos controles. A sexologia, por exemplo, ao classificar condutas e impulsos, não apenas estudou o desejo, mas também impôs limites a certas expressões da sexualidade, rotulando-as como desvios ou patologias (Corbin, 2024).

É nesse cenário, marcado simultaneamente pela regulação e pela reinvenção dos modos de desejar, que emergem novas formas de vivência da sexualidade — especialmente no contexto das relações entre homens gays.

Aplicativos de sexo voltados para homens gays — como *Grindr*, *Scruff* e *Hornet* — surgiram no final dos anos 2000, impulsionados pela popularização dos smartphones, e transformaram profundamente a forma de buscar parceiros, priorizando encontros rápidos, geolocalizados e com menor expectativa de vínculo afetivo (Ven, 2010). Antes deles, *cruising bars* já desempenhavam papel central na sociabilidade homoafetiva desde as décadas de 1960 e 1970, especialmente no contexto pós-Stonewall (marco da luta por direitos LGBTQIA+), oferecendo ambientes de anonimato, liberdade sexual e construção de uma cultura urbana gay própria (Underwear, 2023). Em paralelo, saunas gays, que ganharam força na segunda metade do século XX, consolidaram-se como espaços seguros e privados para interação íntima entre homens, funcionando como alternativa a bares e à clandestinidade dos encontros em espaços públicos (Smith, 2021).

Downing (2021) analisa como, nas décadas de 1960 e 1970, os movimentos de libertação gay mobilizaram a promiscuidade sexual não como vício ou desvio, mas como um gesto político e afirmativo. O sexo público, os múltiplos parceiros e o rompimento com a monogamia foram práticas assumidas como formas de resistência ao controle normativo da sexualidade imposto pelo patriarcado, pelo heterossexismo e pela moral cristã ocidental. Nesse contexto, a sexualidade tornou-se não apenas um campo de prazer, mas também de insurgência: o corpo gay, marginalizado e patologizado, era ressignificado como território de liberdade e subversão. Essa valorização do sexo como expressão identitária deixou marcas duradouras, influenciando as formas de relação e subjetivação de muitos homens gays, mesmo após o trauma coletivo provocado pela epidemia de AIDS e sua consequente retração comportamental.

A identidade gay, como afirmam seus defensores, concentra-se mais em uma crítica aos efeitos desumanizadores do heterossexismo e do patriarcado do que em uma rejeição da heterossexualidade (Downing, 2021, p. 11).

Na minha perspectiva, aplicativos de encontros, *cruising bars* e saunas gays não podem ser compreendidos apenas como dispositivos que facilitam encontros, mas como expressões de um movimento que tensiona normas tradicionais sobre desejo e intimidade. Nesses espaços, marcados muitas vezes pelo anonimato, torna-se possível suspender — ainda que provisoriamente — certas exigências de identidade, afeto e continuidade que organizam a vida cotidiana. É justamente essa suspensão que, a meu ver, abre espaço para a emergência de desejos e fantasias que dificilmente encontrariam lugar em contextos mais normativos, permitindo que o erótico se manifeste de formas menos reguladas e, por vezes, mais intensas.

Vivemos hoje um momento sem precedentes na liberdade de expressão sexual e afetiva entre homens gays, marcado pela crescente aceitação de formas não-heteronormativas de relacionamento — como os abertos, o poliamor, os trisal e redes afetivas multiparceiras

—, além de arranjos híbridos que desafiam as fronteiras entre amizade, erotismo e compromisso. **O que essas mudanças nos indicam como movimento da alma?**

Talvez o principal desafio contemporâneo seja reconhecer os condicionamentos sociais que carregamos e abrir espaço para formas de afeto e desejo que ultrapassem dualismos enraizados — como paixão versus estabilidade, desejo versus culpa, liberdade versus norma. E se o amor, o prazer e até mesmo as formas legítimas de relação foram historicamente construídos, torna-se inevitável questionar também o que entendemos por intimidade. **Seria possível pensá-la para além dos enquadramentos do amor romântico — não como ausência de vínculo, mas como outra forma de relação com o outro, com o corpo e com a própria alma?**

Intimidade além do amor: o sexo como experiência imaginal da alma

Se, como vimos, o amor e o prazer foram historicamente moldados por diferentes discursos, então também a intimidade não pode ser tomada como algo que exista por si só, independente das formas culturais que a definem. Ela depende das imagens que organizam nossa relação com o corpo, o outro e o desejo. Quando a reduzimos ao modelo do amor romântico — continuidade, reciprocidade, estabilidade —, não apenas descrevemos a intimidade: delimitamos o que pode ser reconhecido como tal. **Talvez, então, a questão não seja se há intimidade fora dessas formas, mas o que deixamos de ver quando insistimos em reconhecê-la apenas nelas.**

Nesse sentido, torna-se necessário deslocar a investigação para outro plano: não apenas o das normas culturais ou das formas sociais de relação, mas o da experiência vivida em uma dimensão mais simbólica. É nesse ponto que o conceito de *mundus imaginalis* se torna especialmente fecundo, ao permitir pensar a intimidade como um acontecimento que se dá no entre — entre corpo e alma, entre fantasia e realidade, entre o eu e o outro — abrindo a possibilidade de reconhecer no próprio ato sexual uma forma de experiência imaginal e, portanto, uma via legítima de encontro com a alteridade.

O conceito de *mundus imaginalis*, proposto por Henri Corbin (1972, *apud* Thomas, 2024, p. 85), emerge como uma tentativa de elucidar a natureza complexa da experiência humana, situada entre o domínio do sensível e o reino do inteligível. Para o autor, essa dimensão intermediária, denominada *mundus imaginalis*, não é apenas uma criação subjetiva da mente, mas um plano de realidade com existência própria — ontologicamente real — dotado de suas próprias leis, formas e modos de manifestação.

“Durante o ato sexual, o que é real e irreal, dentro e fora, presente e ausente entrelaçam-se de forma ambígua e intensa (Thomas, 2024, pp. 80-81, tradução nossa).” O autor nos convida a refletir que essas dicotomias não se anulam, mas coexistem em uma tensão criativa, quase pacífica. Ele analisa as contribuições de Jung, Hillman e Corbin neste chamado *the space between*, destacando como esses autores exploram o colapso das fronteiras entre sujeito e imagem, ego e alma, fantasia e realidade (Thomas, 2024).

Nesse contexto, o autor mobiliza o conceito de *mundus imaginalis* também para pensar as práticas eróticas, mostrando como elas não se reduzem ao plano físico, mas se desenrolam simultaneamente em uma dimensão imaginal. O *mundus imaginalis* deixa, assim, de aparecer como um domínio separado e passa a ser compreendido como algo entrelaçado à própria experiência erótica e anímica, dissolvendo as fronteiras entre o eu e o outro. O autor descreve, por exemplo, que, entre praticantes do BDSM (práticas eróticas que envolvem dominação/submissão, sadismo/masoquismo) ou outras formas de sexualidade mais intensas, ambos os parceiros podem acessar essa dimensão, vivenciando uma forma singular de conexão. Nesse sentido, a consciência não se limita à percepção sensorial do mundo material nem aos processos mentais internos, mas participa ativamente dessa esfera de imagens e símbolos que se atualiza no encontro erótico, no qual a experiência se desdobra simultaneamente como corpo, fantasia e afeto compartilhados.

A experiência do passivo também pode ilustrar um encontro com o *mundo imaginalis*. As marcas vermelhas e a carne nua agora

existem na realidade de dois mundos: as consequências físicas do açoite como um fato material e o mundo arquetípico da imagem no qual as fantasias eternas de ferimento, sacrifício, submissão e iniciação encontram seu lar. [...] A brincadeira está ocorrendo no espaço entre as duas dimensões da experiência pessoal e da imagem arquetípica

(Thomas, 2024, p. 86, tradução nossa).

Embora esse exemplo emerga de práticas específicas, ele nos oferece uma chave mais ampla de compreensão. A meu ver, o ato sexual pode ser compreendido como uma experiência liminar, situada na fronteira entre o corpo e a alma, entre o material e o psíquico. Não se trata apenas de um encontro físico, mas de um evento carregado de afetos, fantasias e imagens arquetípicas — um portal possível de acesso ao *mundus imaginalis*, esse território intermediário onde símbolos e significados emergem com potência real. No entanto, muitas vezes deixamos de reconhecer essa dimensão como intimidade, talvez porque reduzimos o sexo aos seus aspectos biológicos ou relacionais, ignorando sua profundidade imaginal e transformadora. Para mim, esse tipo de intimidade não está necessariamente ligado a um relacionamento amoroso, mas sim à entrega simultânea do corpo e da alma à intensidade daquele momento.

Se o encontro sexual abre um acesso ao *mundus imaginalis*, então talvez seja precisamente na volúpia que a separação entre corpo e alma começa a se desfazer.

Corpo e alma na volúpia — o fim da separação

Nesse ponto, a própria experiência da intimidade precisa ser repensada para além da divisão entre corpo e alma.

Intimidade, como Hillman (2021) sugere, pode ser compreendida como um pertencimento inerente ao outro — uma familiaridade profunda e extensa, na qual os elementos se encontram misturados, próximos e inseparáveis. Essa condição não se realiza por meio de um movimento de afastamento ou conquista, mas pela capacidade de estar

plenamente em uma situação, tal como ela é. Em vez de uma liberdade “de”, “para” ou “contra”, trata-se de uma liberdade “em” — uma presença integral na experiência — que fixa a alma no momento vivido, como se o próprio chamado da liberdade não a retirasse da situação, mas a enraizasse ainda mais profundamente nela.

É nesse tipo de presença que o corpo revela sua dimensão imaginal. “Se você está em um estado de profunda submissão e confia na pessoa que o puxa, então todos os seus sentidos estão focados nela, o que o tira de si mesmo e o deixa em um lugar que está além da mente do ego (Thomas, 2024, p.44, tradução nossa)”. É nesse espaço intermediário que se sustenta o paradoxo de algo que é e, ao mesmo tempo, não é — uma vivência que mantém unidas as dimensões do corpo e da imaginação.

A individuação é singular a cada alma, mas encontra, no campo da relação, um de seus lugares privilegiados de realização. É no encontro com o outro — em suas diferentes formas — que a psique se confronta com aquilo que lhe escapa e, assim, se transforma. A meu ver, essa experiência não se limita às formas românticas ou estáveis de vínculo: a fantasia de completude no outro pode se manifestar também em encontros eróticos, imaginativos ou transitórios, que participam, à sua maneira, do processo de realização da alma.

Pertencer ao outro, nesse sentido, não diz respeito a um vínculo definido, mas a uma experiência em que algo se mistura e se confunde — como se, por um instante, as fronteiras se tornassem menos rígidas. Estar com o outro implica uma certa entrega ao que se passa. E talvez seja exatamente nessa suspensão — de defesas, de papéis, de identidade — que a conexão deixa de ser apenas corporal e se torna também anímica. O corpo entregue ao prazer pode, assim, configurar uma forma de intimidade entre almas — não sustentada por uma estrutura estável, mas pela intensidade e pela presença que se abrem no próprio encontro.

Essa intensidade afetiva, no entanto, não está isenta de ambivalência, dor ou ilusão — como o próprio Hillman (2021) nos lembra ao problematizar a fantasia contida na ideia de amor:

“Eu te amo” — essas palavras tocam cordas tão profundas. Que fantasia extraordinariamente poderosa, está em ação aqui! Quanto anseio é despertado! Oh, se ao menos... Uso a palavra *fantasia* de forma deliberada, pois cada um de nós sabe, pelos fatos de nossas vidas, que o casamento é muitas vezes monótono, banal e também um ponto de dor intensa; a intimidade nos reduz a gaguejos, queixas e lágrimas; e a liberdade é um dos maiores medos da humanidade (Hillman, 2021, p. 147, tradução nossa).

Hillman (2010) aprofunda essa perspectiva ao afirmar que a alma não pode ser identificada com nenhuma apresentação ou forma literal, pois ela é, por natureza, uma maneira de ver — uma perspectiva que enxerga através das coisas. Nesse sentido, a separação entre corpo e alma só se sustenta dentro de uma concepção literalista do corpo, entendido como algo fechado na pele e situado externamente. Quando, porém, passamos a perceber o corpo como um corpo anímico — um campo composto por complexos, sintomas, apetites, imagens e intensidades —, os contornos entre corpo e alma se dissolvem. O físico revela-se psíquico, e o psíquico, profundamente encarnado.

Lopez-Pedraza (2002) também nos lembra que essa fusão entre corpo e alma ganha uma expressão radical na epifania de Dionísio, cuja experiência mística difere profundamente da tradição religiosa ocidental. Enquanto os místicos cristãos relatam experiências de iluminação que emergem de uma entrega unilateral à transcendência, o seguidor de Dionísio é tomado por uma possessão súbita do deus — uma irrupção emocional intensa que se manifesta no corpo. Não se trata de uma elevação da alma, mas de uma descida do divino à carne, em forma de êxtase, delírio, prazer ou dor. Nesse contexto, o corpo não é apenas receptáculo da alma, mas sua própria linguagem viva e vibrante: um campo de revelação arquetípica.

[...] para recordar que o que hoje chamamos orgias não são orgias, mas atos de devoção...e que ser possuído por Dionísio não é

uma celebração, mas um tipo particular de experiência religiosa, a experiência de entrar em comunhão com Deus (Dodds, 1960, citado em López-Pedraza, 2002, p. 35).

Como analistas, talvez seja importante questionarmos — não apenas em nossos pacientes, mas também em nós mesmos — as construções culturais que separam a intimidade emocional da física. Reconhecer a potência afetiva das experiências sexuais casuais pode ampliar nossa compreensão da intimidade, não como algo necessariamente vinculado a formas estáveis de relação, mas como uma experiência que também se dá no próprio encontro. Nessas situações, o erótico não se reduz ao plano físico: ele pode funcionar como via de acesso a imagens, afetos e dinâmicas psíquicas que, por sua intensidade, se tornam passíveis de elaboração. Assim, mesmo quando breve ou passageiro, o encontro pode operar como uma forma de experiência — e, em certos casos, como um caminho possível de autoconhecimento e individuação.

Mas o que acontece quando essa experiência deixa de se dar no encontro com o outro e passa a se organizar predominantemente no campo da imagem?

Pornografia — a vingança de Afrodite após o fim do significado

Se a intimidade pode emergir no campo imaginal do encontro erótico, torna-se inevitável perguntar o que acontece quando esse campo se sustenta sem o outro — isto é, quando a experiência do desejo passa a se organizar predominantemente pela imagem. Nesse sentido, a pornografia não surge como um fenômeno à parte, mas como uma expressão intensificada — por vezes dissociada de um campo de experiência em que a imagem possa ganhar espessura — das mesmas forças que atravessam o erotismo humano. A fantasia é ativada, mas não necessariamente elaborada.

A partir de uma perspectiva arquetípica, poderíamos dizer, com Hillman (1995), que a pornografia expressa o retorno de Afrodite a um mundo que já não oferece lugar digno para sua presença. Exilada das

formas simbólicas que antes organizavam o desejo, a dimensão erótica da psique encontra na fantasia erótica — e, em especial, na pornografia — um de seus principais meios de manifestação. Não se trata, portanto, de um desvio, mas de uma tentativa de sobrevivência do imaginal em um contexto que perdeu suas referências de sentido.

Nesse cenário, a pornografia condensa tensões fundamentais da subjetividade contemporânea: entre liberdade e controle, exposição e repressão, excitação e vazio. Como aponta Tricarico (2018), a modernidade é marcada por uma progressiva dissolução dos limites simbólicos que estruturavam a experiência psíquica, acompanhada de uma inflação da consciência egóica que busca expansão ilimitada e domínio sobre todas as esferas da vida. O resultado não é necessariamente maior liberdade, mas, frequentemente, um esvaziamento de sentido.

Giegerich (2004) radicaliza esse diagnóstico ao sugerir que, com o colapso das antigas molduras metafísicas, o sofrimento deixa de encontrar lugar em uma ordem simbólica mais ampla e passa a ser vivido como absurdo. Nesse contexto, a experiência psíquica se aproxima de um estado de nudez ontológica, no qual já não é possível recorrer a narrativas tradicionais para sustentar o sentido da existência. A pornografia, nesse contexto, me parece menos um fenômeno isolado — ou mesmo apenas uma forma de prazer ou transgressão — e mais uma tentativa de reanimar a experiência em um mundo que já não oferece tantas mediações simbólicas.

Assim, mais do que consumo, a pornografia é revelação. Ela expõe, sem mediação, uma alma que insiste nas mesmas cenas — fusão, abandono, dominação, entrega, violência — como se girasse em torno de algo que não consegue transformar. O problema não é o excesso de desejo, mas sua dificuldade de se sustentar simbolicamente: um desejo que busca intensidade porque não encontra outras formas de se alojar na experiência. Na clínica, esses relatos raramente aparecem como simples narrativas de prazer; chegam, em geral, acompanhados de afetos como vergonha, culpa ou um certo desencontro consigo mesmo.

Isso não significa, contudo, que devamos nos posicionar em uma lógica moralizante. A pornografia tende a evocar respostas polarizadas — entre condenação e celebração — que pouco contribuem para sua compreensão. Uma abordagem imaginal exige suspender essa polarização e escutar o que essas imagens expressam, mesmo quando o fazem de maneira crua, fragmentada ou excessiva.

Do ponto de vista clínico, isso implica uma mudança de postura. A pornografia, nesse sentido, não pede correção, mas leitura: ela se apresenta como uma organização imaginal do desejo. As imagens pornográficas, por mais desconcertantes que sejam, carregam conteúdos psíquicos que pedem reconhecimento simbólico.

O papel do analista, assim, não é o de purificar ou normalizar, mas o de sustentar a tensão entre o vazio de sentido e a potência imaginal que ainda insiste em se manifestar. A pornografia, nesse sentido, pode ser compreendida como uma forma pela qual a alma continua a se expressar em um contexto em que os modos coletivos de viver e dar sentido ao desejo já não se sustentam da mesma maneira (como os modelos de relação, as narrativas sobre o amor, os rituais de encontro ou as formas compartilhadas de imaginar o erótico).

É também a partir dessa perspectiva que a questão da censura precisa ser reconsiderada (Hillman, 1995). Se as imagens são expressões instintivas da psique, reprimi-las equivale, em certa medida, a reprimir a própria vitalidade. A posição de Hillman (1995) é clara ao recusar a censura e defender o direito à fantasia como dimensão fundamental da vida humana. Mais do que eliminar a pornografia, trata-se de compreendê-la — de reconhecer o que nela insiste em se expressar, mesmo em condições empobrecidas. Nesse sentido, a pornografia não é apenas um sintoma de decadência, mas também um sinal de resistência — a insistência de Eros em um mundo que já não sabe como acolhê-lo.

Assim como a pornografia pode ser vista como uma figura contemporânea de Eros, o crescimento vertiginoso de *cruising bars*, aplicativos de encontros e saunas gays pode indicar não apenas práticas, mas imagens que se repetem — modos pelos quais o desejo encontra forma e insiste em se expressar.

Talvez, então, a questão não seja apenas onde o desejo se expressa, mas quais imagens ele repete — e o que insiste em retornar através delas.

E quando a liberdade se torna repetição — ou a insistência do desejo

Se, no campo do desejo, somos frequentemente levados a associar liberdade à expansão, à multiplicidade de experiências e à ausência de limites, talvez seja necessário desacelerar essa evidência e voltar-se às imagens do desejo, perguntando o que elas dizem — ou encenam — sobre a alma.

No contexto da experiência gay contemporânea, essa associação entre liberdade e excesso é frequentemente capturada por discursos morais que nomeiam certas práticas como promiscuidade, superficialidade ou fuga de vínculo. Mas talvez seja preciso partir da experiência: em certas situações — como diante da solidão — o desejo sexual pode emergir com força, não como decisão, mas como resposta. **Seria isso uma fuga da melancolia, ou uma das formas pelas quais a alma tenta não permanecer sozinha?**

Essa solidão, no entanto, não pode ser compreendida apenas como uma experiência individual ou contingente, mas como algo que também se inscreve em condições mais amplas. Em muitos homens gays, ela se inscreve em uma trama histórica e cultural na qual as formas de vínculo, pertencimento e continuidade afetiva não se organizam necessariamente segundo os modelos consagrados pela matriz heteronormativa da família tradicional. Isso não implica ausência de laço, mas a emergência de outras modalidades de encontro, muitas vezes mais fugazes, descontínuas ou intensivas. A meu ver, esses encontros sexuais casuais podem aparecer não apenas como busca de prazer, mas como um dos modos possíveis de circulação do desejo e de contato com o outro — ainda que sem se fixar em formas duradouras. Trata-se, portanto, menos de compensação do que de expressão: movimentos através dos quais o desejo se orienta, se repete e se reinventa.

Essa perspectiva encontra ressonância na proposição de Hillman (2010, p. 131), segundo a qual “cada alma, mais cedo ou mais tarde, revelará ilusões e

depressões, ideias supervalorizadas, voos maníacos e raivas, ansiedades, compulsões e perversões”. Longe de serem apenas desvios, tais manifestações podem ser compreendidas como expressões constitutivas da singularidade psíquica — formas pelas quais a alma se mostra, inclusive onde tendemos a patologizar.

É nesse horizonte que o crescimento de espaços como *cruising bars*, aplicativos de encontros e saunas gays pode ser compreendido como a emergência de um campo imaginal próprio, no qual o desejo se organiza por imagens que retornam e insistem. Assim, a noção de *pothos* — o desejo voltado ao ausente, ao inalcançável — torna-se especialmente relevante. Trata-se de um desejo que não se resolve na posse do objeto e que, por isso, retorna. Não como erro, mas como estrutura. Aqui, “estrutura” indica que esse retorno do desejo não é acidental, mas um modo próprio de funcionamento da psique — que pode ser especialmente mobilizado pela experiência da solidão, por exemplo, quando o estar só intensifica o anseio por encontro.

Se suspendermos as lentes moralizantes que historicamente organizaram a sexualidade — sobretudo em relação às experiências dissidentes —, torna-se possível reconhecer que essa repetição não difere, em sua lógica, de outras formas socialmente legitimadas de insistência: o trabalho incessante, a busca contínua por produtividade, o cuidado excessivo com o outro, a hiperexposição nas redes sociais e a busca permanente por validação. Em todos esses casos, trata-se de modos distintos de responder a uma mesma condição: a abertura constitutiva da experiência humana, que nunca se deixa preencher completamente.

Do ponto de vista clínico, isso exige uma transformação na escuta. A repetição não pode ser tomada apenas como algo a ser corrigido, mas como linguagem — forma pela qual a alma insiste em se expressar. Isso implica deslocar o olhar: não se trata de normalizar, conter ou moralizar essas experiências, mas de sustentar a tensão que elas carregam, reconhecendo nelas não apenas seus impasses, mas também sua potência imaginal. Mesmo ali onde se vê apenas excesso, pode haver uma forma de Eros que ainda não encontrou lugar — e que, por isso, retorna.

Se essa hipótese for levada a sério, então a clínica não pode permanecer a mesma.

Trabalho Analítico: o lugar de Dionísio no desejo e na clínica

Se a clínica não pode permanecer a mesma diante da insistência do desejo, então o primeiro movimento precisa ser dirigido ao próprio analista. “Como psicoterapeuta, minha preocupação imediata é refletir sobre meu próprio titanismo, que pode aparecer em teorias preconcebidas, atitudes missionárias, técnicas, fantasias de manipulação, estratégias astutas e na destrutividade tão comum à natureza humana (López-Pedraza, 2002, p. 16)”.

López-Pedraza (2002) observa que muitos psicólogos formados na tradição junguiana herdaram valores culturais protestantes e judeus que tendem a reprimir o aspecto dionisíaco da psique. Essa herança dificulta a escuta do desejo erótico — sobretudo quando ele não se organiza a partir do amor romântico. Dionísio, como princípio psíquico, manifesta-se em experiências intensas e corporais que escapam à moral e à razão e, por isso, frequentemente não encontram lugar na clínica, cuja formação permanece amplamente orientada por exigências conceituais e normativas.

Na prática, isso implica mudanças concretas na escuta. Se esse retorno do desejo não é um erro, mas uma estrutura, então, diante de um paciente que relata encontros sexuais repetitivos, a pergunta não se orienta pela necessidade de interromper o padrão, mas por aquilo que, nessa repetição, insiste em se expressar (um modo de lidar com a solidão, uma tentativa de regulação afetiva, uma busca de reconhecimento corporal ou ainda uma forma de manter o desejo vivo diante do vazio).

Quando o desejo parece ausente, a escuta também se desloca: não se trata apenas de restaurar a funcionalidade ou a adequação relacional, mas de perguntar para onde Eros se retirou — e sob quais condições poderia reaparecer (se houve retraimento diante de experiências de dor ou frustração, um esvaziamento afetivo, uma dissociação do corpo ou uma perda de investimento nas relações). Como sugere Santana (2017), tanto o excesso quanto a

ausência de desejo podem estar ligados a experiências de isolamento, perda de vitalidade ou desconexão com o corpo.

Mais do que explicar ou corrigir essas manifestações, trata-se de aproximar-se delas como imagens do desejo, que pedem não uma resposta imediata, mas um modo de olhar. Nesse sentido, a escuta não visa corrigir o desejo, mas psicologizá-lo — permitindo que ele retorne à alma como reflexão sobre si mesma. Assim, tanto o excesso quanto a ausência de desejo podem ser escutados não apenas como disfunções ou ajustes necessários, mas como modos pelos quais a psique tenta se orientar, elaborar e encontrar forma, mesmo quando o faz de maneira repetitiva, fragmentada ou silenciosa.

Conclusão

Ao longo deste percurso, tornou-se possível deslocar a pergunta inicial — se há ou não intimidade no sexo sem amor — para um campo mais amplo: o das imagens que organizam nossa experiência do desejo. O que se revelou não foi a ausência de intimidade, mas a pluralidade de suas formas. Quando compreendida como experiência imaginal,

a intimidade deixa de depender exclusivamente do vínculo afetivo contínuo e passa a ser reconhecida como um acontecimento que pode emergir no próprio ato erótico — mesmo quando fugaz, anônimo ou repetitivo. Nesse sentido, tanto os encontros casuais quanto a pornografia ou a repetição do desejo não precisam ser reduzidos a sinais de empobrecimento psíquico, mas podem ser escutados como expressões da alma que insistem em encontrar forma, mesmo em um mundo que frequentemente carece de sustentação simbólica.

Essa mudança de perspectiva implica também uma transformação na clínica. Em vez de corrigir, normatizar ou interpretar o desejo a partir de modelos prévios, o trabalho analítico passa a exigir uma escuta capaz de sustentar o paradoxo entre intensidade e vazio, entre repetição e busca, entre corpo e alma. Talvez, então, a questão não seja mais como reconciliar sexo e amor, mas como reconhecer, em suas múltiplas manifestações, a linguagem própria de Eros — inclusive onde ela aparece fragmentada, excessiva ou desconcertante. Se há algo que atravessa todas essas formas, não é a perda de sentido, mas a insistência da alma em continuar falando — mesmo quando já não sabemos mais, com clareza, como escutá-la. ■

Referências

- Corbin. (2024). *A Harmonia dos Prazeres: a história do prazer desde o Iluminismo até o surgimento da sexologia*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Downing, C. (2021). *Myths and mysteries of same-sex love*. Lincoln, NE: iUniverse.
- Giegerich, W. (2004). *The end of meaning and the birth of man* (Lecture No. 314). The Guild of Pastoral Psychology.
- Hillman, J. (1995). Pink madness. In J. Hillman, *Archetypal sex*. Spring Journal.
- Hillman, J. (1998). *O livro do puer*. Paulus.
- Hillman, J. (2010). *Re-vendo a psicologia*. Vozes. (Originalmente publicado em 1975)
- Hillman, J. (2021). *Inhuman relations* (Uniform Edition, Vol. 7). Spring Publications.
- López-Pedraza, R. (2002). *Dionísio no exílio: Sobre a repressão da emoção e do corpo*. Paulus.
- Rougemont, D. de. (2003). *O amor e o Ocidente*. Ediouro.
- Santana, E. (2017). *Jung and sex: Re-visioning the treatment of sexual issues*. Routledge.
- Smith, J. (2021). A brief history of gay bathhouses. *The Advocate*. Recuperado de <https://www.advocate.com/history/2021/6/23/brief-history-gay-bathhouses>
- Stein, R. (2020). *Incesto e amor humano: A traição da alma na psicoterapia*. Paulus.
- Thomas, D. (2024). *The deep psychology of BDSM and kink: Jungian and archetypal perspectives on the soul's transgressive necessities* (pp. 28–57). Routledge.
- Tricarico, G. (2018). *Lost goddesses: A kaleidoscope on porn*. Karnac Books.
- Underwear, T. P. (2023). Gay cruising culture: From hidden history to modern practices. Recuperado em 9 de abril de 2025, de <https://thepackunderwear.com/blogs/love-love-1/gay-cruising-culture-from-hidden-history-to-modern-practices>
- Ven, V. (2010). Hooking up online: Gay men using the internet for sex. *Sexual Health*, 7(4), 388–393.

Contribuição dos Autores: O artigo é de autoria única.

Disponibilidade de dados: Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no próprio manuscrito.

Financiamento: Nenhum financiamento a declarar.

Conflito de interesses: Nenhum conflito de interesses a declarar.

Editora do artigo: Rosana Rubini 