

## PARA UMA SUSPENSÃO DO TEMPO ORDINÁRIO – A EXPERIÊNCIA DA FESTA, DO TÉDIO E DO DIVÃ

---

RONALDO FILHO MANZI 

Ronaldo Filho Manzi <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo (USP),  
Departamento de Filosofia, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, São  
Paulo/SP, Brasil.

**RESUMO:** Este ensaio pretende analisar se, em nossos dias, ainda é possível uma suspensão do tempo ordinário. Ou seja, pretende explorar várias dimensões de nossas vidas nas quais o tempo cronológico poderia ou não ser colocado em suspensão; se sim, tal possibilidade nos levaria a experienciar outra forma de temporalidade? Princípio a análise desde a perspectiva da experiência nas festas populares – o carnaval, por exemplo, ainda seria um espaço de transgressão (do ordinário ao profano)? Enveredo então por uma reflexão sobre o passatempo e a indústria cultural. E, em um segundo movimento, investigo se poderíamos suspender aquele tempo ordinário em nossa vida privada, como na experiência do tédio. Outras possibilidades visadas são os casos do divã e do amor. Nestes últimos, teríamos realmente uma outra experiência de temporalidade?

**Palavras-chave:** suspensão do tempo; festa; tédio; divã; amor.

**Abstract: For a suspension of ordinary time - the experience of partying, boredom, and couch.** This essay aims to examine whether, nowadays, it is still possible to suspend ordinary time. In other words, aims to explore the various dimensions of our lives in which chronological time could be suspended; if so, such a possibility would lead us to experience another form of temporality? Beginning the analysis from the perspective of experience in popular festivities – carnival, for instance, would still be a space of transgression (of the ordinary to the profane)? Follows a reflection about pastimes and the culture industry. Next, I investigate if we could suspend ordinary time in our private life, as the experience of boredom. Other possibilities would be the cases of couch and of love. In those latter, would we really have a different experience of temporality?

**Keywords:** suspension of time; festivities; boredom; couch; love.

DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/1809-44142019002008>

Todo o conteúdo deste periódico, exceto onde estiver identificado, está licenciado sob uma licença Creative Commons (cc by 4.0)

Seria possível, em nossa sociedade, realizar uma suspensão do tempo da vida cotidiana e nos adentrarmos em uma outra temporalidade? Ou seja, seria possível experienciarmos algo que não fosse submetido à lógica de nossas experiências ordinárias e vivenciarmos algo da ordem do extraordinário? Aliás, o que seria isto exatamente? E se for possível, como seria?

A festa, o tédio e o divã – eis três possibilidades que tenho em vista nesta análise para responder a estas questões. Ou seja, irei percorrer campos distintos das ciências humanas, como a sociologia, a filosofia, a psicanálise e a literatura, que propuseram uma vez ou outra essa experiência de suspensão do tempo ordinário, na tentativa de responder se tal suspensão é de fato possível na contemporaneidade.

## A TEORIA SOBRE A FESTA

Num texto denominado *Carnaval: sagrado e profano* (1976), Renato Ortiz descreve sua experiência, ao retornar ao Brasil, do que se passa na festa de carnaval, mais especificamente, na Bahia. Nesta descrição, Ortiz se coloca na posição de um observador “interno” do acontecimento. Meio à folia, ele indica que esta festa “(...) não se situa dentro do tempo ordinário da sociedade” (ORTIZ, 1980, p. 15). Ou seja, o carnaval seria uma espécie de *tempo suspenso* em que se rompe com a ordem existente – aquela da nossa vida cotidiana (um tempo ordenado e que se reproduz tanto no trabalho quanto nas horas de lazer). Nesta suspensão, vive-se *uma outra forma de temporalidade* – uma espécie de tempo em efervescência. Não exatamente uma pura negação da ordem existente, mas a vivência de outra ordem.

O tempo cronológico, indica Ortiz, é o tempo profano do cotidiano. Na suspensão do tempo, vivemos em um tempo sagrado, no qual deixamos de ser, “(...) neste momento, pessoas ‘normais’, ou melhor, homens do cotidiano. O fato de eles [os foliões] experimentarem este momento de êxtase lhes dá consciência de que o mundo se divide em duas zonas opostas: uma sagrada, relativa aos momentos de festas, outra profana, o tempo das atividades de caráter ordinário” (ORTIZ, 1980, p. 19).

Ortiz parte de uma teoria sobre a festa que foi longamente discutida por Roger Caillois em 1939 (*O homem e o sagrado*). Especialmente no capítulo *O sagrado de transgressão: teoria da festa*, Caillois destaca o papel da festa nos processos de vínculos sociais. Caillois parte das sociedades primitivas. O que aparece nestas sociedades é o mesmo que se passa no carnaval, apenas de modo mais “exagerado”.

As sociedades primitivas se organizam segundo duas ordens. De um lado, temos o mundo profano – o mundo cotidiano na tribo. De outro, um mundo que o sustenta, de ordem sagrada – o sagrado entendido como uma graça misteriosa ou uma energia perigosa, incompreensível, que mantém a ordem das coisas e que, por isto, nos suscitaria uma ambivalência: tanto de medo e veneração; de terror e desejo; de prudência e audácia. Em outros termos, um sentimento ambivalente de respeito e aversão que traria uma certa angústia: um desejo de transgredir; e também uma angústia em ceder a este desejo. Não é por menos que uma transgressão de um tabu seria também a transgressão da ordem natural das coisas.

Há, assim, um sistema de interdições que separa o sagrado do profano, como um imperativo categórico negativo (prescrevendo o que não se deve fazer) destinada a manter a integridade da ordem do mundo (CAILLOIS, 1939/1950, p. 23), sendo a dissolução desta ordem a instauração do caos, da irregularidade (*ibidem*, p. 74).

O mesmo encontramos em Georges Bataille em *O erotismo* (1957), quando ele destaca o jogo entre a lei e a sua violação (o interdito e a transgressão). Esta ambiguidade indica, juntamente com a angústia do refreamento do desejo, um jogo entre privação e excesso. Privar-se de algo que se deseja e um excesso (momentos em que se realiza este desejo – momentos de suspensão da ordem). Afinal, “o interdito jamais aparece, humanamente, sem a revelação do prazer; nem jamais o prazer sem o sentimento do interdito” (BATAILLE, 1957/1970, p. 119). Afinal, uma angústia.

Apesar de o mundo profano, da ordem do trabalho, ter refreado nosso desejo pelos interditos, ele não conseguiria absorver por completo as energias do ser humano. Para Bataille, há sempre uma energia excedente de fundo, pois “o interdito não pode suprimir as atividades que necessita a vida, mas ele pode lhe dar o sentido de transgressão religiosa” (BATAILLE, 1957/1970, p. 92). Estes dois mundos organizam a vida social em geral: “a transgressão organiza com o interdito um conjunto que define a vida social” (*ibidem*, p. 73).

Sendo assim, se se está sempre sujeito ao excesso e à ambivalência entre desejo e transgressão, certamente uma hora se cede. Isto parece inevitável. Seria necessário, então, que houvesse um ponto de excesso, um ponto de liberação desta energia. É aí que entra a festa para Caillois. Em outras palavras, *é necessário um momento de exceção, dedicado ao tempo consagrado ao divino*.

A festa seria, assim, um meio de escape e também de excesso, no qual o contágio, a exaltação para impul-

sos irrefletidos ganham forma, tendo como função a transformação do indivíduo. Ao mesmo tempo, esta festa serve também para refrear o desejo: uma vez que a festa acaba, a ordem do mundo profano é novamente restaurada; agora, com mais rigor, porque todos já puderam viver seus excessos (CAILLOIS, 1939/1950, p. 126).

Tendo isto em vista, Ortiz, como dizia, ao observar o carnaval, descrevia-o como este momento de suspensão da ordem. Entretanto, no interior da festa, na zona sagrada, Ortiz diz haver também zonas “frias”, em que o profano ressurgiu meio ao sagrado. Sendo assim, a festa só é plena em alguns momentos e em alguns pontos específicos (como ao redor dos trios elétricos). Há uma delimitação espacial da “zona de perigo” – de suspensão da ordem vigente. Por ser localizada, a suspensão da ordem é, de certo modo, *vigiada* para que essa zona fique sob certo controle. Consequentemente, “o profano parece assim germinar no seio da essência do sagrado” (ORTIZ, 1980, p. 26).

Dois anos depois, em 1978, Ortiz reescreve suas impressões do mesmo tema. Desta vez, como um “espectador de fora”. Titula suas reflexões como *Carnaval: sagrado e político*. Neste momento, Ortiz faz do tempo do carnaval um tempo que tem condições de possibilidade: “(...) o campo do carnaval não existe independente do campo da ordem cotidiana, ele subsiste dentro dela e é penetrado por ela” (ORTIZ, 1980, p. 32). O que era antes uma suspensão é agora *dependente* do profano. Não haveria mais uma suspensão real, mas uma vigilância para que o excesso seja administrado. O que teria acontecido? Responde: “(...) é que os festejos carnavalescos se dão dentro da ordem existente” (ORTIZ, 1980, p. 33). Algo da ordem se estabelece para criar um espaço de *desordem aparente*: há leis que delimitam e regem a festa e o universo carnavalesco.

Ortiz sugere que estamos aqui diante de algo que se poderia expressar assim: a suspensão da suspensão do tempo, ou seja, uma manutenção da desordem, uma vez que “todo desvio ou excesso é desta forma punido, as forças da ordem asseguram a justa medida do extraordinário” (*ibidem*, p. 34). O que aconteceu foi uma *colonização* da indústria cultural em todas as nossas formas de vida, inclusive no tempo de suspensão da ordem vigente. Eis suas palavras: “tem-se assim uma profanação de um estado sacral. O processo de reprodução da ordem do cotidiano no interior do universo carnavalesco não é entretanto ocasional, ele está estruturalmente determinado. Veja-se as manifestações da indústria cultural” (*ibidem*, p. 35). O que era sagrado se torna “de massa”, industrial...

O que se observa, portanto, é que o carnaval está dentro de um processo de dominação capitalista, pois não consegue cumprir uma inversão completa: “(...) o que é mais importante, é administrado pelas próprias autoridades políticas. Em momento nenhum a ordem do cotidiano deixa de existir” (*ibidem*, p. 41).

O que Ortiz parece descrever é a quase impossibilidade, na sociedade industrial, de uma suspensão completa da ordem – nem mesmo o carnaval cumpriria esta possibilidade. E, como diz Theodor Adorno e Max Horkheimer comentando a obra de Caillois, foi preciso um firme crescimento da civilização e do esclarecimento para que a festa se tornasse uma farsa em que o Eu (Eu entendido aqui enquanto regime de identidade de si que avalia o que é não-Eu e que é constituído a partir de uma necessária referência a um ideal) seria forte o suficiente e a dominação segura o suficiente para isto: “o gozo tornou-se objeto de manipulação, até, em última análise, ele ser extinguido num entretenimento fixo” (ADORNO, HORKHEIMER, 1947/1987, p. 106).

Minha questão é: a suspensão do tempo profano foi literalmente extinguida em nossa sociedade? Pensemos, por exemplo, em nosso tempo livre.

## **A SOBERANIA DO TEMPO PROFANO**

Em 1977, Theodor Adorno escreveu *Tempo livre*. Seu objetivo era mostrar como, no interior de uma sociedade em que rege a indústria cultural, não há uma diferença entre nossas experiências no trabalho e em nosso tempo livre. Daí porque Adorno afirma que nossa sociedade “inventou” o hobby: uma espécie de *liberdade organizada* em que se tem a pretensão de se sair da ordem do cotidiano, mas que acaba confirmando ainda mais a indústria cultural. Afinal, o que as pessoas fazem no tempo livre?

No tempo livre, as pessoas seguem uma espécie de “estilo de vida” que seria, supostamente, uma suspensão da vida contínua do trabalho: vai ao cinema, ao shopping etc. (bens de consumo em geral); ou vai acampar, pescar etc. (“sair da cidade”, mas reproduzindo os bens de consumo da cidade). Ora, em algum destes momentos, o indivíduo está realmente livre da “gramática” de dominação da cultura de massas? As pessoas de fato seguem uma outra forma de ser no tempo livre?

As reflexões de Adorno nos levam a pensar que não: mesmo que a pessoa esteja convencida de estar usando seu tempo livre para suspender o tempo ordinário do trabalho, elas seguem e confirmam a cultura industrial: há uma mesma relação de produção – o espaço da individualidade é colonizado pela racionalidade dos bens de consumo. Pior: é exatamente no tempo livre que fica mais exposta à forma de dominação da indústria cultural.

Dizem que esta crítica não cabe. Mas não para de ressoar quando Adorno afirma que: “eu não tenho

nenhum hobby”! (ADORNO, 1977/1991, p. 188). Em outras palavras, não há exatamente uma passagem entre o trabalho e o tempo livre. É no momento em que o sujeito se sente “matando o tempo” com seu hobby que ele mais afirma a gramática de dominação da indústria cultural. É como se a pessoa reafirmasse de forma ainda mais acintosa a gramática da dominação (como no carnaval) – uma ideia de *show business* que perpassa toda a experiência do sujeito. Por isso, haveria uma ideologia do hobby (*ibidem*, p. 190), pois, para que o sistema funcione, é preciso que haja o disfarce elegante de “tempo livre” ou uma tentativa de fazer com que a pessoa sinta-se transgredindo o tempo ordinário, mascarando o que está em jogo nesta fantasia de “tempo livre”: uma total submissão à lógica de produção que rege o capitalismo na qual não se faz nada de diferente, senão dar um impulso à sua engrenagem. Aqui parece que Adorno está falando de algo datado. Será?

Esta ideia de *show business* ganha uma dimensão tamanha em nossa sociedade que a psicanalista Maria Rita Kehl, comentando a sociedade brasileira, nos diz que o corpo é uma imagem que oferecemos no mercado de trocas imaginárias: “o corpo é um escravo que devemos submeter à rigorosa disciplina da indústria da forma (enganosamente chamada de indústria da saúde), e um senhor ao qual sacrificamos nosso tempo, nossos prazeres, nossos investimentos e o que sobra de nossas suadas economias (KEHL *in* BUCCI; KEHL, 2004, p. 174-175).

Sendo assim, não há realmente um tempo livre, não há uma suspensão de tempo ordinário, mas uma continuidade com o tempo lógico da dominação/do trabalho/da profanação/do ordinário/do cotidiano/do mesmo.

Esta mesma ideia aparece em *Spartakus – Simbologia da revolta* (1969) de Furio Jesi. Jesi afirma que “o tempo normal não é somente um conceito burguês, senão o fruto de uma manipulação burguesa do tempo” (JESI, 1969/2014, p. 80) – uma espécie de maquinaria do tempo contínuo do trabalho. A ideia de Jesi é uma subversão do tempo contínuo através da *revolta* – é somente neste momento que o homem suspende verdadeiramente o tempo contínuo, se voltando ao tempo do mito, da revolta – estranho à memória e à continuidade.

A ideologia burguesa teria cristalizado o tempo, fazendo com que toda força subversiva seja direcionada aos valores de continuidade. Assim, “entre a sociedade burguesa, a lei do eterno retorno determina as modalidades de cristalização das fórmulas ideológicas (...)” (*ibidem*, p. 39); uma contraposição entre memória/continuidade e epifania/subversão. Daí porque seria preciso superar o que foi cristalizado e dar voz à epifania – um momento profundo em que o espírito alcança sua própria realidade, seu tempo mítico e imemorial... A revolta seria, neste caso, *inatual*, fora da atualidade do tempo contínuo. É uma evocação de uma subversão que quebra a cristalização do Mesmo – um instante em que o passado e o futuro já não valem em uma continuidade, mas somente em seu instante de epifania.

Na verdade, a revelação de *uma possibilidade de epifania* desvela uma ambiguidade presente no próprio Eu. A consequência desta teoria é que, por viver nesta tensão entre ordens distintas de temporalidades, o Eu pode se dissolver (*ibidem*, p. 185). O acesso ao mito, à suspensão do tempo histórico, pode nos levar a uma destruição do que se tinha como Eu – *instaurar algo diferente*. É o Eu que se destrói e não o homem. Daí porque Giorgio Agamben diz que o mito é o nome que Jesi dá a um limite de não-conhecimento que produz suas mitologias – uma forma de o Eu exprimir seu próprio silêncio (AGAMGEN, 2005/2011, p. 135) vivendo, assim, em uma outra ordem.

Talvez, neste ponto, possamos pensar esse silêncio como tédio... uma modificação da relação de si com sua própria temporalidade. Parece estar-se em silêncio ao ir ao encontro de si...

## O TÉDIO PROFUNDO – UMA FORMA DE RESISTÊNCIA

Em uma conferência pronunciada nos Estados Unidos em 1882, Oscar Wilde escreve sobre a *Decoração do lar* tendo como objetivo mostrar que a arte tem a função de acrescentar algo espiritual à vida. Ou seja, deixando mais agradável o ambiente, a nossa experiência com o tempo passa de forma mais agradável. A principal consequência de sua teoria é a afirmação de que a arte é meramente decorativa. Outra consequência que me interessa mais diretamente é que há uma homogeneidade entre nossas experiências no trabalho e no tempo livre em casa: “o operário deve ver formas graciosas, quando vai para seu trabalho de manhã e quando dele volta, ao anoitecer” (WILDE, 1882/1995, p. 1033). Sendo assim, nossa experiência na vida cotidiana passaria de forma mais alegre e mansa, evitando que o homem se entedie.

Mas a experiência de tédio deveria ser excluída de nossas vidas?

Entre 1929 a 1930 (*Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo; Finitude; Solidão*), Martin Heidegger defende que há uma experiência fundamental do homem que se dá em uma tonalidade afetiva de um tédio profundo. Esta seria a tonalidade *própria* ao filosofar.

A dificuldade do filosofar estaria exatamente aí: fazemos de tudo para evitarmos/fugirmos do tédio. Bus-

camos, por isto, “matar o tempo”. Heidegger não “localiza” sua análise em nossa sociedade capitalista. Seu interesse é pensar o *Dasein* (o ser-aí em que está em jogo o seu próprio ser) independente de sua situação econômica-política-social momentânea. Mas podemos acrescentar que esse “passar” o tempo é próprio da nossa sociedade imersa na indústria cultural. Ou seja, nos envolvemos no tempo cronológico em passatempos que ocupam todo o nosso ser sem que nos aproximemos de uma outra forma de temporalidade – fora do *passatempo*. Por isto, Heidegger afirma que “o passatempo é uma expulsão do tédio: uma expulsão que se perfaz através de um estímulo ao tempo” (HEIDEGGER, 1929-1930/2003, p. 113) – com o passatempo nos salvamos do tédio.

O interessante desta análise de Heidegger é que a nossa experiência com a temporalidade pode se dar de duas formas: uma que passa o tempo; outra que o suspende. A primeira forma é aquela de nossa vida ordinária. A segunda é um enfrentamento do *Dasein* com o que lhe fundamenta. No cotidiano, escolhemos não querer saber do tédio, assim, o evitamos. Isto porque, “simplesmente através do fato de estarmos todo o tempo, consciente ou inconscientemente, empenhados em passar o tempo, de acolhermos com simpatia as ocupações mais importantes e essenciais, mesmo que somente para que elas preencham o nosso tempo” (HEIDEGGER, 1929-1930/2003, p. 95). Isto é, não queremos saber do tédio, mesmo sabendo que ele está de certa forma presente no fundo de nosso ser e que pode vir à tona a qualquer momento.

A proposta de Heidegger é: e se deixarmos o tédio vir à tona? E se não lutarmos contra isto que está presente?

Heidegger pretende mostrar, de uma forma lenta e entediante, propositalmente, como a experiência do tédio é uma forma temporal essencial do homem, pois é a partir desta tonalidade afetiva que se teria contato com os conceitos fundamentais da metafísica, a seu ver: o mundo, a finitude e a solidão (conceitos que não iremos nos deter aqui). Em outras palavras, o tédio é uma forma de aproximarmo-nos de nós mesmos.

Para descrever esta experiência com o tédio, Heidegger divide sua análise em três níveis de experiência. A primeira forma de tédio seria aquela em que o ser se vê entediado por alguma coisa. Seu exemplo é o passar do tempo em uma estação de trem. A espera do trem e o tempo que parece se alongar. O que é exatamente entediante nesta experiência?

Esta primeira forma de tédio se dá em relação a algo: a estação/a espera do trem. A estação parece não nos dizer nada e não temos o que fazer senão esperar. O entediar-se parte então das coisas mesmas – entedia-se por algo e “(...) o que entedia, o entediante é o *que nos detém e nos larga vazios*” (*ibidem*, p. 105).

Nesta espera, tendemos a afastar o tédio com algum passatempo. Ficamos impacientes, porque sentimos a aproximação do tédio. Somos nós que nos impacientamos por não quisermos nos assenhorar do tédio e por não estarmos em condições para tanto. Nos acostumamos a “matar o tempo” e não deixamos que outra experiência com o tempo nos venha à presença – ao menos tentamos nos afugentamos desta outra experiência para não nos deixar ocupar pelo entediar-se.

Entretanto, por mais que tentamos nos afastar do tédio, ele sempre aparece, isto porque ele está arraigado ao solo do *Dasein*: faz parte de seu fundamento. Ou melhor, é uma experiência de si com seu fundamento de ser-aí.

Nesta experiência, obviamente que o tempo não é mais curto nem mais longo (dito cronologicamente), mesmo que o percebamos como tal. O que se passa é outra experiência de temporalidade, não mais cronológica. Uma experiência que, neste primeiro nível, se dá em como lidar com as coisas ao nosso redor que nos entedia. Por isto, “[as coisas] elas *nos abandonam a nós mesmos*. Porque elas não têm nada a oferecer, elas nos deixam vazios. Deixar vazio significa não *oferecer nada* enquanto algo simplesmente dado” (HEIDEGGER, 1929-1930/2003, p. 124). Um entediar-se na estação por alguma coisa – por *algo indeterminado*. Mas, em algum momento, ignorando esta experiência, o trem chega, e o vazio nos escapa. Nos vemos novamente entredidos pelas coisas.

A segunda forma de tédio, para Heidegger, é mais profunda. Trata-se de um entediar-se *junto* a algo e o seu passatempo correspondente. Na primeira forma, nos entediávamos por algo, mesmo que indeterminado. Nesta nova forma, nos entediamos junto a algo. O exemplo de Heidegger é de um jantar com amigos. Nada no jantar em específico é entediante. Ao contrário, normalmente se trata de um bom entretenimento. Mas, em alguns casos, um jantar se torna entediante sem sabermos ao certo o porquê. Não algo do jantar, mas a situação como um todo. Este entediar-se junto à situação é uma forma mais originária de tédio: um tédio mais mortal, que se apegamos mais às raízes de nosso *Dasein* (*ibidem*, p. 130).

O passatempo aqui é outro: estar entediado junto a algo que é, simultaneamente, um passatempo. O jantar em si mesmo não é o que nos entedia, mas junto ao que nos entedia. Neste caso, não é como na estação, mas um entediar-se “*em não sei o quê*”... (*ibidem*, p. 137). “Um não sei o quê”, porque não é por algo, mesmo que indeterminado, mas junto a uma situação como um todo – um tédio que parece advir de nós mesmos. Melhor, um entediar-se por estar junto a um desconhecimento indeterminado.

Aqui também há um vazio, mas de outra natureza: um formar-se vazio; um deixar-se ir em não sei o quê.

Heidegger nos diz que esta experiência do tempo não é igual àquela na estação de trem: não ficamos a todo o momento olhando no relógio esperando por algo, mas um tempo que não hesita, que persiste e se mantém; um tempo que não parece ter hora para terminar. Uma espécie de *estagnação do tempo* que nos ata mais originalmente conosco. Esta estagnação nos tiraria a segurança do tempo cronológico – como se nada mais passasse. Ou, dizendo em outros termos, um agora “dilatado” que não flui mais: um agora que não tem passado nem futuro.

Nesse momento, estamos em direção a uma suspensão do tempo cronológico, do tempo que passa, nos levando a um tédio mais profundo que é dirigido a nós mesmos, ao “peso” do *Dasein*.

A terceira forma de tédio é, para Heidegger, o tédio profundo enquanto o “é entediante para alguém”. O que isto significa?

Primeiramente, significa algo que toca o fundamento do *Dasein*, pois “(...) quanto mais profundo o tédio se torna, tanto mais plenamente ele está enraizado no tempo: no tempo que nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 1929-1930/2003, p. 158). Mas este tempo que nós mesmos somos não é um “tempo pessoal” – é uma suspensão da personalidade: um tédio que se passa em alguém (indeterminado). Tão profundo é este tédio que nem mesmo nos reconhecemos pessoalmente; tão profundo ele é, que não há mais possibilidade de passatempo: esta indeterminação pessoal se entrega ao tédio em que o individual já não pode resistir – se obrigado a escutar o tédio; obrigado a *ser no tempo* e não *ser no passar do tempo*.

Ser no tempo se passa em uma tonalidade afetiva impessoal na qual os entes se tornam indiferentes entre si. Aliás, tudo se torna indiferente, por isto “o vazio consiste aqui na *indiferença*, que abrange o ente na *totalidade*” (*ibidem*, p. 164). Importante aqui destacar que este entediar-se não tem o caráter de desespero, mas de um entregar-se a ser. É neste momento em que se sai realmente do fluxo do tempo ordinário e se se encontra em uma temporalidade originária e impessoal.

Podemos dizer que há um banir do ser-aí para além do fluir e da inércia do tempo cronológico. É esta tonalidade afetiva, para Heidegger, a tonalidade própria do filosofar: quando se entra em contato profundo consigo de forma impessoal.

Esta possibilidade de suspensão do tempo ordinário, esta, proposta por Heidegger, não parece distante de outra possibilidade que tem um outro tom: a experiência que se passa no divã em uma análise...

Heidegger nos diz que “(...) em meio a este ‘é entediante para alguém’ surge para este alguém uma certa atemporalidade, a gente se sente aí retirado do fluxo do tempo” (*ibidem*, p. 168). Mesmo que Heidegger não dê crédito à psicanálise, e isto pouco importa aqui, há uma proximidade com o contato da experiência analítica: com aquilo que é atemporal, que está em outra lógica, em Outra cena. Não que a descrição de Heidegger nos leve à questão freudiana. Quero dizer, há na psicanálise também este espaço de suspensão da temporalidade ordinária. Por outro caminho, é certo; com outros objetivos, igualmente certo; mas que coincide com aquela suspensão.

## DEIXAR-SE ENTRAR EM UMA ERRÂNCIA – A EXPERIÊNCIA DO DIVÃ

Emmanuel Kant escreve uma vez que talvez se possa desculpar a imaginação por divagar, mas jamais o entendimento, porque não lhe cabe este deixar-se ir – isto seria imperdoável (KANT, 1783/2014, p. 95). É assim que Kant anuncia o devaneio da imaginação e o “compromisso” do entendimento em *Prolegômenos a qualquer Metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* (1783).

A questão é: e se nos deixarmos cair nesta ousadia que talvez não tenha remédio? Cair em um devaneio, em uma entrega a não se sabe o quê, em um divagar...

Esta é a proposta de Jacques Lacan ao pensar sua clínica em seus últimos anos de experiência intelectual: pensar em uma *errância* – um se deixar levar que não tem mais nenhuma relação com a lógica consciente. Deixar-se cair em atos falhos, por exemplo.

Em que isto nos interessa aqui?

A proposta de Lacan é que o inconsciente *acontece*. Não no sentido cronológico dos fatos cotidianos – ele acontece como algo atemporal: absolutamente fora do tempo. E acontece de certa forma, a partir de um saber que *se diz*; e se diz sem pedir qualquer permissão – simplesmente aparece a qualquer momento: em atos falhos, sonhos, gestos, sintomas etc. Por não seguir a mesma lógica do tempo ordinário, a inscrição do inconsciente é uma suspensão do tempo e que acontece em alguns momentos privilegiados. Em especial, no divã, sob a transferência. Um momento tão único que Lacan descreve como uma poesia – quando o analisando fala, é poesia que acontece, mesmo que não seja em toda fala, mas é da ordem da poesia que se trata (LACAN, 1977-1978, p. 15). Que poesia é esta?

Lacan lembra aqui o inconsciente descrito enquanto escritura: quando se diz algo, um querer-dizer intencional, se diz outra coisa. Se desliza em uma marca, numa escritura, que não é o que se diz, senão seu deslize. O que isto significa?

Em primeiro lugar, um momento que escapa à temporalidade da consciência, pois traz à tona uma outra ordem de saber. Daí porque em seu *Seminário XXV – O momento de concluir (1977-1978)*, Lacan diz que “o inconsciente é bem exatamente a hipótese que não se sonha somente quando se dorme. Gostaria de lhes fazer sublinhar que o que se denomina ‘racional’ é um fantasma (...)” (*ibidem*, p. 1). Racional seria, portanto, uma sombra de algo – eis uma inversão: por que se pensa sempre o inconsciente como uma espécie de “fundo”? Por que a lógica do entendimento consciente teria primazia? Poderíamos responder por questões óbvias: porque é aquilo que aparece para mim como claro. Mas, e se for a consciência simplesmente uma sombra? E se for ela, a consciência, o fantasma? Um fantasma, curiosamente, de um deserto sem ligação com mais nada. Um nada. Um fora de tempo...

Tanto Sigmund Freud quanto Lacan insistem que o homem sabe mais do que sabe dizer; tem um saber que é de outra ordem – um saber que se denomina inconsciente. Neste sentido, a análise, o *divã*, seria este lugar privilegiado de suspensão, em que vem à tona o que se “colocou” de lado na lógica consciente. Desde que Freud instaurou a interpretação do sonho como o caminho régio da psicanálise, está-se dito que é o analisando que sabe o sentido do seu sonho: *o sonhador apenas não sabe que ele sabe* e por isto crê não saber. Ou seja, ele sabe, mas de uma forma que *se passa como um não saber*. Insistindo: trata-se, por isto, de *um saber de outra ordem*.

Há aqui não exatamente uma discordância entre Lacan e Freud. Mas uma precisão de Lacan em relação à obra de Freud. Nesta, entre muitas descrições do inconsciente, há em comum que ele é atemporal (porque não faz diferença uma lembrança infantil com um acontecimento recente – ambos ficam inalterados com a passagem do tempo), não possui contradição (diz sempre sim), possui sua própria lógica de condensação e deslocamento e tem uma realidade psíquica própria. Entretanto, há uma insistência de Freud em sugerir que é necessário que um conteúdo inconsciente passe a ser consciente. Sendo assim, na análise, o que se faria seria uma espécie de *tradução* dos conteúdos latentes em conteúdos manifestos. Se houver esta tradução, então é possível a passagem da ordem inconsciente para a ordem consciente. É isto que se destaca em *O inconsciente*, de 1915: o inconsciente é acessível através de uma tradução (FREUD, 1915/2010, p. 100-101).

O que Lacan parece sugerir neste momento é esta impossibilidade: o que é da ordem inconsciente é *uma escritura que não é exatamente traduzível*. Isto porque não se trata de um conteúdo mental (um conteúdo que pudesse ser traduzível), mas de marcas, traços que estão *inscritos* no sujeito. Quer dizer, uma literal suspensão da ordem consciente dos conteúdos representacionais que organizam as formas de apreensão da realidade. Nesta suspensão, estamos diante de hieróglifos, traços etc.

Mas é verdade também que Lacan chama esta ideia da própria letra de Freud – é este que sugere que o inconsciente é uma escritura, algo muito bem observado por Jacques Derrida. Lembremos que Freud relata, em *Nota sobre o “bloco mágico”* (1925), o possível funcionamento do aparelho psíquico enquanto um jogo em que se escreve algo numa folha em branco e que se pode apagar a qualquer momento, mas não os traços que ficaram gravados na superfície abaixo – um traço, uma marca que jamais será apagada (FREUD, 1925/2011, p. 270). Esta superfície receptora seria a consciência – uma superfície em que podemos a todo o momento apagar o que foi recebido (internamente ou externamente); e os traços duradouros seriam aquilo que Freud denomina atemporal (o inconsciente) – traços que deixam rastros.

Com isso em mente, Lacan se lembra de Derrida dizendo que a questão do Real modifica o sentido da escritura (DERRIDA, 1967, p. 314-315). Afinal, o que vemos neste mecanismo é a descrição mais acabada do que seria a escritura para Derrida: um lugar que é traçado algo que jamais pode ser apagado, mesmo que a superfície seja de fato apagada. Mas também um lugar que mostra como todo traço deixado sempre será a condição de possibilidade para uma nova escrita na superfície. Esta é a “máquina de escrever” que Freud teria nos apresentado (uma máquina que deixa rastros). Aliás, *uma máquina de escrever não fonética* (e, por isto, não traduzível – um acontecimento deixa marcas e não conteúdos de pensamento).

Esta máquina de Freud, apesar de ser uma metáfora, é a pura suspensão da temporalidade (da presença/do contínuo): “ora, em todo espaçamento silencioso ou não puramente fônico das significações, são possíveis encadeamentos que não mais obedecem à linearidade do tempo lógico, do tempo da consciência ou da pré-consciência, do tempo da ‘representação verbal’” (DERRIDA, 1967, p. 321). Aos olhos de Derrida, Freud nos sugere um mundo estranho no qual as relações lógico-temporais não mais operam; um espaço em que não há linguagem, mas pictogramas, charadas, hieróglifos etc. – tudo aquilo que não poderia ser colocado na voz do fenômeno.

Por levar ao extremo esta ideia que foge da temporalidade da consciência, Lacan diz não se satisfazer mais

em traduzir o *Unbewuste* como “inconsciente”. Não haveria exatamente uma tradução. Aliás, é praticamente impossível traduzir ao pé da letra o título do seminário em que Lacan faz esta proposta (*L’insu que sait de l’une bévue s’aile a mourre*), mas é mais ou menos isso que significa: *algo que não se sabe (que escapa à atenção), mas que se sabe de um-deslize (uma espécie de “erro” no sentido de errância) que joga*. Lacan diz: “esse desliz [bévue] é como traduzo o *Unbewuste*, quer dizer, o Inconsciente. Em alemão, isso quer dizer outra coisa, isso quer dizer um tropeço, uma escorregadela, um deslizamento de palavra a palavra” (LACAN, 1976-1977, p. 100).

Como se vê, o *une-bévue*, que estou traduzindo aqui por um-deslize, tem uma função de saber, mas, ao mesmo tempo, não passa de uma escritura (LACAN, 1976-1977, p. 24). Daí porque, para Lacan, há um-deslize na análise, no divã. Eis suas palavras: “usar a escritura para equivocar, isso pode servir porque necessitamos do equívoco precisamente para a análise. Necessitamos do equívoco, é a definição da análise (...)” (LACAN, 1977-1978, p. 2). Mas, afinal, que escritura seria esta? Por que necessitamos do equívoco? Aliás, por que “(...) não é suficiente enunciar um pensamento para que ele funcione” (*ibidem*, p. 93)?

Neste momento, Lacan diz que o inconsciente é isso: *é a face do Real* (LACAN, 1977-1978, p. 23) – um Real que é o verso da consciência. O que isto significa?

Primeiramente, não se tem mais uma majestade: “a consciência”. Acrescente-se a isto que há algo de Real no sujeito que não pode ser traduzível na linguagem consciente. O que é Real não pode simplesmente vir e ir – é Real porque está fora do tempo. Está aí posto e é nesse sentido, no sentido de invenção do saber, que Lacan se deixa entrar em errância no *Seminário XXI*, que foi denominado *Les non-dupes errent* (1973-1974).

O título deste seminário, em si mesmo, nos indica o pensamento de Lacan. Infelizmente este título também é praticamente intraduzível para o português. Passe-se mais ou menos assim: *aqueles que não se deixam levar facilmente divagam*. Na verdade, intraduzível a qualquer língua. Ele é o exemplo maior do que Lacan pensa ser a linguagem do inconsciente: uma *alíngua*. Sua proposta é que é somente na errância desta alíngua que o saber inconsciente aparece.

A proposta de Lacan é se deixar levar, se deixar na errância. Um deixar-se ir que nos leva ao Real. Nessa direção, o que se encontra é o que se sabe – o saber inconsciente: “então, o que responde ao discurso analítico é isso: o que lhe faz, longe de ser o fato da ignorância, é sempre determinado, determinado já por algo que é saber, e que nós denominamos inconsciente. O que lhe faz, sabe – sabe, – sabe o que lhe é, você sabe” (LACAN, 1973-1974, p. 30-31).

Entrar na errância tem como suporte um sujeito que erra... A concepção de Lacan nos leva imediatamente ao termo *Holzwege* – uma espécie de caminho que não leva a lugar nenhum. Esse é o título de uma obra de Heidegger de 1950. Como epígrafe, Heidegger escreve que, na floresta, há-se caminhos que não levam a lugar nenhum. Caminhos que aparentemente são iguais, mas que os lenhadores conhecem (HEIDEGGER, 1950/1962, p. 7).

Neste sentido, o discurso analítico proporciona um caminho ainda não trilhado mas sabido de certa forma: “pela primeira vez na história, lhes é possível, a vocês, entrarem em errância [*d’errer*], quer dizer, de recusar amar seu inconsciente, porque, enfim, vocês sabem o que é: um saber, um saber emerdante” (LACAN, 1973-1974, p. 186). É nessa errância que se pode reencontrar o Real – algo “fora do tempo”, mas que insiste em se *inscrever*.

O que isto tem a ver com a suspensão do tempo? O que há de Real no sujeito só é acessível em uma suspensão temporal. Algo que está *inscrito* – fora do tempo – e que, no divã, temos acesso: uma escritura que não pode ser traduzida, mas que *não cessa de se inscrever*: algo necessário e fora do tempo ordinário, pois todas as escrituras estão simultaneamente inscritas no sujeito.

Diferentemente da festa, em que a suspensão do tempo tem como objetivo que se restaure a ordem ainda mais fortemente, com a análise, há a possibilidade de resignificar o que está inscrito – a tal ponto que podemos modificar completamente o que vivemos no tempo ordinário do cotidiano. Quero dizer, é possível que o divã transforme a forma-de-ser do sujeito, apenas por se deixar entrar em errância.

### **ADENDO: A MORTE EM VENEZA**

Pensando em formas de suspensão do tempo profano, chegamos à conclusão que, socialmente, meio à festa, não há mais esta possibilidade de plena suspensão. Talvez, somente através de si, seja pelo tédio, seja pelo divã, que ainda conseguimos entrar no tempo sagrado... Pode ser que o filosofar e a análise ainda sejam os poucos espaços (e não os únicos) de um tempo sagrado meio à indústria cultural.

Mas, como disse, não o único meio. Apenas como um adendo, tomemos o exemplo de Gustav von Aschenbach – personagem de Thomas Mann em *A morte em Veneza* (1912).

Mann descreve Aschenbach como um artista solitário e muito produtivo, que nunca conheceu a ociosidade,



que tinha vontade de ser velho o mais rápido possível, que necessitava de disciplina, com um autodomínio invejável e no qual a arte assumira sua formação fisionômica (com a cabeça grande demais em relação ao corpo etc.). Um homem produtivo no tempo ordinário e que jamais se deixou entrar em um tempo de suspensão (MANN, 1912/1971, p. 134).

Entretanto, em uma viagem a Veneza, o seu olhar recai em uma beleza que ele jamais conseguiu descrever com suas palavras – algo tão incrivelmente belo que se sentiu estranho. Tratava-se de um jovem de apenas catorze anos com feições e gestos olímpicos. A experiência de encontro com esta beleza o faz agir de forma inesperada, imprevista – algo que jamais tinha se dado o “luxo”. Algo acontece. Literalmente, quando o mundo, o acaso, surpreende Aschenbach: é possível se deixar levar pela beleza das coisas; deixar-se estar aberto ao mundo, à surpresa alegre, como diz Mann, de quem quebra o contínuo!

Este susto feliz faz com que o personagem aparentemente engane a si mesmo, pois, mesmo adoecendo, não consegue abandonar a cidade. Tenta sair dela uma vez, mas uma “coincidência” o impede; sabe de uma peste que infesta a cidade, mas escolhe a ignorar; prefere (ou se decide inconscientemente?) entrar em um mundo no qual a lógica consciente não mais vigora: age apaixonadamente por algo que jamais iria atingir, senão pelo olhar. Para o artista Aschenbach, significava, finalmente, ter visto a beleza em si – e encarnada.

O artista fica embriagado por esta beleza e, “sem hesitação, avaro mesmo, o artista envelhecido recebeu-a calorosamente” (MANN, 1912/1971, p. 137). Embriagado, persegue seu ídolo. Deseja seu olhar. Deseja sua presença, e ignora o saber consciente de que Tadzio (seu ídolo) pode partir com sua família a qualquer momento. Mas esta certeza é apagada – é suspensa. Aschenbach se embriaga somente com aquele instante de festa – momento sagrado que não vigora o profano. Afinal, “a paixão, como o crime, não se adapta à ordem segura e ao bem-estar cotidiano (...)” (MANN, 1912/1971, p. 147).

Semanas se passam. Mas o tempo não muda para Aschenbach – ele continua em sua embriaguez. Entretanto, um dia de manhã, vê as malas da família sendo despachadas. Há aqui o desespero que coincide com a retomada do mundo profano: a quebra do sagrado – Tadzio iria embora naquela tarde.

Com o desespero da volta do profano, o corpo responde com a realidade que tinha também contraído a peste. Naquela mesma tarde, ele morre...

Um sartreano poderia dizer que ele agiu de má-fé – logrou a si mesmo. Diria que ele experimentou pela primeira vez uma suspensão do tempo profano. Poder-se-ia pensar tão mais sobre isto. O fato é que Aschenbach morre em Veneza... por não ter mais Tadzio do qual se ouve: tédio...

\*\*\*

Face a estas reflexões, penso que, socialmente, devido principalmente à indústria cultural, não encontramos uma experiência de suspensão de tempo. De certa forma, em nossa sociedade, os momentos dedicados àquela suspensão, tal como no carnaval, o tempo ordinário continua a operar, não nos levando a uma ruptura de fato entre o ordinário e o profano. Por outro lado, haveria ainda um espaço de suspensão do tempo ordinário em algumas dimensões de nossas vidas. Uma delas é na experiência do tédio profundo; outra, no se deixar entrar em errância, principalmente no divã; finalmente, também no amor.

**Recebido em:** 25 de setembro de 2017. **Aprovado em:** 1º de junho de 2018.

#### REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. Free time (1977). In: *The culture industry*. New York: Routledge, 1991.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (1947). Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. Sur l'impossibilité de dire Je; Paradigmes épistémologiques et paradigmes poétiques chez Furio Jesi (2005). In: *La puissance de la pensée: essais et conférences*. Trad. Joël Gayraud e Martin Rueff. Paris: Rivage, 2011.
- BATAILLE, Georges. *L'Érotisme* (1957). Paris: Les Editions de Minuit, 1970.
- BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- CAILLOIS, Roger. *L'Homme et le Sacré* (1939). Paris: Gallimard, 1950.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- FREUD, Sigmund. *Nota sobre o "bloco mágico"* (1925). Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 2011. (Obras completas, 16).
- FREUD, Sigmund. *O inconsciente* (1915). Tradução de Paulo César de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 2010. (Obras completas, 12).

## Ronaldo Filho Manzi

- HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950). Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo; finitude; solidão* (1929-1930). Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- JESI, Furio. *Spartakus: bimbología de la revuelta* (1969). Trad. María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XXI – Les non-dupes errent (1973-1974)*. Inédito. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>. Acesso em: 15/12/2017
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XXIV – L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre (1976-1977)*. Inédito. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>. Acesso em: 15/12/2017
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XXV – Le moment de conclure (1977-1978)*. Inédito. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>. Acesso em: 15/12/2017
- KANT, Emmanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* (1793). Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Liberdade, 2014.
- MANN, Thomas. *A morte em Veneza* (1912). São Pulo: Abril Cultural, 1971.
- ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- WILDE, Oscar. *Decoração do lar. In: Obra completa*. Trad. Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

### **Ronaldo Filho Manzi**

Pós-Doutor pelo Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo/SP, Brasil. manzifilho@hotmail.com