



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**OSVALDO COSTA MARTINS**

**TEMPO E ACELERAÇÃO SOCIAL NA PERSPECTIVA DA TEORIA E  
DA CLÍNICA PSICANALÍTICAS**

**FORTALEZA**

**2019**

OSVALDO COSTA MARTINS

TEMPO E ACELERAÇÃO SOCIAL NA PERSPECTIVA DA TEORIA E  
DA CLÍNICA PSICANALÍTICAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de concentração: Sujeito e Cultura na sociedade contemporânea.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

M344t Martins, Osvaldo Costa.  
Tempo e aceleração social na perspectiva da teoria e da clínica psicanalíticas / Osvaldo Costa Martins. –  
2019.  
183 f. : il. color.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação  
em Psicologia, Fortaleza, 2019.

Orientação: Profa. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins.

1. Psicanálise. 2. Tempo. 3. Aceleração social. 4. Clínica. 5. Teoria dos discursos. I. Título.

CDD 150

---

OSVALDO COSTA MARTINS

TEMPO E ACELERAÇÃO SOCIAL NA PERSPECTIVA DA TEORIA E  
DA CLÍNICA PSICANALÍTICAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de concentração: Sujeito e Cultura na sociedade contemporânea.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins (Orientadora)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria de Fátima Vieira Severiano  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Cássio Adriano Braz de Aquino  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Fernanda Glória Bruno  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Lívia Tourinho Moretto  
Universidade de São Paulo (USP)

## AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, pela aceitação da pesquisa e o suporte institucional

À CAPES, pelo apoio financeiro.

À Prof. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins, pela orientação competente e sensível dedicada a esta pesquisa; pelos inúmeros e generosos trabalhos partilhados desde a minha graduação em psicologia.

Aos professores participantes da banca examinadora Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Lívia Tourinho Moretto, Prof<sup>ª</sup>. Dra. Fernanda Glória Bruno, Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria de Fátima Vieira Severiano, Prof. Dr. Cássio Adriano Braz de Aquino, pelo tempo dedicado a este trabalho, a disponibilidade para interlocução, pelas críticas e as sugestões realizadas.

Aos colegas da turma de doutorado e do grupo de pesquisa coordenado pela Prof<sup>ª</sup>. Karla Patrícia, pelas ideias, forças e desafios compartilhados.

A Renata Santiago, minha companheira, pelos tantos fios trançados de desejo e amor, pelo entusiasmo, a interlocução rica e carinhosa, e muito mais.

Aos técnicos do Programa de Pós-Graduação, Hélder Hamilton, Eveline Assunção e Renê Feitosa, pelas soluções administrativas viabilizadas.

Aos colegas do Campo Lacaniano, pelos seminários, cartéis e jornadas.

“O tempo:  
provável mar tecido como teia  
que se pudesse navegar por dentro”  
(Geraldo Carneiro)

## RESUMO

Este trabalho trata do tempo e da temporalidade na perspectiva da teoria e da clínica psicanalíticas. Estabelece interlocução com os debates sociológicos sobre o regime temporal hegemônico da atualidade, a saber, a aceleração social. A problemática do tempo se fez abordável pela perspectiva psicanalítica na medida em que permitiu colocar em questão o sujeito e suas determinações inconscientes, a partir da escuta clínica. Tal tem evidenciado que o ser falante é atravessado por diversas temporalidades e que o regime da aceleração social tende a reduzi-las a uma única e a produzir efeitos negativos sobre o tempo de compreender, constituindo-se como fonte de mal-estar na contemporaneidade. Nesse sentido, questiona-se como o uma análise toma as relações do sujeito com o tempo. Desse modo, indaga-se também as noções de tempo propostas por Sigmund Freud e Jacques Lacan. Assim, utilizam-se vinhetas clínicas para debater ora as noções de tempo em psicanálise, ora os arranjos singulares que, nas neuroses, são produzidos para equacionar as questões que o tempo impõe ao ser falante. Trata-se uma pesquisa em psicanálise com o método psicanalítico. Os debates dessa tese orientam-se, também, pelo conceito de aceleração social estabelecido por Hartmut Rosa e pelas noções de cronos, kairós e aion que foram extraídas da filosofia. Quatro momentos demarcaram o percurso desse trabalho ao longo dos capítulos: 1. a retomada de elementos da cultura da Grécia antiga para evidenciar outras concepções de tempo e cotejá-las com o corte trazido pela modernidade; 2. distinção dos efeitos dos cortes operados pelo pensamento moderno sobre a organização social do tempo; 3. discussão das teorizações de Freud e Lacan acerca do tempo e questionamento da ideia de atemporalidade do inconsciente; e 4. recurso à teoria dos discursos de Jacques Lacan para pensar a aceleração social e suas relações com o ser falante e as temporalidades. Por fim, conclui-se que não é a aceleração e a *fome de tempo* que produzem angústia, mas que pessoas angustiadas aderem aos ideais e às injunções da aceleração como recurso para fazer frente à solidão, ao desamparo (*Hilflosigkeit*) e à precariedade das marcas simbólicas que a cultura contemporânea oferece para se lidar com ele.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Tempo. Aceleração social. Clínica. Teoria dos discursos.

## ABSTRACT

This thesis discusses the question of time and temporality in psychoanalytic theory and clinical practice perspective, establishing interlocution with the sociological debates on the current hegemonic temporal regime, namely, social acceleration. The problematic of time was made accessible by the psychoanalytical perspective since it allowed questioning the subject and its unconscious determinations, from clinical listening. This has shown that the speaking being is crossed by several temporalities and that the regime of social acceleration tends to reduce them to a single one, producing negative effects on time to understand. In this context, it inquired the notions of time proposed by Sigmund Freud and Jacques Lacan. Thus, clinical vignettes are given to discuss the notions of time in psychoanalysis and the unique arrangements that, in the neuroses, are produced to equate the questions that time imposes to the speaking being. It is a research in psychoanalysis with the psychoanalytical method. The concept of social acceleration established by Hartmut Rosa and the notions of Chronos, Kairos, and Aion guided the debates in this thesis. Four moments delimited the course of this work throughout the chapters: 1. The resumption of Ancient Greece culture elements to evidence other conceptions of time and compare them with the cut brought by modernity; 2. Distinction of the cuts effects operated by modern thought on the social organization of time; 3. Discussion of Freud and Lacan theories on time and questioning the idea of timelessness of the unconscious; 4. Resource to the theory of Jacques Lacan speeches to think the social acceleration and its relations with the speaking being and the temporalities. Finally, it concluded it is not acceleration and time famine that produce anguish, but that anguished people adhere to the ideals and injunctions of acceleration as a resource to face loneliness, helplessness (*Hilflosigkeit*) and the precariousness of brands symbolic that contemporary culture offers to deal with it.

**Keywords:** Psychoanalysis. Time. Social acceleration. Clinic. Discourse theory.



## RESUMEN

Este trabajo discute la cuestión del tiempo y de la temporalidad en la perspectiva de la teoría y de la clínica psicoanalíticas, estableciendo interlocución con los debates sociológicos sobre el régimen temporal hegemónico de la actualidad, es decir, la aceleración social. La problemática del tiempo se hizo enfocada por la perspectiva psicoanalítica en la medida en que permitió señalar al sujeto y sus determinaciones inconscientes, a partir de la escucha clínica. Tal camino ha demostrado que el ser hablante se atraviesa por diversas temporalidades y que el régimen de la aceleración social se destina a reducir las a una única, produciendo efectos negativos sobre el tiempo de comprender. En este contexto, se plantean aun las nociones de tiempo propuestas por Sigmund Freud y Jacques Lacan. Por lo tanto, se aportan viñetas clínicas para que se debatan las nociones de tiempo en psicoanálisis y los arreglos singulares que, en las neurosis, se producen para articular las cuestiones que el tiempo impone al ser hablante. Metodológicamente, se trata de una investigación en psicoanálisis con el método psicoanalítico. Los debates de esta tesis se orientan, aun, por el concepto de aceleración social establecido por Hartmut Rosa y las nociones de *chrónos*, *kairós* y *aion*. Cuatro momentos enmarcaron el recorrido de este trabajo a lo largo de los capítulos: 1. la recuperación de elementos de la cultura griega antigua para evidenciar otras concepciones de tiempo y compararlas con el corte traído por la modernidad; 2. distinción de los efectos de los cortes operados por el pensamiento moderno sobre la organización social del tiempo; 3. discusión sobre las teorías de Freud y Lacan acerca del tiempo y cuestionamiento de la idea de atemporalidad del inconsciente; 4. recurso a la teoría de los discursos de Jacques Lacan para pensar la aceleración social y sus relaciones con el ser hablante y las temporalidades. Al final, se concluye que no es la aceleración y el hambre de tiempo lo que produce angustia, sino que las personas angustiadas se adhieren a los ideales y las prescripciones de la aceleración como un recurso para enfrentar la soledad, lo desamparo (*Hilflosigkeit*) y la precariedad de las marcas simbólicas que la cultura contemporánea ofrece lidiar con eso.

**Palabras clave:** Psicoanálisis. Tiempo. Aceleración social. Clínica. Teoría de los discursos.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>2 O TEMPO NA CULTURA OCIDENTAL: DAS CONCEPÇÕES GREGAS E MODERNAS À PSICANÁLISE</b>	<b>28</b>
<b>2.1 A questão do tempo na tradição Ocidental</b>	<b>28</b>
<i>2.2.1 Os tempos na filosofia e a psicanálise</i>	<b>34</b>
<b>2.3 O tempo e a aceleração social na modernidade</b>	<b>49</b>
<b>3 REGIMES TEMPORAIS CONTEMPORÂNEOS E ACELERAÇÃO SOCIAL</b>	<b>56</b>
<b>3.1 A temporalidade impossível a partir de um fragmento clínico</b>	<b>56</b>
<b>3.2 A aceleração social</b>	<b>61</b>
<b>3.3 Os elementos propulsores da aceleração</b>	<b>70</b>
<b>3.4 Uma crítica à noção de aceleração social</b>	<b>75</b>
<b>3.5 A dispersão temporal, o intempestivo e a perda de confiança nas expectativas</b>	<b>80</b>
<b>3.6 A aceleração, o peregrino e o tempo aromático</b>	<b>90</b>
<b>3.7 Psicanálise e aceleração social: uma primeira aproximação</b>	<b>92</b>
<b>4 O TEMPO NA PSICANÁLISE</b>	<b>94</b>
<b>4.1 O tempo e as temporalidades em Freud</b>	<b>94</b>
<b>4.2 A temporalidade <i>nachträglich</i>: do trauma ao futuro anterior</b>	<b>106</b>
<b>4.3 O desejo, aion e os sonhos</b>	<b>115</b>
<b>4.4 Tempo lógico, o sujeito e a aceleração</b>	<b>127</b>
<b>5 ACELERAÇÃO SOCIAL E A PRESSA: UMA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA</b>	<b>140</b>
<b>5.1 A teoria lacaniana dos discursos: uma síntese</b>	<b>140</b>
<b>5.2 Os discursos: aceleração e o tempo em vinhetas clínicas</b>	<b>151</b>
<b>5.3 Aceleração, o tempo e o discurso do analista</b>	<b>162</b>
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>171</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>177</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho, inserido na linha de pesquisa “Sujeito e Cultura na sociedade contemporânea”, discute a questão do tempo e da temporalidade na perspectiva da teoria e da clínica psicanalíticas, estabelecendo interlocução com os debates sociológicos sobre o regime temporal hegemônico da atualidade, a saber, a aceleração social.

Assim, a relação do sujeito com o tempo é lida sob essa ótica, ao passo que investigamos os efeitos da aceleração social na produção de sofrimento. Trata-se de um problema de pesquisa interdisciplinar e que interessa a várias frentes das ciências humanas, incluindo a psicologia. Optamos por fazer da clínica e da teoria psicanalíticas o eixo de nossas reflexões e, apoiados nele, trazer como interlocutoras teorias do campo sociológico e, em menor proporção, da filosofia.

Nosso estudo tem elementos híbridos presentes desde os primeiros casos clínicos que nos despertaram o interesse para empreender esta pesquisa. O leitor observará que a história de vida de Gilberto, por exemplo, é marcada por situações híbridas de tempos históricos. Ela é também um ponto de convergência onde se podem ler fatores sociais do trabalho, da família e do movimento de globalização da economia por meio dos quais o sofrimento singular se expressa.

Nossa tese agrega uma perspectiva psicanalítica a essa diversidade de leituras. Para tal, precisamos considerar fronteiras e possibilidades epistemológicas e conceituais que essa perspectiva implica. De saída, antecipamos que a pesquisa em psicanálise não se desvincula da clínica. Isso não nos impede, porém, de dialogar com autores de outros campos para compreender um fenômeno que ecoa várias expressões de um sofrimento que, no recorte proposto aqui, está ligado a uma dimensão temporal.

De acordo com nosso entendimento, a problemática do tempo se fez abordável pela perspectiva psicanalítica na medida em que nos permitiu colocar em questão o sujeito e a clínica. Nesse contexto, indagamos também que noções de tempo são tomadas pela clínica psicanalítica para operar seu trabalho e quais delas sustentam as teorizações dessa prática, destacadamente aquelas propostas por Sigmund Freud e Jacques Lacan.

Nesse compasso, utilizaremos vinhetas clínicas para debater ora as noções de tempo em psicanálise, ora os arranjos singulares que, nas neuroses, são produzidos para equacionar as questões impostas pelo tempo ao sujeito, a saber, a finitude, o momento

oportuno e a transitoriedade, que, em última instância, podemos dizer que são figuras da castração.

Optamos por recortar o trabalho em torno das neuroses, excluindo as psicoses, porque levávamos em conta os laços sociais para pensar também os efeitos discursivos da aceleração social. Incluí-las nos levaria necessariamente a ampliar o debate, impondo-se a discussão sobre a relação entre linguagem, discurso e psicose, o que fugiria aos propósitos e às possibilidades momentâneas desta pesquisa.

### **Considerações metodológicas**

As discussões sobre pesquisa e psicanálise existem desde a fundação desta última. Freud (1923/2011, p. 274) a definia como sendo, simultaneamente, um “procedimento de investigação de processos psíquicos que de outro modo são dificilmente acessíveis”; “um método de tratamento de distúrbios neuróticos, baseado na investigação”; “uma série de conhecimentos psicológicos adquiridos dessa forma, que gradualmente passam a constituir uma nova disciplina científica”.

Essa ideia fora apresentada anos antes, quando Freud (1913/1975f) afirmou que a psicanálise é uma notável combinação entre um método de pesquisa e um método de tratamento. Entretanto, essa combinação não pode ser entendida como justaposição entre pesquisa e tratamento. Nesse sentido, Figueiredo e Vieira (2002, p. 26, grifo dos autores) declaram:

Por mais que Freud tenha se referido a uma “notável combinação entre investigação e tratamento” para falar do método analítico, o que ocorre na experiência é uma dessimetria, um não-encontro absoluto, entre ambos [...] Manter-se analista corresponde a estar nessa posição de intervalo entre dois polos, tensão permanente que suporta uma escuta em que a investigação não coincide nem equivale aos efeitos terapêuticos.

Jacques Lacan (1974/2002) dá consequência a esses entendimentos de Freud ao afirmar que é indispensável que o analista seja, pelo menos, dois: o que produz efeitos e o que teoriza sobre esses efeitos. Isso nos importa metodologicamente, porque chega como baliza para que em uma pesquisa não se confundam os “dois analistas”, isto é, para que não se teorize quando se estiver na função de produzir efeitos, nem se queira psicanalisar quando no lugar de teorização.

Pura Cancina (2008) entende que essa afirmação de Lacan vai, também, no sentido de que o analista, ao se eximir de teorizar quando ocupa a função de psicanalisar, faz

com que uma análise não seja a aplicação da teoria psicanalítica. Assim, a clínica psicanalítica seria aquilo que cada analista constrói ao teorizar os efeitos que sua prática produz na experiência. Alinhamos nosso trabalho a isso ao voltar agora, em um momento posterior, a fragmentos de casos atendidos e, do lugar de analista que teoriza, derivar conclusões e perspectivas teóricas do fazer clínico.

Em contexto no qual debatia o caráter inaugural do trabalho clínico de Freud, vinte anos antes do comentário que expomos anteriormente, Lacan (1954/1986, p. 31) firma um entendimento ao qual tanto se afina o comentário de Cancina: “a análise como ciência é sempre uma ciência do particular. A realização de uma análise é sempre um caso singular, mesmo que esses casos singulares se prestem não obstante a alguma generalidade, desde que há mais de uma analista”. Se assim não fosse, teríamos um emprego genérico nos casos concretos de técnicas predeterminadas que liquidariam qualquer possibilidade de tocar a singularidade da verdade do sujeito.

Figueiredo e Minerbo (2006) fazem uma distinção entre pesquisa em psicanálise e pesquisa em psicanálise com o método psicanalítico. Naquela, a teoria psicanalítica seria tomada como objeto da pesquisa e não se requereria, necessariamente, um psicanalista para empreendê-la. Nesta, pressupõe-se um trabalho clínico cujos achados servirão de material para o trabalho de investigação. Dizem os autores:

Aqui desaparece a respeitosa distância entre “pesquisador” e “referencial teórico” para dar lugar a um corpo-a-corpo [...] do qual a psicanálise não sairá tal como entrou [...] na academia ou fora dela, uma “pesquisa com o método psicanalítico” é sempre obra de psicanalista e capaz de trazer novidades à própria psicanálise. (FIGUEIREDO; MINERBO, 2006, p. 259, grifos dos autores).

Está implícito nessa discussão um aspecto que parece ser o fio que une todos os pontos: clínica e investigação psicanalíticas estão de tal modo imbricadas que abordar o método de investigação é também considerar o método clínico. Como dissemos antes, clínica e pesquisa em psicanálise não se dissociam. Cancina (2008) chega mesmo a defender um enodamento borromeano entre teoria, prática e clínica. Por óbvio, nosso trabalho se insere na segunda classificação de Figueiredo e Minerbo (2006).

Nesse contexto, é necessário destacar, também, a peculiaridade do objeto da psicanálise: o inconsciente, que, por seu estatuto de ex-sistência, implica necessariamente uma alteridade. Trata-se de objeto que, efetivamente, é um sujeito de um discurso no qual está concernida uma verdade (CANCINA, 2008). Nesse sentido, Lacan (1954/1986, p. 31) adverte:

Insisto no fato de que Freud avançava numa pesquisa que não é marcada pelo mesmo estilo que outras pesquisas científicas. O seu domínio é o da verdade do sujeito. A pesquisa da verdade não é redutível à pesquisa objetiva, e mesmo objetivante, do método científico comum. Trata-se da realização da verdade do sujeito, como uma dimensão própria que deve ser destacada na sua originalidade.

Freud tratou o problema da verdade através do conceito de verdade histórica, expressão que utilizou para demarcar a diferença entre esta, o acontecimento real e a história conjectural:

Os termos de Freud são: *Historisch*: verdade histórica; *Geschichte*: verdade material, fática ou acontecimento histórico real; *Historie*: a verdade conjectural, a história construída, justamente todo esse setor que abordam as chamadas ciências conjecturais, portanto, essa verdade que se pretende reconstruir. (CANCINA, 2008, p. 18, tradução nossa, grifos da autora).

Em *Construções em análise*, prossegue Cancina (2008), Freud afirma que a construção aponta para uma verdade histórica, a qual não pode ser igualada a uma verdade objetiva ou a qualquer outra. Tais discernimentos permitem, simultaneamente, uma aproximação e uma diferenciação entre História e Psicanálise: a primeira “teria a pretensão de dar uma versão dos acontecimentos segundo aquilo que Freud nomeou de *Geschichte*, verdade material ou acontecimento histórico real” (CANCINA, 2008, p. 27, grifo da autora); a segunda visaria transmitir não o fático, mas a tomá-lo como realidade psíquica, fazendo com que a verdade seja tratada sempre como histórica, isto é, verdade construída. A verdade, nesse caso, deve ser entendida como *alétheia*, isto é, uma verdade simultaneamente velada e revelada que está intrinsecamente ligada à forma como é enunciada. Como veremos no primeiro capítulo desta tese, essa noção de verdade comparece, por exemplo, no *Fragmento 52*, de Heráclito, do qual extrairemos debate acerca de um dos termos usados na Grécia clássica para se referir ao tempo, a saber, *aion*.

Ora, uma verdade dessa natureza requereria um meio próprio de abordá-la. Cancina (2008) refere-se a alguns trabalhos de Freud para evidenciar o método que ele utiliza. Entre aqueles, serve-se de *Moisés de Michelângelo* para demonstrar que Freud se inspira no método indiciário para empreender o estudo. Destaquemos, ainda, que tal método foi proposto pelo historiador da arte italiano Giovanni Morelli, que também era perito de grande reconhecimento por sua habilidade em detectar cópias e alterações de obras de grandes pintores. Freud (1913/1975) supõe que o método do perito teria estreita relação com a técnica da psicanálise no ponto em que ambos desvelam coisas secretas a partir daquilo que é comumente menosprezado ou não é notado.

O método que Freud relaciona à técnica psicanalítica foi introduzido na História por Carlo Ginzburg (1976/2006) como paradigma indiciário, isto é, o modelo cuja base está no estudo dos indícios e vestígios presentes nos documentos de diversas naturezas, como escritos ou peças arqueológicas. Esse saber remonta às práticas de caçadores pré-históricos. Trata-se, pois, de um saber que implica uma leitura, que Ginzburg chamou de “saber venatório”, um saber que leva em conta as pistas, os indícios e os detalhes deixados pelo objeto, que outros olhares não perceberiam, e que foi transmitido entre as gerações. Cancina (2008, p. 93-94, tradução nossa) acrescenta:

Além disso está a transmissão do saber venatório, o que significa que não há apenas a observação, a leitura do traço, mas também uma narrativa que vai se produzindo, pela qual a leitura se transmite. Ginzburg leva em conta a questão da transmissão, por exemplo, quando diferencia o saber venatório da adivinhação por suas diferenças quanto à transmissão: no saber venatório há uma narrativa e na adivinhação, um feitiço.

Ter relação não significa, porém, que os métodos se justaponham ou se equivalham. Como tal, o método psicanalítico pressupõe uma narrativa que implicará um saber do qual se extrairá uma verdade. Não se confundem, pois. O ponto de tangência entre eles é a associação livre, recurso da clínica psicanalítica mediante o qual irrompe o não-sabido do sujeito e se decantam vestígios e detalhes menosprezados da vida psíquica. A associação livre é o aspecto indiciário do método clínico psicanalítico.

No que toca ao nosso trabalho, destacamos que os instrumentos metodológicos do analista “que produz os efeitos” têm menor plasticidade do que o do analista que “teoriza sobre seus atos”. Em outras palavras, o método da teorização permite mais variações do que o método de tratamento. Para Dunker (2012, p. 322), enquanto este exige regras próprias ao universo oral da fala, onde se incluem a transferência e a associação livre, aquele

Suporta a temporalidade da escrita [...] suas fontes também são heterogêneas. O livro sobre os chistes alinha-se com a tradição retórica. A interpretação dos sonhos se inscreve na linhagem dos cuidados de si. A psicopatologia da vida cotidiana é outro nome possível para a anatomia moral de Montaigne. Finalmente, os estudos sobre a teoria da sexualidade e sobre o laço civilizatório amparam-se num tipo de investigação antropológica de fundamento narrativo [...]. Pela heterogeneidade de fontes, pela diversidade de meios e pela distinção de princípios, o método de investigação é uma estrutura aberta.

Ainda nesse contexto, Dunker (2012) convoca a diferenciação que Lacan (1958/1998) faz entre política, tática e estratégia na direção do tratamento. Coteja-a com a afirmação de Freud (1923b) de que a psicanálise se distingue do método sugestivo pelo fato

de não buscar suprimir nenhum fenômeno psíquico que ocorrer ao paciente mediante a autoridade. Considerando que a política da cura é onde o analista é menos livre, “podemos dizer que o hiato entre método de investigação e método de tratamento é constitutivo da posição do real na clínica psicanalítica. Real que não é nem epistêmico nem ético-político. Real que é a hiância entre estes dois domínios” (DUNKER, 2012, p. 325).

As referências de Dunker (2012) são importantes porque nosso trabalho toca essa hiância entre os domínios da investigação e do tratamento. Uma vez que traremos vinhetas e fragmentos de casos clínicos para teorizar metapsicologicamente sobre a questão do tempo na psicanálise e a subjetivação da aceleração social, temos de deixar clara essa distinção: não teorizamos enquanto clinicamos, e, agora, no momento de teorizar, nos utilizaremos de material clínico obtido sob transferência para submetê-lo a outro enfoque. Em outras palavras, dizemos que nosso trabalho teve um primeiro momento, de produção clínica, orientado por outras balizas conceituais (transferência, sintoma, interpretação, por exemplo), e um segundo, pautado pela discussão conceitual daquele material.

No entanto, estamos cientes dos limites de um trabalho desta natureza. Lembramos a famosa afirmação de Charcot, que Freud (1986a, p. 23) assimilaria e reproduziria algumas vezes em sua obra: “teoria é bom, mas não impede que as coisas existam”. Como Fernando Pessoa (1986, p. 204), poeta português, diríamos: “A realidade é sempre mais ou menos do que nós queremos”.

Lacan (1956/1995, p. 259) oferece outros desdobramentos ao assunto: “a necessidade estrutural que é carregada por toda expressão da verdade é justamente uma estrutura que é a mesma da ficção. A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção”. Admitamos desde já os limites dos conceitos. Eles nos permitem construir inteligibilidades e podem inaugurar um modo novo de pensar um fenômeno, mas nunca encerrarão em definitivo a complexidade deles. Nesse sentido, Cancina (2008, p. 111) afirma que o conceito “captura [algo do Real], porém esta captura não é suficiente para se assegurar que o que temos à mão é o Real. Ou seja, o Real é o fracasso mesmo do conceito como ideia de apreensão, porém os mestres nos podem ensinar suas maneiras de tratar este limite do conceito sem precisar eliminá-lo”.

Deslocando-nos um pouco para o campo da arte, encontramos algo que também remete à ideia da impossibilidade de apreensão completa do objeto. Assim diz Almeida Salles (2006, p. 75):

O pensamento em processo pressupõe um mundo construído pela ação de conhecê-lo, a criação de um processo de criação do artista passa pelo território do sensível, de se abrir, de experimentar o mundo, território das relações, juntar e rejeitar [...]



O artista desenvolve suas formas de capturar o encontro matéria-tempo-espaço.  
O trabalho é sempre anterior à obra, é sempre inacabamento.

Estamos nos utilizando dessas referências para também dizer que nosso trabalho articula clínica e cultura sem qualquer pretensão de sustentar uma *weltanschauung*. Levando em conta isso, partiremos de um material clínico, discutiremos o laço social no qual ele se inscreve e se produz e, por fim, procederemos a elaborações teóricas acerca das repercussões da aceleração social nas narrativas de sofrimento de alguns analisantes atendidos por nós no consultório particular ou em ambulatório de um Centro de Atenção Psicossocial.

Para tal, nos guiaremos também pelo conceito de aceleração social conforme estabelecido por Hartmut Rosa (2016), pelos fundamentos da metapsicologia freudiana e pelas elaborações de Jacques Lacan, seja sobre os aspectos mais diretamente clínicos de nosso trabalho, seja sobre aqueles concernentes à cultura, como a teoria dos discursos.

Por metapsicologia<sup>1</sup>, entendemos aquilo que Assoun (1983, p. 11, grifo do autor) chama de “discurso epistemológico *sui generis*”, ou seja, uma “plataforma epistemológica, ao mesmo tempo extraordinariamente explícita e concisa”, por meio da qual Freud pensou o *fieri* (dever) de sua produção metodológica e teórica, em relação à escuta clínica.

No livro *A psicopatologia da vida cotidiana*, Freud (1907/1975, p. 224,) atribui à metapsicologia o “reconhecimento obscuro [...] de fatores [...] e relações no inconsciente”. Trata-se da “construção de uma realidade sobrenatural” destinada “a ser re-transformada, pela ciência, em psicologia do inconsciente”. O termo “sobrenatural” da tradução brasileira, aqui utilizada, não remete senão ao que podemos chamar de ficção, ou seja, mitologia metapsicológica.

Consideramos que o aspecto de ficção decorre do fato de Freud, segundo Assoun (2006, p. 9, grifo nosso), situar a psicanálise como uma “ciência da natureza” (*Naturwissenschaft*) sobre o modelo da física que “pensa os corpos em termos de **projeção** espacial, de desenvolvimento de forças e produção de quantidades”. O que se impõe, então, é uma “metapsicologia, ou seja, uma psicologia dos processos que conduzem para além do consciente e que encontrará seu lugar – de certa forma ‘atópico’ –, *ao lado* da psicologia (duplo sentido do prefixo ‘meta’)” (ASSOUN, 2006, p. 6, grifos nossos).

Faz-se relevante enfatizar que não se trata de auto-observação, no sentido do que “Freud chama de ‘fenomenologia psíquica’, a descrição das percepções, sentimentos,

---

<sup>1</sup> O debate que se segue também se encontra no artigo escrito pelo autor em parceria com o professor doutor Ricardo Barrocas, do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará. Ver Martins e Barrocas (2012).

processos intelectuais e atos voluntários, isto é, de simples psicologia”. Tal resulta da “observação fenomenal do ‘eu’ por si mesmo”. “A metapsicologia rompe com (esta) fenomenologia, na medida em que ela **reconstrói** os *processos*, em vez de se fiar aos dados fenomenais imediatos” (ASSOUN, 2006, p. 19-20, grifo nosso).

De fato, quando escreve *Análise finita e infinita*, Freud (1937/2017) ratifica seu modo de conceber a teoria psicanalítica, que pressupõe uma ligação entre objetividade e especulação, racionalidade e atividade imaginativa. Ele afirma precisar recorrer à “bruxa Metapsicologia” para avançar nos impasses surgidos em seu processo de investigação.

Sem especulação metapsicológica e teorização – quase diria “fantasiar” –, não avançamos nenhum passo sequer. Infelizmente as informações oferecidas pela bruxa também dessa vez não são nem muito claras nem muito detalhadas. Temos apenas um ponto de apoio – esse, aliás, incalculável: a contraposição entre o processo primário e o secundário, e é para essa antítese que me voltarei neste ponto. (FREUD, 1937/2017, p. 326, grifo do autor).

Conforme Assoun (2006, p. 11, grifos do autor), a referência de Freud à metapsicologia implica a tentativa “de sair de uma aporia no domínio da clínica”. De fato, ante um impasse,

O clínico imobilizado na contradição dos fatos não pode “restaurar a saúde” senão “consultando” a metapsicologia. O recurso ao fantasiar é neste caso essencial: trata-se do outro nome da “especulação” ou da “teorização”. “Fantasiar” (“phantasieren”) não significa divagar: pelo contrário. Trata-se de um modo rigoroso para escapar a uma paralisia do pensamento clínico.

O fantasiar ganha relevo, na teoria psicanalítica, como motor da associação livre que concerne, invariavelmente, ao que constitui o sujeito. Sem a associação livre, o falar que implicaria tudo o que possa emergir no pensamento do analisante, a clínica não seria possível. Nesse sentido, Laia (1997, p. 141) afirma:

Quando o falante leva a sério o que diz, isto é, experiencia o peso das palavras e se deixa afetar pelo que escuta, ele poderá paradoxalmente se apreender como esse desvanecimento que o marca enquanto sujeito. Nesse processo, as certezas que afirma acabam por ser consumidas pelo próprio labirinto no qual as palavras o enredam e suas dúvidas podem assumir [...] uma contundência e um valor que, até então, ele não imaginava.

Como Assoun (1983, p. 103-104), admitimos que o recurso epistemológico de Freud se justifique pelo fato de “a ponta extrema da especulação metapsicológica” coincidir

com uma atividade do fantasiar. Há, pois, para Freud, “um nexos entre a racionalidade e o imaginário”:

Mas, justamente, se o trabalho freudiano de racionalidade não pode reduzir-se a um banal racionalismo aplicado, precisamos evitar reduzir a *episteme* que ela decididamente engaja ao estatuto puro e simples de uma (*fantasia*) como outra qualquer – entendamos: exprimindo o trabalho habitual, por assim dizer, do inconsciente. [...] A questão da racionalidade psicanalítica seria resolvida de modo bastante econômico, dissolvendo-se na multiplicidade das expressões da fantasia. Tudo se passa como se Freud tivesse se precavido contra o perigo do racionalismo autonomizando a *ratio* e contra o irracionalismo dissipando a teoria em ficção fantasmática, indicando para a atividade teórica uma modalidade original do *Phantasieren* (ASSOUN, 1983, p. 103-104, grifos nossos).

Consideramos tratar-se, nessa modalidade original do fantasiar, do que Mezan (1995, p. 35, 45) nomeia como “figuração”. Esta implica “um verdadeiro traço de estilo, e não apenas em sentido literário, mas também como estilo de pensamento”. Assim, podemos dizer que as narrativas produzidas pelos analisantes acerca das experiências e dos sofrimentos que os afetam conjugariam *ficcionalização* e *figuração* da vida cotidiana, das quais se pode discernir a posição subjetiva tomada.

Para Mezan (1995, p.35), assim como “a acuidade visual que transparece nos sonhos” e se reflete “no plano do relato”: no que é posto em palavras, “essa qualidade plástica” existe também no campo “da elaboração teórica”. Segue-se, portanto, que a alusão à feiticeira traduz um “gesto ambíguo [...] de aproximação e repulsa”. De fato, “a metapsicologia opera com fórmulas que nada mais são do que configurações de conceitos e regras para lidar com eles”. Nesse sentido, o autor afirma ainda:

Mesmo sob a dimensão mais abstrata dos conceitos teóricos, sujeito às regras do pensamento racional que a psicanálise designa com o nome de “processo secundário”, continua a pulsar o lado plástico, sensorial, cênico, que ancora as produções do secundário no terreno movediço do processo primário (MEZAN, 1995, p. 10, grifo do autor).

Procederemos, portanto, a um trabalho metapsicológico dessa natureza. Considerando isso, o material de estudo e análise será extraído, em sua quase totalidade, de casos clínicos. As leituras e discussões que serão desenvolvidas serão cotejadas também com as elaborações de Jacques Lacan sobre a temática. A grandeza da contribuição de Lacan para o revigoramento do pensamento freudiano já seria suficiente para tomá-lo como referência nesta pesquisa.

O mais importante, porém, é que Lacan foi um psicanalista em cujos trabalhos a temporalidade mereceu importante espaço. Ele chegou a declarar que a psicanálise só teria fundamentos científicos quando em sua teoria e técnica se formalizassem “adequadamente as dimensões de sua experiência, que são, juntamente com a teoria histórica e do símbolo, a lógica intersubjetiva e a temporalidade do sujeito” (LACAN, 1998, p. 290).

Pensamos que isso, somado aos fragmentos de casos clínicos atendidos, colaborará para tornar a discussão atualizada e alinhada ao espírito de nossa época. Ademais, o caráter híbrido de nossa problemática de pesquisa implica que façamos uma abordagem da temporalidade na clínica psicanalítica afinada com as questões contemporâneas.

Ressaltamos a opção por vinhetas e fragmentos pela importante vantagem de preservar o sigilo dos casos, sem que isso acarrete prejuízo à qualidade da pesquisa naquilo que se quer evidenciar. No sentido também de uma ética clínica e da pesquisa, optamos por atendimentos que foram encerrados, porque levamos em conta a advertência de Freud (1912/1975, p. 152):

Não é bom trabalhar cientificamente num caso enquanto o tratamento ainda está continuando [...] Casos que são dedicados, desde o princípio, a propósitos científicos, e assim tratados, sofrem em seu resultado; enquanto os casos mais bem-sucedidos são aqueles em que se avança, por assim dizer, sem qualquer intuito em vista, em que se permite ser tomado de surpresa por qualquer nova reviravolta neles, e sempre se o enfrenta com liberalidade, sem quaisquer pressuposições.

O uso de fragmentos de casos clínicos como recurso de teorização não é novidade em psicanálise. Desde os textos de *Estudos sobre a histeria*, encontra-se farta utilização disso. O título original do *Caso Dora* explicita de saída a natureza do material trabalhado: *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*; em português, *Fragmentos da análise de um caso de histeria*.

Cancina (2008) ressalta que, além da finalidade de dar provas à comunidade científica e ao público leigo, tais trabalhos alcançaram outros resultados que, em nosso entender, têm a mesma relevância dos primeiros. Trata-se do fato de revelarem a arquitetura, a estrutura subjacente da histeria – no caso de Dora – a partir dos achados que o caso possibilitou realizar.

Em nosso trabalho, buscaremos apresentar e discutir, mediante vinhetas e fragmentos, achados clínicos que revelem a arquitetura temporal implicada nos casos em questão.

## Os caminhos do texto

Detivemo-nos nas teorizações filosófico-sociológicas acerca do tempo e da aceleração, no intuito, entre outros, de situar o lugar da psicanálise na atualidade desse debate. Com a tese, soubemos que diversos autores haviam se ocupado do tema em outros contextos e também no século XX; há, pois, uma tradição. O tempo e o ritmo social são questões que a modernidade introduz como problema desde seus primórdios. Walter Benjamin (2015), nas primeiras décadas do século XX, discutiu a problemática da narrativa que já tangenciava a questão da relação com o tempo. Entretanto, optamos por autores contemporâneos, a fim de aproximar ao máximo a questão dos nossos dias.

Esses autores, ao recortarem a questão temporal pela perspectiva da aceleração, aproximam-se dessa tradição. Queremos ressaltar, assim, que o problema já estava posto, inclusive na noção de mal-estar que Freud apontaria no seu texto *Mal-estar na civilização*. Na esteira dessa tradição, podemos indicar ainda as questões que Lacan discutiria em trabalhos como *A ciência e a verdade*, *O Seminário 17* e *Televisão*. São textos nos quais o psicanalista francês debate a fundo questões intrínsecas à modernidade tardia que nos alcançam vivamente, como o corte epistemológico engendrado pela ciência moderna e os discursos que fundam o laço social e equacionam o gozo no laço social contemporâneo.

Dois desses autores, além dos psicanalistas, assumiram lugar destacado em nossas elaborações. Primeiramente, o sociólogo alemão Hartmut Rosa. Dele extraímos a principal definição de aceleração que embasa nosso trabalho: “um incremento das taxas de perda de confiança nas experiências e nas expectativas, e pela contração dos lapsos de tempo definíveis como presente” (ROSA, 2016, p. 26).

O outro é o filósofo germano-coreano Byung-Chul Han, que entra em nossa discussão ora como interlocutor divergente, ora como subsidiário de nossas argumentações. O autor não discorda da existência da aceleração como fenômeno social moderno; entretanto, ele a situará em outra trama causal, diferente daquela pensada por Hartmut Rosa (HAN, 2016). De nossa parte, embora discordemos disso, conforme mostraremos, entendemos que os questionamentos que o autor aporta ao debate do regime temporal na atualidade são importantes para discernir melhor o problema, seja pela concordância em alguns pontos, seja pela diferença de perspectiva em que ele se situa.

Consideramos ainda que uma prática clínica, qualquer que seja, sofre reverberações da cultura e do momento histórico em que se insere. Assim, pensar a questão

do tempo na clínica psicanalítica nos levou a indagar como ele se apresenta no laço social contemporâneo.

Em verdade, nossos primeiros questionamentos surgiram a partir de atendimentos realizados em um Centro de Atenção Psicossocial, ainda no ano de 2006, ao qual foram encaminhados funcionários de uma fábrica de calçados. Entre estes, um número significativo apresentava queixas que, de um modo ou outro, implicavam a “falta de tempo” e o ritmo de vida acelerado. Tomamos como referência desse momento fragmentos da escuta de Gilberto, discutidos ao longo do trabalho.

Os imperativos da civilização, que modulam o tempo social, e a temporalidade mais específica da situação analítica têm pontos de contato, mas não se confundem. Enquanto a situação analítica visa ao tempo do sujeito, à sua singularidade e às questões inconscientes, o discurso social tende à uniformização das temporalidades e à submissão delas à demanda do Outro. Diante disso, a teoria dos discursos de Lacan tornou-se recurso conceitual fértil para pensar a aceleração e os efeitos dela na vida cotidiana e no laço social. Situamos essa discussão, no entanto, no quarto momento do percurso lógico que escolhemos para estruturar este trabalho.

Trata-se, portanto, de um trabalho em quatro tempos que não são estanques. São quatro capítulos, somados a esta introdução e às considerações finais, que se comunicam de modo que o posterior leve de seu antecedente elementos e conceitos utilizados para informar e fundamentar a discussão seguinte. Ao final, teremos um mosaico de quatro partes que sustentarão as ideias que estamos defendendo. Assim, elas têm relativa autonomia e, simultaneamente, compõem um conjunto integrado que forma este texto.

No primeiro momento, revisitamos os alicerces da cultura grega antiga a fim de contemplar dois objetivos intermediários e necessários ao debate sucedente, a saber, evidenciar outras concepções de tempo para cotejar com o corte trazido pela modernidade e, destacadamente, recuperar as noções de *cronos*, *kairós* e *aion*. Em nosso trabalho, essas três noções ganham relevo, porque nos serviram para pensar as temporalidades concernentes seja à clínica e ao sujeito, seja ao laço social.

Resumidamente, dizemos que *cronos* é o tempo quantificável e linear e, por isso, o único que se presta aos dispositivos de controle que engendram o laço social contemporâneo. Sobre *aion*, o *Fragmento 52* de Heráclito foi nossa principal referência. Em acepção mais simplificada, trata-se de um tempo em gerúndio, aquele que, por *estar sendo*, permanece em constante potência e, por isso, segundo nossa concepção, guardaria relação com a característica de indestrutibilidade do desejo (*wunsch*).

Kairós, por sua vez, é o tempo da ocasião, do momento oportuno a que Freud (1913/1975; 1937/2017) se refere quando adverte que o analista não pode perder o tempo adequado de agir, porque “o leão não salta duas vezes”, ou que o inconsciente “fica à espera da oportunidade” para se manifestar. Mas não é só. Outra marca de kairós é que sua efetivação produz um acontecimento que altera o curso das coisas e da ordem vigente. Kairós está no atacante habilidoso que marca um gol improvável porque sabe onde a bola estará antes mesmo que lá ela esteja. Há quem diga que ele é, na ocasião, sabido pela bola e assim se antecipa a todos e muda o destino do jogo. Kairós também está no músico de talento que sabe precisamente o instante de inserir a nota no texto da melodia, conferindo à canção uma marca única. Diríamos, ainda, que o coringa, em alguns jogos de baralho, é a carta portadora de kairós por excelência, aquela cuja presença, por si, gera a oportunidade. Caberia ao jogador decidir a hora de usá-la. Seria o inconsciente um mestre cairológico do baralho, que não perde uma ocasião para lançar suas cartas?

No que diz respeito à clínica, a convergência dos três tempos é necessária para pensarmos os tempos do sujeito, quer nas perspectivas da dita atemporalidade do inconsciente aventada por Freud, quer naquelas do tempo lógico, que é um recurso para se operar com uma temporalidade própria ao inconsciente.

Assim, antecipamos outra de nossas veredas percorridas: a ideia de que o laço social fomentado na modernidade foi paulatinamente inflando a perspectiva cronológica do tempo em detrimento das outras duas. Diríamos até que isso foi um dos fatores que viabilizariam a ascensão da aceleração social como regime temporal hegemônico. Como indicamos, essa discussão é passagem, e não o destino final de nosso trabalho. Não visamos exaurir as questões histórico-filosóficas implicadas no desenvolvimento do projeto civilizatório da modernidade.

No segundo capítulo, apresentamos referências de alguns elementos essenciais para subsidiar a discussão que fundamenta esta pesquisa, destacadamente os efeitos dos cortes operados pelo pensamento moderno sobre a organização social do tempo. Ao longo da história, a humanidade conheceu rupturas na ordem cultural que tiveram a natureza de cortes cairológicos. A chamada transição renascentista para a modernidade ilustra bem isso. O desfazimento das linhas de sustentação da cultura medieval convocou o Ocidente eurocêntrico a um amplo movimento para entretecer uma nova trama ético-política que desse suporte a um outro modo de estar no mundo e de concebê-lo.

Não à toa, o contexto cultural de Florença, por exemplo, produziria um poeta como Dante Alighieri, ainda nos arrebóis renascentistas, e o período entre os séculos XVI e

XVII abrigaria personagens como Leon Batista Alberti (1404-1472), Martinho Lutero (1483-1556), Giordano Bruno (1548-1600), Miguel de Cervantes (1547-1616), Galileu Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1646), William Shakespeare (1564-1616), Francis Bacon (1561-1626), entre muitos outros. Todos esses autores têm, em comum, a busca por construir, com suas obras, respostas e críticas às instabilidades de uma época de transição radical. A enorme quantidade e a densidade do conteúdo das obras desses autores dão a dimensão das questões colocadas ao homem branco ocidental: o que são a realidade e o conhecimento? Que leis regem a civilização? Que economia regulará as trocas sociais? Que sistema político governará os povos? De certo modo, essas questões atravessariam os séculos e chegariam, por exemplo, a Freud em textos como *Totem e tabu*, *Mal-estar na civilização* e *Psicologias das massas e análise do eu*.

Em 1582, o papa Gregório XIII revogou o calendário juliano e instaurou aquele que viria a ser chamado gregoriano, com vigência até os dias de hoje. Ao longo do século XVII, a razão contemplativa foi sendo suplantada pela razão instrumental, e as bases do conhecimento, bem como suas finalidades, foram profundamente alteradas. Os rudimentos do sistema capitalista foram complexificados, e o mercantilismo avançou para um sistema cujos fundamentos serão discutidos como leis científicas. No contexto desses acontecimentos importantes, emergem novas noções de sujeito do conhecimento e de indivíduo sobre as quais repousarão, respectivamente, os fundamentos da produção científica e da vida social.

Desse modo, podemos afirmar que pensar o surgimento e o avanço da cultura moderna passa necessariamente por considerar o processo de individualização da vida e a sua transformação em um ideal coletivo. Mais do que isso, a modernidade nasceu de uma crise e avançou sobre constantes crises de seus próprios postulados (ROUANET, 1994; LOWY, 1998; BENJAMIN, 2015; FIGUEIREDO, 2009).

É corriqueiro dizer que o projeto civilizatório da modernidade se apoia fundamentalmente em três pontos: universalidade, autonomia e indivíduo. Em outras palavras, o ideário moderno visava alcançar todos os seres humanos, independentemente de sua origem histórica ou cultural. O princípio da autonomia preconiza que cada um deve ser livre para pensar e se engajar na vida social – sem a tutela do Estado, nem da Igreja –, bem como no mercado de trabalho, a fim de que possa consumir os bens necessários à sobrevivência.

A centralidade do indivíduo nesse projeto decorre do postulado de que cada ser humano deve ser tomado e valorizado a partir da unicidade de sua existência concreta. As grandes questões da vida de uma pessoa não devem ser mais consideradas a partir da



coletividade em que ela está inserida. A ascensão social, o trabalho, os direitos e deveres sociais passam a ser de responsabilidade individual. Tal concepção tem efeitos também sobre os modos como, individualmente, o ser humano toma a si (FIGUEIREDO, 2009).

Em um mundo desencantado e organizado progressivamente em torno da ideia de indivíduo, a culpa, o desejo e as paixões são reportadas também às decisões e experiências individuais. Não mais em Deus, não mais no plano espiritual, a causa do sofrimento humano e das vicissitudes de uma vida deve ser buscada na história singular do próprio indivíduo. O fragmento de *Os sofrimentos do jovem Werther* evidencia o que acabamos de dizer:

Quem me dera ser um homem [...] que pudesse pôr a culpa no tempo, numa terceira pessoa [...] Mas, ai de mim, sinto perfeitamente que a culpa é minha apenas – não, culpa não, mas sei que é em mim, no meu íntimo, que está a fonte de toda a minha desdita... (GOETHE, 1774/2005, p. 130).

Em *Ciência e verdade*, Lacan defende a ideia de que uma das principais marcas da modernidade reside no estabelecimento do discurso científico como referência hegemônica de legitimação do saber. Superando a tradição e o pensamento religioso, uma mutação nos discursos produzirá a ciência moderna, que terá, como correlato, o sujeito do cogito cartesiano cujo fundamento era o pensar.

O cogito cartesiano produz uma ancoragem do sujeito no ser mediante o pensar: penso, logo sou. O sujeito em Descartes é porque pensa. Desse modo, ser, sujeito e pensamento estariam alinhados numa série de equivalentes que se desdobrará na noção de indivíduo. Nesse sentido, Sgarioni e D'Agord (2013, p. 5) afirmam que

Se as narrativas marcavam o ingresso nos coletivos que constituíam a sociedade antes que o declínio da função exercida por Deus tivesse ocorrido, nas sociedades ditas modernas é justamente a ausência de traços coletivos que irá impulsionar o sujeito a fazer, de maneira autônoma, seu próprio nome.

Autônomo, pensante, senhor do seu destino, o indivíduo gozará de direitos, terá deveres e se tornará a parte irredutível da sociedade moderna. Uma transformação cultural dessa amplitude não acontece sem que outros postulados ideológicos lhe tenham viabilizado e lhe deem legitimação. Desse modo, a lógica econômica vigente, os Estados constitucionais, as demandas por trabalhadores assalariados aptos ao consumo, a noção de vida e destinos singulares vão ao mesmo tempo proteger e complexificar a noção de indivíduo como referência social moderna. Indique-se, por exemplo, a promulgação da Declaração Universal dos direitos do homem e dos cidadãos como fundamento da proteção jurídica ao indivíduo.

Assumimos aqui a ideia defendida por Michael Löwy (1994) de que a modernidade ultrapassa os últimos resquícios pré-modernos e afirma sua hegemonia como projeto civilizatório na medida em que a Revolução Industrial se estabelece e a economia de mercado se generaliza.

É necessário ressaltar, porém, que tal hegemonia se fez paulatinamente. A modernidade avançou sobre um tecido cultural multifacetado, em que épocas, costumes e visões de mundo conviviam e se antagonizavam em várias direções, não tendo se imposto por meio de uma mudança drástica. Nas palavras do pesquisador, ensaísta e crítico de arte Jonathan Crary (2013, p. 75, grifo do autor), ela é “sobretudo a experiência híbrida e dissonante de viver intermitentemente no interior de espaços e velocidades modernizadas e, no entanto, habitar ao mesmo tempo os resquícios de ‘mundos da vida’ pré-capitalista, sejam sociais ou naturais”.

As vinhetas do caso de Gilberto terão lugar nesse contexto de experiência híbrida, já no segundo capítulo. Primeiramente, para nos ajudar a pensar os efeitos desse hibridismo na singularidade de uma vida. Mais adiante, no último capítulo, voltaremos ao caso para fazer avançar as discussões acerca da dita mutação do discurso do mestre que produziu o discurso do capitalista e os efeitos disso para a regulação do tempo, conforme a teoria do discurso de Jacques Lacan.

Antes, porém, essa vereda nos terá levado ao terceiro capítulo, no qual se adensarão as discussões psicanalíticas acerca do tempo que vinham amadurecendo ao longo do percurso. Nesse capítulo, interpelaremos as noções de tempo em Freud. Entre outros pontos, questionaremos a ideia de atemporalidade do inconsciente. Aceitamo-la desde que essa atemporalidade seja relativa.

Desde o início de nossa prática clínica, chamava-nos atenção os sonhos produzidos por alguns analisantes nas noites que antecederiam as datas das sessões. Por vezes, parecia-nos um ritmo, de compasso semanal, demarcado pelas manifestações do inconsciente. Não haveria aí nenhuma referência ao tempo? Nesse contexto, daremos lugar a diversas questões ligadas ao tempo que entendemos pertinentes à psicanálise, destacadamente a como se constrói a ideia de tempo a partir do funcionamento dos sistemas que compõem o modelo de aparelho psíquico proposto por Freud, à temporalidade só-depois (*Nachträglich*) e ao tempo lógico proposto por Lacan (1945/1998).

Junto a isso, acrescentaremos mais uma contribuição ao debate, a saber, pensar as temporalidades na psicanálise a partir das noções gregas de *cronos*, *aion* e *kairós*, o que se

revelou, em nosso entendimento, campo fértil que merecerá ainda muitos desdobramentos para além dos que foram possíveis registrar neste trabalho.

Feito isso, teremos reunidos os diversos caminhos que trilhamos até esse ponto, e que, então, voltarão a se entrecruzar na construção do quarto e último capítulo. Neste, apoiados nas discussões já realizadas, evidenciamos o que está em questão na aceleração social quanto ao tempo, agora segundo a perspectiva psicanalítica que construímos. A aceleração social é tomada também como fonte de mal-estar na atualidade. Afirmamos que a modulação do tempo social empreendida pelos discursos que regulam o laço social e a temporalidade mais específica da situação analítica têm pontos de contato, mas não se confundem. Enquanto a situação analítica visa ao tempo do sujeito e às questões inconscientes, o discurso social tende à uniformização das temporalidades, reduzindo-as à cronológica e à submissão à demanda do Outro.

Diante disso, recorreremos à teoria dos discursos de Jacques Lacan para pensar a aceleração social e suas relações com o ser falante e as temporalidades, especificamente aquelas engendradas pelos discursos do mestre, do capitalista e do analista. Sustentamos a ideia de que no discurso do mestre, que regulava hegemonicamente o laço social até certo momento da modernidade, a admissão da perda implica a possibilidade de algum tempo liberado<sup>2</sup> a ser usufruído pelo escravo. Com a mutação que resulta no discurso do capitalista, o tempo passa a equivaler a um *gadget* em sua dimensão de objeto de consumo.

O tempo torna-se então um produto em escassez e, por conseguinte, cada vez mais caro. Nesse contexto, sustentamos que o discurso do analista, único em que o outro é tomado como sujeito, é também o único a colocar o tempo no lugar do agente, como causa do desejo. Nesse caso, é o tempo tomado como enodamento ternário de cronos, kairós e aion. Desse modo, podemos dizer ainda que o discurso do analista opera, de fato, como avesso do discurso do mestre também no que diz respeito à aceleração social, o que sustenta a clínica psicanalítica como um “estranho familiar” no âmbito do regime temporal acelerado da modernidade tardia.

Feitas essas considerações introdutórias, passamos agora ao desenvolvimento de nosso trabalho.

---

<sup>2</sup> Preferimos a expressão “tempo liberado” porque está teórica e diretamente ligada à noção de trabalho, diferentemente de “tempo livre”, que se apoia na ideia de ócio e de liberdade, duas categorias que não têm afinidade com o recorte teórico desta tese e cujas críticas não teriam pertinência aos propósitos desta pesquisa.

## 2 O TEMPO NA CULTURA OCIDENTAL: DAS CONCEPÇÕES GREGAS E MODERNAS À PSICANÁLISE

### 2.1 A questão do tempo na tradição Ocidental

Toda civilização tem sistemas de representação, por mais rudimentares que sejam, mediante os quais organiza e regula a vida em sociedade. Podemos dizer que alguma concepção de tempo e um regime temporal são imprescindíveis a esses sistemas e, ainda, que estes participam como categoria fundamental de regulação da vida. O historiador Aaron Gourevitch (1975) chega mesmo a afirmar que o tempo ocupa lugar de primazia tanto quanto as noções de espaço, causalidade e de número no “modelo de mundo” que caracteriza qualquer cultura.

De início, destacamos semelhança existente em diversas cosmogonias. Trata-se da ideia de que um corte ou uma ruptura se dá entre um estado anterior, amorfo e atemporal, e a nova ordem, em que o tempo começa a ser referido ou demarcado. Tome-se, por exemplo, a cosmogonia grega.

No princípio, havia Urano, o céu, e Gaia, a Terra, enlaçados e gerando ininterruptamente filhos que eram lançados ao Tártaro. Com os descendentes banidos, as gerações não se sucediam e tudo permanecia no mesmo ponto. Urano travava a engrenagem que poderia mover a vida, aniquilando qualquer possibilidade de advir a diferença.

A certa altura, Gaia arma Cronos, seu filho caçula, para que ele pusesse fim ao ciclo de repetições. Cronos corta a genitália de Urano, e, como efeito, produz-se a separação entre este e Gaia. O lugar do tirano ficaria vazio e uma nova ordem seria instaurada. Porém, o desfecho é alterado pelas disputas entre os irmãos, que, libertos, brigam entre si. Cronos luta contra os Ciclopes, sai vencedor e os aprisiona no Tártaro. Assumindo o traço despótico do pai, não partilha o poder. Nas palavras do filósofo Mauro Rocha Baptista (2010, p. 89), “Cronos se torna um novo patriarca sem filhos. O tempo que permite as gerações não reconhece a sua própria geração. O tempo que garante o direito à diferença não reconhece o direito daquilo que lhe seja diretamente diferente”.

Cronos toma Reia, uma de suas irmãs, como esposa e com ela gera muitos filhos. Ele instaurara o tempo sucessivo, aquele que será chamado de cronológico. Mas o surgimento do novo ainda estava interdito: acossado por uma profecia que indicara que um de seus descendentes o destronaria, Cronos devorava todos que nasciam. Diante da situação, Reia põe um deles a salvo do ímpeto paterno e faz com que Cronos engula uma pedra em vez da

criança. A criança salva era Zeus, que, adulto, fará o pai beber uma poção e vomitar todos os filhos outrora engolidos: Hera, Deméter, Héstia, Hades e Poseidon.

Em seguida, Zeus comanda os irmãos em uma revolta contra Cronos, que culminará na deposição e no aprisionamento do pai tirânico no Tártaro. Zeus efetiva a oportunidade aberta por sua mãe e subverte a ordem temporal sucessiva imposta por seu pai. Daí se dizer que ele age no tempo-kairós, aquele em que o aproveitamento da oportunidade produz uma ruptura na ordem vigente.

O corte operado por Zeus põe em andamento a carruagem do tempo e a instauração de uma nova ordem simbólica que regulará o mundo.<sup>3</sup> O ato de Cronos não teve esse efeito porque ele se posicionara como um entrave ao fluxo das gerações. De um lado, tornara infértil seu pai; de outro, impedia que os descendentes dele vivessem.

Tais mitos apontam também a negatividade fundadora do tempo (OST, 2014), isto é, um corte no tecido indistinto e disforme produz, de uma só vez, uma anterioridade atemporal, com um tempo vazio, e uma posterioridade temporalizada. Estudo de Gerd Bornheim (2003) sobre as concepções de tempo na cultura grega anterior ao surgimento do pensamento filosófico reforça nossa afirmação. Em Homero, por exemplo, o tempo concerne a uma experiência negativa:

Fala-se do tempo enquanto ele se faz simplesmente um vazio. Pensa-se logo em Penélope, a tecer e destecer interminavelmente seu tapete. Essa longa duração e seus deslimites instituem o tempo em uma espera que parece não ter fim. O aprendizado do tempo se faz justamente no vazio da longa espera: a espera inventa o tempo. (BORNHEIM, 2003, p. 98).

Em Urano, a engrenagem que moveria a vida foi paralisada, e o tempo, estagnado. Diferentemente do momento em que Zeus entra em cena com seu artifício contra o pai, ali sequer havia anterioridade. Produzia-se apenas o mesmo, e Urano permanecia na função de reproduzir sem, no entanto, criar. Cronos encarnaria o novo, a possibilidade de romper com a estagnação e advir o tempo que passa. Porém, negando suas próprias gerações,

---

<sup>3</sup> Por isso a teologia cristã referenciará o tempo crístico como “kayrós”, isto é, como o tempo da chegada do Messias e da produção de um corte da antiga ordem humana (BAPTISTA, 2010). Nesse sentido, podemos afirmar que a cultura judaico-cristã, influenciada pela tradição persa, agrega uma nova concepção de tempo àquela transmitida pelos gregos. Trata-se da ideia de que o mundo teve um começo e terá um fim. O tempo é, portanto, figurado por uma reta em cujos pontos se inscrevem acontecimentos singulares, que nunca se repetirão. Sobrepõe-se uma reta à imagem circular do tempo.

instituiu apenas um tempo de atos sucessivos, sem permitir que a diferença e o novo se afirmassem e se autonomizassem em relação ao pai.

Ao liderar uma revolta, Zeus metaforiza a oportunidade de subversão. Ele introduz um corte no tempo de Cronos que proporciona a tecedura de uma nova trama temporal na qual linearidade e instantaneidade, constância e descontinuidade se entrecruzam. É nesta nova ordem que os homens serão lançados: “mesmo vivendo o tempo imposto por Cronos, o homem é uma criatura gerada por Zeus e como tal só se plenifica quando assume a importância vital do fragmento de realidade permitida pela oportunidade cairológica” (BAPTISTA, 2010, p. 90).

A cultura grega foi nomeando e construindo noções de tempo que se diferenciam, mas não se excluem. Até aqui indicamos duas: o tempo-kairós, que se demarca por rupturas em uma ordem já estabelecida; e o tempo-cronos, caracterizado pela sucessividade linear dos acontecimentos. Há, porém, uma terceira noção, o aion, da qual trataremos quando falarmos da perspectiva filosófica de Heráclito.

O filósofo e escritor espanhol Agustín García Calvo (2006, p. [21], tradução nossa) pondera que

O progresso fez com que todas as línguas europeias tendessem a fundir os dois tempos [cronos e aión], já que todas elas não têm mais do que uma palavra com a qual falam sobre um e falam sobre o outro, o que garante uma tremenda confusão, que varia do filósofo ao leigo.

Textos gregos anteriores ao surgimento do pensamento filosófico, como *A Ilíada*, de Homero, e *Os trabalhos e as horas*, de Hesíodo, evidenciam uma outra marcação do tempo. Esta é referenciada por eventos, sem recorrer a medidas abstratas ou numéricas (LLOYD, 1975).

Em Hesíodo (800 a.C./2012), por exemplo, encontra-se o seguinte trecho: “E no quarto do mês leva para casa uma esposa, tomando às aves os melhores auspícios para essa empresa” (p. 141). E, ainda, nas palavras que encerram o texto: “feliz quanto aos dias e próspero aquele que, isso tudo sabendo, trabalhar sem ofender os deuses, tomando às aves auspícios e evitando transgressões” (p. 143).

A observação das aves comparece como índice do momento em que alguém deve agir. Em outros trechos, as estrelas cumprem essa função: “quando as Plêiades filhas de Atlas se levantam no céu, começa a colheita; quando se põem, a lavoura; por quarenta noites e dias elas estão escondidas; e, passando o ano, de novo aparecem pela primeira vez na época de se afiar o ferro” (p. 103). Como se vê, o ritmo da vida, as escolhas e as ações dos homens são

marcados por eventos da natureza e orientados por uma temporalidade inteiramente dependente da observação direta.

Encontramos, também, em dado momento histórico da cultura bantu, uma acepção de tempo semelhante a essa, em que se depende diretamente de um fato concreto para marcá-lo. Sem isso, o tempo é uma entidade abstrata sem qualquer participação efetiva na vida cotidiana: “o que importa é o tempo disso ou daquilo, o tempo propício para isso ou aquilo. O tempo assim marcado, individualizado pelo evento, pode ser muito curto ou muito longo segundo a duração do evento que o individualiza” (KAGAME, 1975, p. 115).

Assim, não faz sentido algum a ideia de que podemos perder tempo ou recuperar tempo, pois ele só é individualizado quando a ação ou o evento são desencadeados, tornando-se o tempo desse evento. Daí as referências a eventos demarcativos de tempo, como quando se diz: “quando governava beltrano”, “durante guerra tal”. São os eventos que individualizam o tempo.

O texto de Hesíodo revela também uma imbricação da ordem temporal com a ordem moral (LLOYD, 1975). Aqui o trabalho, atividade humana por excelência, está diretamente ligado aos ritmos da natureza. Alguns supõem que o texto foi escrito em um contexto de crise, quando estiagens e pestes comprometiam as lavouras e, conseqüentemente, o intercâmbio de mercadorias e a sobrevivência das pessoas. Outros, que se trata de um texto que mostra a visão de um grupo social em ascensão econômica.

Como se vê ao longo da história, o tempo é também aí atravessado por visões e interesses de poder. É inequívoco, porém, que em *Os trabalhos e os dias* encontra-se uma preocupação com a economia da comunidade. De acordo com o pesquisador e tradutor do texto de Hesíodo, Alessandro R. Moura (2012, p. 25, grifo do autor),

Qualquer que fosse a situação exata dos camponeses gregos naquela época, chama a atenção o simples fato de que os protagonistas dos *Erga* são homens que precisam do trabalho diário para viver. Eles vivem da terra (secundariamente, da navegação comercial) e dependem do esforço dos próprios braços para que a terra produza.

Assim, Hesíodo sustenta que se o homem se dedicar ao trabalho, respeitando os princípios da justiça, fatalmente conseguirá êxito em seu sustento e em suas condições materiais de vida. O texto é uma espécie de manual, misto de conselhos morais e práticos, fora dos quais o homem só encontraria desventuras.

Para que as metas fossem alcançadas, era necessário que o trabalho fosse bem planejado e organizado, o que só era possível com alguma marcação de tempo. Tal está

diretamente ligado à sobrevivência dos homens: sem isso a existência é posta em xeque. Daí a importância da observação dos fenômenos da natureza como referências temporais. Vê-se que a condição desamparada do homem o impele a criar uma ordem temporal que se desdobra em comandos de comportamentos, sejam morais ou práticos, como expressa a poesia didática de Hesíodo.

Nesse sentido, recordamos nosso trabalho sobre os profetas da chuva, sertanejos do interior do Ceará que tecem narrativas sobre o clima e as chuvas, a que chamam de profecias, a partir da observação da natureza. No sertão dos profetas, saber se vai chover é demarcar posições sobre a vida e a morte, o ficar e o partir. Disse-nos um deles: “Se nós formos pensar na morte, sabe o que acontece? É sujeito nós enlouquecer e morrer antes do tempo” (MARTINS, 2006, p. 183).

Se a morte é uma certeza, interessa mais aos profetas tecer alternativas de vida, homens que cresceram para enxergá-las no clarão “incandeiante” dos sertões. Suas palavras organizam o desconhecido que se insinua no futuro. São narrativas míticas que incorporam a natureza e conjugam passado, presente e devir.

A imbricação entre ordem moral e ordem temporal é apontada por Lloyd (1975, p. 156) também em Empédocles, “que concebia as alternâncias do amor e do ódio como sendo reguladas pelo tempo, determinadas por um amplo pacto”. Sobre o pensamento do filósofo pré-socrático, destaca-se que o cosmo é concebido como em mutações cíclicas de forças em que união e separação são incessantes. Tais forças

opõem-se não somente por seus efeitos físicos [unir e separar], mas também, ao que parece, por sua qualidade moral. Devem, no entanto, ser mantidas em equilíbrio, e esse equilíbrio é realizado pelo tempo: períodos iguais lhes são atribuídos para se dominarem mutuamente, revezando-se (LLOYD, 1975, p. 157).

Ressaltamos que os movimentos regulares dos elementos naturais – o Sol e as constelações, por exemplo –, nesse enquadre do imaginário grego, não se reduzem à medição do tempo, pois são também manifestação da boa ordem do cosmo que, por sua vez, tem uma conexão direta com a ordem moral dos homens.

Uma evidência dessa conexão é encontrada, por exemplo, na relação incestuosa de Édipo, grave infração moral que faz com que a ordem natural seja abalada e severa estiagem recaia sobre Tebas até que o culpado seja descoberto e punido. Em outras palavras, o ser humano cria um sistema de leitura e explicação da realidade para fazer frente às incertezas e agruras que a natureza o impõe. Inevitavelmente, tal sistema reflete a condição



de desamparo do homem, ao passo que lhe permite traçar estratégias para lidar com ela, entre as quais a criação de uma concepção de tempo.

O advento do pensamento filosófico fez surgir outras formas de explicar o mundo e ler a Natureza.<sup>4</sup> A Natureza continuou sendo um texto apreendido e traduzido por diversas perspectivas. Evidentemente, novas elaborações sobre a origem dos seres vivos e sobre o tempo têm lugar nesse trânsito para uma explicação imanente dos fenômenos. Trata-se aí dos primeiros movimentos da filosofia para efetivar uma das linhas principais de sua vocação, a saber, submeter a realidade aos critérios da racionalidade (BORNHEIM, 2003).

No princípio desse projeto, encontram-se os filósofos pré-socráticos. Heráclito, por exemplo, tentará dar contornos de racionalidade ao movimento e, nesse contexto, também se ocupará da noção de medida (*metron*). Tomemos aqui o *Fragmento 30*, no qual ele afirma que não houve um princípio do mundo: “este mundo, o mesmo para todos os seres, não foi criado por nenhum deus ou homem, pois sempre foi, é e será como um fogo sempre vivo que se acende em medidas e se apaga em medidas”.

O termo *metron* assume aqui o sentido de medidas dos seres, isto é, “como categorias relativas impostas às coisas” mediante as quais se capta a realidade delas: nome, atributos, definições (PINTADO, 2017). Além desse sentido, *metron* assume também o significado de aumento proporcional de algo, sua medida, em uma acepção mais próxima do sentido comum que hoje é dado. A imagem do fogo indica assim a força que movimenta e transforma a medida de tudo e remete também à ideia de transformação, constante do fragmento heraclítico mais famoso: o homem não pode entrar duas vezes no mesmo rio.

De Heráclito, interessa-nos especialmente o *Fragmento 52*: “Tempo é criança que brinca, jogando; de criança o reinado”. O termo grego para tempo utilizado nesse trecho é *aion*, que, numa definição mais simplificada, significaria tempo sem idade.<sup>5</sup> Aqui o tempo é desprovido de qualquer causalidade sobre o bem ou o mal. É tão somente um fluxo constante que lança o homem em um perene devir. Considerando uma das possibilidades interpretativas para a palavra *aion*, diríamos como Serrano (2008) que o termo vem de “*aeion*”, que significa, literalmente, “sempre sendo”.

---

<sup>4</sup> Com isso, enfatizamos tão somente uma diferença, sem que advogemos a superação ou a revogação do pensamento mítico.

<sup>5</sup> Um dos pontos mais discutidos entre comentadores desse fragmento é exatamente o conceito que Heráclito dera ao termo *aion*. Alguns entendem como um tempo cósmico; outros, como o tempo da vida humana. Seguimos aqui a primeira linha de interpretação, que é sustentada pelo cotejamento com o *Fragmento 30*. O *Kósmos* é a ordem, o tudo, o conjunto do que é e do que pode ser. Por isso, interpreta-se *aion* como o tempo cósmico, isto é, o tempo da eternidade, tempo de todas as possibilidades.

O psicanalista argentino Julio Moreno, em seu livro *Tiempo y trauma: continuidades rotas*, defende a ideia de que, no âmbito de aion, não há narrativas nem continuidades possíveis, porque ele deve ser concebido como pontos intensos que começam e findam em si mesmos. Desse modo, defende ele, não haveria aí qualquer sentido para a morte, pois, por não haver continuidade, não haveria qualquer importância sua interrupção. Não concordamos com tal ideia. A morte é um conceito negativo, um ponto que começa e finda, mas nem por isso podemos dizer que ela não exista ou que dela não se possam tecer narrativas. Assim como o nunca é o sempre do não, a morte é o negativo contínuo da vida, e aion, uma constância de onde cronos se recorta.

O aion é o tecido onde se bordam as demais temporalidades. Nem ordenação nem ruptura infinita, ele é o conjunto das oportunidades que implica na liberdade de combiná-las: as cartas na mesa para que cada um monte seu jogo. Daí o sentido de ser uma criança, isto é, aquela que pode combinar as peças do jogo ao sabor das possibilidades: é o tempo que experimenta o que pode ser e diz sim à diferença. Para Baptista (2010, p. 92), “o aion só pode ser pensado quando assumimos nossa situação de criança, que joga e aposta em sua própria sequência”. Nele, brincam cronos e kairós sem que nem um nem outro predomine.

### *2.2.1 Os tempos na filosofia e a psicanálise*

Acreditamos que as três noções gregas de tempo – cronos, kairós e aion – participam da costura que cerze, com a conhecida precariedade das coisas humanas, o aparelho psíquico. Elas se fazem escutar na clínica psicanalítica, na medida em que o desejo, a fala e o sintoma, por exemplo, implicam uma trama entre os tempos cronológico, cairológico e aiônico.

Cronos é o tempo da duração, que finda e para o qual se criam medidas. É aquele em que o sistema consciente tece sua organização temporal do mundo. É nele que desfilam o “blá blá blá”, a tagarelice, a “fala vazia” por cujas frestas emergirão os lapsos e a renitência dos conflitos inconscientes.

É o ponto de partida de quase todo início de sessão nos consultórios dos analistas e também aquele cuja noção é perdida durante as sessões. “Hoje não tenho nada a falar, acho que é porque a outra sessão foi só há dois dias”, nos diz um analisante que pedira uma segunda sessão naquela semana e que, ao final desta, afirmará: “parece que falei durante horas”. Mais importante do que isso, cronos é a tela necessária ao desfile dos ditos de onde

se pode, assim, fazerem-se revelar os dizeres, o tempo cuja perturbação abre caminho às manifestações do inconsciente.

Joana perdera o pai em 2015, após longo adoecimento neurológico. Durante a última internação dele, passava no hospital todas as manhãs antes de ir trabalhar. Relata que sempre amanhecia com “um aperto no peito, como uma certeza ruim de se ter”. Na sessão a que nos referimos agora, falou longamente de uma dificuldade de sair da cama quando acorda pela manhã que a acometera nos últimos dias: “nunca mais tinha sentido isso. Abro os olhos e já sinto uma tristeza, um aperto. Nenhuma vontade de começar o dia”. As descrições do estado atual (de então) e as associações que daí vão surgindo logo dariam a senha para tema implícito ali. Joana, espantada com algum pensamento que lhe ocorrera após uma pontuação, diz: “parece que tenho acordado todo dia em 2015”. De fato, cronologicamente já se havia passado dois anos, mas a fala e o afeto associado indicavam que tudo ainda era uma presença de outro tempo.

Cronos é também o tempo quantificável, que se presta aos usos e abusos neuróticos, como o dinheiro ou outro objeto qualquer. Vejamos isso nesse fragmento clínico. Régis queixa-se de ter ficado muito tempo submetido aos ditames de um namoro. Durante anos, abriu mão de sair de casa e de se divertir se não fosse na companhia da namorada, que, por sua vez, sempre fez “o que deu na telha”. Operadas algumas mudanças em análise, ele experimenta uma “liberdade eufórica” e descreve assim esse recorte de sua história: foi “um período muito abusivo. Perdi os melhores anos da minha juventude. Acho que por isso hoje vivo essa euforia, querendo fazer tudo ao mesmo tempo, tentando recuperar aquele monte de tempo perdido”.

Kairós, filho mais novo de Cronos, é representado como um atleta, um jovem em movimento o qual não se pode alcançar, salvo em condições muito específicas. Em algumas narrativas, ele é representado também com asas nos pés e um cacho de cabelos. A única forma de prendê-lo era agarrando o pequeno cacho de cabelo que possuía. Uma de suas características é a aleatoriedade de suas aparições. Figura, assim, o momento oportuno, o tempo certo da ação. Tempo que não se presta a quantificações e controles. A teologia católica diz que é o tempo de Deus, porque este só agiria no tempo certo. No latim, assumirá o termo *virtù*, a mesma que Maquiavel colocará como necessária à ação política dos governantes.

Em psicanálise, diremos que kairós é o tempo das viradas de uma análise, e também da ocasião em que uma interpretação, um ato ou uma associação qualquer desmantelam alguma engrenagem de gozo e promovem um reposicionamento do sujeito. Daí

podermos dizer que a história de uma análise é, sobretudo, cairológica. Nas palavras de Bernard Nominé, “uma enunciação só atinge a qualidade de um dizer se chegar no momento certo”.

Vê-se que o sujeito da enunciação requer uma temporalidade e o recalado, um ritmo por meio do qual fará suas manifestações que descompassarão a linearidade de cronos. Kairós é o tempo da “fala plena”, aquela que tem por efeito, conforme aponta Lacan (1953/1998, p. 257), “reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes”.

O tema da oportunidade em uma análise não passou despercebido por Freud. Em *Análise finita e infinita*, por exemplo, ele discute a questão da duração de um tratamento em uma interlocução com Otto Rank. Reflete aí sobre a viabilidade de um analista estabelecer um prazo para seu término. Então, implicitamente, fala do tempo adequado para agir, isto é, da captura da hora certa que deve acompanhar o analista. Diz ele:

não podemos afirmar com ares de validade geral qual é o momento certo para aplicar esse recurso técnico agressivo; fica a cargo do tato. Um erro de procedimento não poderá mais ser consertado. O ditado popular que afirma que o leão só salta uma vez está correto (FREUD, 1937/2017, p. 319).

Enfatizamos aí não a discussão sobre a pertinência do recurso técnico, mas a indicação de Freud de que a produção de efeitos de uma intervenção analítica depende da ocasião, isto é, da *virtù*, da sua dimensão cairológica. Nesse mesmo sentido, Freud afirma em *O interesse científico pela psicanálise*:

Acreditamos que podemos seguir nas histórias de nossos pacientes a maneira pela qual esse inconsciente, subjugado como é pelas forças de repressão, fica à espera de uma possibilidade de tornar-se ativo e fazer uso de suas **oportunidades**, se as estruturas psíquicas posteriores e mais elevadas fracassarem no domínio das dificuldades da vida real. (FREUD, 1913/1975, p. 219, grifo nosso).

Desde muito cedo, a psicanálise ensina que os instintos não bastam para garantir a vida humana. É preciso que cada um construa um saber singular que o guie, ainda que precariamente, no jogo de trocas simbólicas. Não há gabarito para a vida. Frente à incerteza inerente ao futuro, o homem toma suas posições sem garantias de que sejam certas ou erradas. Apenas *a posteriori* seus efeitos poderão ser constatados.

A preponderância de cronos como tempo de vida indica certa fixidez das posições já tomadas e da tentativa de responder ao desconhecido com a rotinização da existência. Aion

é o tempo de jogar com as possibilidades e assumir o caráter contingencial inerente a qualquer escolha.

Heráclito introduz a ideia do jogo ao dizer, no *Fragmento 52*, que aion é uma criança jogando. O jogo guarda em seu movimento diversos elementos: regras, escolhas, objetivos e, necessariamente, uma alteridade. Fora das regras, a natureza simbólica e representacional do jogo se esvai. As regras que ordenam e instituem o jogo funcionam como criadoras de um pequeno mundo onde os gestos e as ações ganham significado próprio. Sem movimento e escolhas, o jogo não se desenvolve e nada acontece.

Além disso, não é possível jogar sem que uma alteridade participe. Esse outro pode ser encarnado por um terceiro ou suposto no que é estabelecido pelas regras, mas sempre terá parte no jogo. Tal implicará em movimento de espera e ação que liga os parceiros, produzindo uma ritmicidade que mediará o desenrolar do jogo. Fica claro, assim, que o jogo envolve um imponderável, mas também a responsabilização do jogador por suas iniciativas.

Para Serrano (2008, p. 430), esses elementos introduzem também um aspecto marcante do jogar, isto é, a tensão, “pois são duas ou mais partes arriscando-se mutuamente, que se diferenciam, interpelam-se e opõem-se entre si [...] Os jogos consistem em um constante movimento de vai-e-vem e na tensão entre as partes”.

A tensão tende para uma resolução, que é o acontecimento máximo do jogo. Todo jogo visa a esse acontecimento. Fazemos aí, entre a tensão e o jogo, uma alusão à fusão pulsional. É nessa tensão que Freud apoiará a condição para a vida. Tal tensão, seja ela tomada em sua demanda de trabalho ao psíquico, seja em relação à fusão eros-tânatos, não é a condição para o articulável do desejo e o enodamento real-simbólico-imaginário no qual o jogo da vida se monta?

Além disso, é preciso ressaltar a dimensão do prazer no jogo, o prazer que decorre mais do ato de resolver do que do resultado da resolução, mais do jogar do que de vencer. Portanto, no tempo aion, na criança que joga, encontram-se movimento e espera, tensão e prazer, incertezas e resoluções, perdas e conquistas.

A criança jogando significaria, pois, o humano lidando com regras e determinações sem se submeter enrijecidamente a elas. Tão importante quanto o momento e a regra é a adequação entre um e outro. Jogar é dar uma resposta renovada ao que a ocasião apresenta. Lidar com os fatos como jogo é considerar a seriedade deles, mas agir independentemente disso. Para Baptista (2010, p. 96), tal independência é o que caracteriza a ludicidade dos jogos e, ainda, aquilo que permite que o jogar forneça “a necessidade da regra a qual, ao ser constituída, vale para a eternidade daquele simples caso, o que não

significa dizer que a mesma ocorrência em um novo momento deva se submeter a essa regra eterna”.

Mediante a aproximação entre criança e aion, o *Fragmento 52* associa eternidade ao infantil. Isso significa que a natureza do aion é o infantil, que o tempo-aion não existe sem a assunção das múltiplas possibilidades do ser, incluindo o não-ser, representadas pela criança. A criança não pode ser nem kairós nem cronos, a criança é o sendo, a eternidade (BAPTISTA, 2010). Aion é o tempo gerúndio, sempre sendo. Conjunto das oportunidades, da combinação das peças do jogo. Daí podermos dizer agora que é o tempo que está na indestrutibilidade do desejo, o sempre sendo.

A segunda parte do *Fragmento 52* acrescenta outro predicativo ao aion: reinado de criança. Aqui o termo reinado ganha relevância para a compreensão do que o filósofo diz. Para Moreno (2010, p. 93), tal significaria que o “acontecer aiônico estaria regido pela aleatoriedade” e “poderia ser inapropriadamente poderoso”, o que estaria representado, respectivamente, por uma criança que simultaneamente joga e reina. Já falamos da dimensão do jogo. Quanto ao reinar, pensamos ser muito simplista a ideia de que representaria um poder inadequado nas mãos de uma criança. Para uma leitura mais rica e complexa desse aspecto, é necessário darmos um passo em direção à noção de rei na Grécia arcaica.

Marcel Detienne (1988), em seu livro *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*, apresenta três figuras gregas cuja função era a transmissão da verdade, quais sejam, o aedo (poeta), o adivinho e o rei.

Nesse caso, a verdade deve ser entendida por aquilo que se convencionou traduzir por *alétheia*. É a verdade que não se pode dizer sem que algo permaneça velado. A *alétheia* só se anuncia pelo dito e pelo não-dito, sendo, portanto, uma palavra a decifrar. Nisso têm função os três personagens citados. Eles têm acesso privilegiado à *alétheia* e, por isso, cabem a eles sua enunciação.

A palavra na *alétheia* é a verdade simultaneamente velada e revelada e está intrinsecamente ligada à forma como é enunciada. O *Fragmento 123* de Heráclito aponta isso: “Natureza ama esconder-se”, ou, em outra tradução possível, “o desvelar-se ama o velar-se”<sup>6</sup>. Assim, aion, tempo do reinado da criança, participa constantemente de uma análise assim como uma tela de cinema participa dos filmes que nela se projetam. Se cronos

---

<sup>6</sup> As traduções apresentadas são, respectivamente, de José Cavalcante de Sousa (2000) e Izabela Bocayuva (2010).

é o tempo da neurose, podemos dizer, alinhando-se a Dominique Fingermann (2017), que em aion está o ponto fora da série, a abertura ao inesperado, o além dos trilhos da neurose.

Ligada às musas, deusas da memória e do esquecimento, a *alétheia* é transmitida por aqueles que são inspirados por elas, como indica Detienne (1988, p. 32):

No pensamento arcaico, três domínios fazem-se distinguir: poesia, mântica e justiça, que correspondem a três funções sociais, nas quais a palavra desempenhou um papel importante antes que se tornasse uma realidade autônoma, antes de ser elaborada pela filosofia e pela sofística, uma problemática da linguagem.

As três funções sociais correspondem aos três personagens anteriormente indicados. Ao rei, caberia o domínio da *alétheia*, que ordenaria a sociedade e a justiça, sem o que o caos vigoraria. Aos poetas e adivinhos caberia a enunciação das façanhas heroicas dos antepassados e a previsão e orientação quanto ao futuro, respectivamente.

Assim, retomamos a segunda parte do *Fragmento 52* para dizer que um tempo de reinado de criança é o tempo em que se toca a verdade, não mais dirigida a uma comunidade<sup>7</sup>, mas a verdade de cada um. O reinado é uma referência ao rei como um dos que têm acesso à verdade. A criança é dita rei em aion porque porta um acesso à verdade.

Nesse sentido, Baptista (2010, p. 97) afirma que a eternidade possibilita tal reinado, diferentemente do domínio de kairós e cronos: “dizer que através do Aion é constituído um reinado das crianças é dizer que os reinados dos homens só fazem sentido em sua função de ser inspirados pelas Musas. O reinado dos homens só se completa sendo um reinado de crianças”. Inspirar-se pelas musas é orientar-se pela *alétheia*, a verdade que joga com o ocultamento. Em síntese, podemos dizer então que a criança que joga e que reina sobre aion é o homem em sua condição de vida, que é simultaneamente jogo e realidade.

Além do que acabamos de desenvolver, entrevê-se aí o início de um distanciamento da concepção mítico-poética sobre o tempo e da ordem moral em direção a uma concepção filosófica apoiada em abstrações lógicas que sucederá aos filósofos pré-socráticos.

Assim, o tempo será tomado como número em Platão. No *Timeu*, por exemplo, o tempo é definido como uma “imagem móvel da eternidade”, avançando “de acordo com o número”. A eternidade é deus, modelo imóvel do qual o tempo é uma imagem móvel. Os dias, noites, meses e anos são partes dessa imagem. “Aquilo que é” e “aquilo que será” são

<sup>7</sup> Afirmamos isso com fundamento no fato de, no período da filosofia pré-socrática, o estatuto da palavra como verdade já ter sido alterado. Ali a palavra já fora dessacralizada, e a relação da cultura grega com a verdade passava por outros porta-vozes, como os sofistas e os filósofos (GARCIA-ROZA, 1990; DETIENNE, 1988).

modalidades do devir que não podem ser aplicadas a deus, pois é eterno<sup>8</sup>. Sobre ele cabe dizer apenas *que é*. Assim, todas as coisas que estão aquém da eternidade, isto é, que foram criadas, são inseridas na lógica devenida presidida pelo tempo.

Afirmar que o tempo avança segundo o número é dizer que ele se move de acordo com uma proporcionalidade numérica. A razão dessa proporcionalidade deve ser encontrada em movimento padronizado, a fim de que seja possível extrair um parâmetro capaz de servir de medida para os demais movimentos (PUENTE, 2010).

O movimento padronizado que Platão indicará como referência será o movimento regular do Sol e da Lua. É o que se depreende da seguinte passagem do *Timeu*: “A partir do raciocínio e do desígnio de um deus em relação à geração do tempo, para que ele fosse engendrado, gerou o Sol, a Lua e cinco astros<sup>9</sup>, que têm o nome ‘planetas’, para definirem e guardarem os números do tempo” (PLATÃO, 2010, p. 111, grifo do autor).

Em síntese, Platão propôs que se definisse um movimento a ser tomado como padrão. Em seguida, esse padrão é traduzido em convenção numérica que servirá de medida para os outros movimentos, isto é, para toda “imagem móvel da eternidade”. Platão deu, com isso, um passo decisivo em direção ao entendimento do tempo como uma abstração numérica.

Daí em diante, todos os pensadores da questão levarão em conta a ideia de que é preciso considerar quantas vezes o movimento padrão se repete em um evento para determinar seu tempo. Como exemplo, tomemos o processo do desabrochar de uma rosa. Se, do momento em que o botão surge até o instante da abertura das pétalas, o Sol (movimento padrão) nascer dez vezes, diremos que tal processo levou dez dias. O dia é, nesse caso, a unidade de medida criada a partir do movimento repetitivo da Terra.

Os relógios de Sol seguem o mesmo princípio e medem as horas pelo deslocamento da sombra provocada pela luz solar. Cada hora equivale ao tempo que a sombra leva para chegar de um ponto anterior ao seguinte, no relógio. Em outras palavras, o que se postula no debate colocado por Platão é a relação entre movimento, número e tempo (PUENTE, 2010).

---

<sup>8</sup> No terceiro capítulo, retomaremos esse termo para discutir suas acepções e, questionando-as, assumir um sentido mais particular. Isso estará relacionado também à ideia de aion como tempo do desejo.

<sup>9</sup> Trata-se de teoria segundo a qual esses astros têm órbitas circulares que, embora hoje seja sabidamente equivocada, perdurou até o século XVI d.C., quando Kepler demonstrou que elas são, na verdade, elípticas. O movimento circular e repetitivo dos astros era referencial adequado à criação do parâmetro de medida dos movimentos. Evidentemente, não nos importa neste trabalho a veracidade astronômica do raciocínio de Platão em *Timeu*, mas, sim, a lógica que ele extrai disso para a conceituação do tempo.



A noção de um tempo quantificável, como cronos, teria decorrido desse postulado de Platão. Nas palavras do pesquisador e filósofo espanhol Antônio Campillo Meseguer (1991, p. 46, grifo do autor):

Somente enquanto o tempo se move segundo o número, segundo o *arithmós*, pode ser concebido segundo uma imagem móvel da imóvel eternidade. Esta sucessão rítmica ou numérica governa tanto os movimentos dos astros como da música [...] isso significa que o tempo era indissociável do movimento, não de qualquer movimento, mas do movimento rítmico ou cíclico do cosmos [...] Não há pois um tempo que seja pura e vazia sucessão. Em todo caso, o número é que liga a pura sucessão de cronos com a pura simultaneidade de aión, é o que faz o tempo como imagem ou metáfora da eternidade, ou, também, o que faz a simultaneidade eterna se fazer presente no tempo sucessivo, como seu princípio ordenador, regulador ou rítmico. De modo que cronos é, antes de tudo, o tempo mensurável ou numerável, o tempo métrico.

Até aqui, podemos evidenciar que o tempo foi tomado em referência a movimentos externos ao indivíduo. Entretanto, há que se considerar outro aspecto desde muito cedo apontado pelos filósofos, qual seja, que essa relação pode se dar também com os movimentos internos ao indivíduo, como, por exemplo, a atividade da consciência. O cerne dessa ideia considera que o tempo teria também um aspecto subjetivo que não depende apenas da objetividade do movimento e do número.

Aristóteles será o primeiro a considerar mais detidamente essas questões e reafirmará a estreita relação entre movimento e tempo, porém dirá que tal relação independe de o movimento ser interno ou externo ao indivíduo. O crucial é haver um movimento mediante o qual a passagem do tempo possa ser percebida.

Em Aristóteles, incluiu-se no conceito de movimento qualquer transformação qualitativa, e não apenas o deslocamento espacial dos corpos. Desse modo, tanto o deslocamento dos astros como a sucessão de pensamentos de um indivíduo ou a evaporação de uma poça d'água servem como referência de movimento.<sup>10</sup> Na definição do Estagirita: “o tempo é justamente isto: número do movimento segundo o antes e o depois” (ARISTÓTELES. Física, IV 11, 219b).

A respeito da necessidade de haver um movimento para que o tempo seja percebido, no *Livro IV da Física*, Aristóteles afirma:

E posto que quando não distinguimos nenhuma mudança, e ou a alma permanece em um único momento indiferenciado, não pensamos que tenha transcorrido

---

<sup>10</sup> A essas transformações qualitativas Aristóteles chamará de mudança. Como um aprofundamento no vasto pensamento do filósofo nos afastaria dos objetivos deste trabalho, deixamos indicada essa referência.

tempo, e posto que quando o percebemos e distinguimos dizemos que o tempo transcorreu; é evidente portanto que não há tempo sem movimento nem mudança. Logo, é evidente que o tempo não é um movimento, porém não há tempo sem movimento.

Se não há tempo sem movimento, e o tempo não é o movimento, o que seria o tempo em Aristóteles? O tempo é a medida do movimento e, por isso, só pode ser um número. Há nessa conceituação uma sutileza não explicitada que nos interessa muito. Trata-se do fato de o tempo depender de um ente que seja capaz de numerar o movimento. Dizer isso é dizer também que o tempo depende de uma consciência apta a perceber o movimento e abstrair uma medida.

Conforme veremos adiante, em uma de suas primeiras referências à relação entre o aparelho psíquico e o tempo, Freud (1895/1987) dirá que a organização cronológica da realidade é função do sistema consciente. Se é assim, acrescentamos, fazer do tempo uma abstração numérica é a primeira condição para que se possa ter dele algum registro psíquico e apreendê-lo subjetivamente.

Aristóteles coloca a questão nos seguintes termos: o tempo existiria, se não existisse a alma? Ele responde que não, mas faz uma ressalva:

Se não existir alguém que numere, tampouco poderia haver algo que fosse numerado, e em consequência não poderia existir nenhum número, pois um número é ou o numerado ou o numerável. Porém se nada que não seja ou a alma, ou a inteligência da alma, pode numerar por natureza, resulta impossível a existência do tempo sem a existência da alma, **a menos que** seja aquilo que, quando existe, o tempo existe, como seria o caso se existisse o movimento sem que exista a alma; haveria então um antes e um depois no movimento, e o tempo seria estes na medida em que são numeráveis [...] (ARISTÓTELES, p. 164, grifo nosso).

Com a ressalva que Aristóteles faz, admitir-se-iam então duas respostas à pergunta: a) não há tempo sem alma que o conceba; e b) no caso de haver movimentos sem haver alma, existiria um tempo que não depende dela. Essa passagem da *Física* é densa e obscura. Puentes (2012) indica diversas interpretações sobre ela. A questão que as une é a de saber em que medida o tempo depende da alma. As interpretações variam entre aquelas que minimizam a dependência do tempo em relação à alma, conhecidas como realistas, e outras que dão muita ênfase à dependência, conhecidas como idealistas.

Uma terceira linha nos parece mais adequada, porque não despreza o que Aristóteles disse quando fez a ponderação acima apresentada. Essa linha defende que há uma dependência parcial do tempo em relação à alma. Assim, o tempo que depende da alma é o

tempo em ato, numerável, isto é, o tempo objetivado pela consciência. Nas palavras de Puentes (2012, p. 133):

O ser do tempo só se manifesta, entretanto, quando esse anterior-posterior de uma série cinética é efetivamente numerado pelo intelecto humano ou, ao menos, na sua relação de poder ser numerado, ou seja, quando o anterior-posterior é analisado em sua intrínseca potencialidade de receber um atributo numérico por parte do intelecto humano.

Nesse contexto, o tempo que independe da alma é aquele tomado como potência. É o tempo implícito no movimento dos entes móveis, como o dos corpos celestes que existem independentemente da consciência humana. Por óbvio, esse tempo seria um tempo não percebido, não numerado pelo homem. Sem a consciência capaz de dotar a percepção desse tempo de um antes e um depois – o que pressupõe uma memória –, tal seria apenas um presente contínuo.

A ideia de tempo como número, cujas referências são movimentos internos e externos ao indivíduo, estará presente, ainda que aproximadamente, na noção de tempo objetivo e tempo subjetivo gestada pela modernidade. O passo dado por Aristóteles abrirá caminho para que outros pensadores, ora se distanciando, ora se alinhando à ideia do tempo como abstração numérica, proponham novos entendimentos sobre a questão.

Santo Agostinho é um dos importantes pensadores que abordará o tempo sob outra perspectiva. O tempo em Agostinho é referenciado não pelo número, mas pela eternidade. O Bispo de Hipona contrasta a fixidez da eternidade do divino com a volatilidade do tempo. Para ele, o passado, o presente e o futuro são determinados pela eternidade (AGOSTINHO, 2008, Livro XI, XI, 13). Nesse sentido, a concepção agostiniana de tempo aproxima-se mais da ideia platônica de uma imagem móvel da eternidade do que da aristotélica, em que o tempo seria o número do movimento.

No pensamento de Santo Agostinho, não há que se falar em tempo antes do marco da criação do mundo. Sua argumentação considera a premissa de que deus é sempiterno e, aquém disso, tudo foi criado. O tempo começa apenas a partir do ato criador, sendo, portanto, criatura:

De fato, tu tinhas feito o próprio tempo, e os tempos não puderam passar, antes de tu fazeres os tempos. Se, no entanto, não existia nenhum tempo antes do céu e da

terra, por que razão se pergunta o que fazias então? Na realidade, não havia ‘então’, quando não havia tempo<sup>11</sup> (AGOSTINHO, 2008, Livro XI, XI, 15, grifo do autor).

No contexto dessa discussão, ele quer saber, também, quais os modos de existência do passado e do futuro, pois aquele *já* não existe e este *ainda* não existe. O presente, por sua vez, se existisse sempre, seria eternidade, e não, presente. Desse modo, a natureza do presente está em deixar de existir, isto é, em passar, em ter uma finitude. A argumentação de Santo Agostinho aponta, portanto, para a seguinte conclusão: o tempo existe porque tende para o não existir (AGOSTINHO, 2008).

Desse modo, a primeira condição para que o tempo exista é que haja uma passagem. É o passar das coisas e dos acontecimentos que instaura as noções de um porvir, de um futuro e de um passado. Mesmo o presente, sob pena de se desvirtuar em eternidade, tem que existir em constante passagem. Mas como se sabe dessa passagem? Como é possível falar dela e das coisas que passam? A resposta a essas perguntas nos conduzirá a um ponto importante sobre o pensamento agostiniano. Antes de chegarmos a ela, sigamos um pouco mais o raciocínio apresentado nas *Confissões*.

O filósofo africano ressalta a dificuldade de ir contra a ideia corriqueira de que existem os três tempos – passado, presente e futuro – e de sustentar que apenas o presente existe. Hipotetiza, então, a existência deles: o presente viria de algo oculto quando de futuro vira presente, e iria para algo oculto quando de presente torna-se passado. Assim, Agostinho indaga sobre onde as pessoas que falam de coisas futuras as viram, se tais coisas ainda não existem. E também se são verdadeiras as coisas passadas narradas pelas pessoas, porque, se o passado não existe, como poderia ser narrado? É aqui que ele introduz a resposta das perguntas que indicamos acima: saber da passagem do tempo, vaticinar o futuro e narrar coisas passadas só é possível por intermédio do espírito, sede da memória. Isso não é de pouca importância, pois demarca a perspectiva pela qual o tempo é abordado como elaboração de uma subjetividade. Ele não existe fora do humano. Nesse sentido, vejamos suas palavras:

Ainda que se narrem, como verdadeiras, coisas passadas, o que se vai buscar à memória não são as próprias coisas que já passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens de tais coisas, que, ao passarem pelos sentidos, gravaram na alma como que uma espécie de pegadas. Até a minha infância, que já não existe, existe no tempo passado, que já não existe; mas vejo a sua imagem no tempo

---

<sup>11</sup> Nas *Confissões*, Agostinho usa uma retórica em que se dirige a três interlocutores: um *eu*, quando faz reflexões pessoais; um *tu*, que é deus, e um *ele*, terceiro que aparece como voz de contra argumentação às ideias que o autor quer expor e defender.

presente, quando a evoco e descrevo, porque ainda está na minha memória (AGOSTINHO, 2008, Livro XI, 18, 23).

Com relação ao futuro, a autor segue a mesma lógica. Dirá que sempre existe como presente, porque a premeditação de algo e sua execução estarão no espírito apenas como presença da ideia do que será ou da realização dela, quando se efetiva. Importa-nos destacar aí a referência à palavra como meio de inscrição de imagens de coisas que passaram pelos sentidos. Tal evidencia o que apontamos: o tempo em Agostinho depende da atividade do espírito, o que significa dizer que depende também do que foi gravado na memória.

Não à toa o bispo africano dirá que, em verdade, a ideia comum de que existem três tempos expressaria melhor o que ele é se afirmasse apenas que é três: o presente concernente às coisas passadas, o presente relativo às coisas presentes e o presente respeitante às coisas futuras. Ele acrescenta ainda que essas três espécies de tempo existem tão somente na alma: a primeira, como memória do passado; a segunda, como visão do presente; e a terceira, como expectativa (AGOSTINHO, 2008).

Embora Santo Agostinho não aprofunde aí a temática da memória, podemos desdobrá-la em outras inferências e dizer que ela está mesmo implicada nas três espécies de tempo. No passado, porque ela é própria à atividade de recordar. No presente, porque a visão presente requer a distinção entre o que acontece agora e o que já aconteceu; e na expectativa, porque esta pressupõe uma antecipação de acontecimentos já conhecidos ou admitidos com base em experiências conhecidas.

Tomemos o exemplo que Santo Agostinho dá, o prenúncio de que o Sol vai nascer (AGOSTINHO, 2008). Para que alguém perceba e preveja que o Sol vai nascer, é necessário que leia os sinais (presente), recorde do que viu anteriormente (passado) e conclua que o Sol surgirá no horizonte (futuro). Assim, a memória está implicada nas três espécies de tempo, que são, no fundo, tipos de tempo presente a que Agostinho chamou de presente do passado, presente do presente e presente do futuro.

A questão da medição do tempo dará a Agostinho mais argumentos para pensar o tempo como dependente do homem. Se o presente é evanescente, o passado já não é e o futuro ainda não chegou, como se falar em extensão e medida de tempo, como quando se diz “metade” e “dobro” de tempo, ou tempo “longo” e tempo “breve”? A questão levará o autor a concluir que o que se mede não é exatamente o tempo, mas a extensão do espírito. Vejamos como.

Inicialmente, ele refuta a ideia de que o tempo seja o movimento, mesmo que se tome o movimento dos corpos celestes como referência. O tempo é a medida do movimento,

mas não o próprio movimento (AGOSTINHO, 2008, Livro XI, XXIII, 30, 31). Isso promove em Agostinho uma ruptura com a tradição de pensar o tempo de acordo com o movimento dos corpos. Esse passo leva a uma outra questão: o tempo mede o movimento, mas como se mede o próprio tempo, já que se diz que algo durou muito ou pouco tempo? O tempo seria medido a partir de referências como aquela que o côvado<sup>12</sup> era para o comprimento de áreas, e as sílabas e pés<sup>13</sup>, para a extensão dos poemas. No entanto,

nem assim se apreende uma medida exata do tempo, visto que pode suceder que um verso mais breve ressoe por maior espaço de tempo, se for recitado mais arrastadamente, do que um verso mais longo, se for recitado mais vivamente. O mesmo se diga de um poema, de um pé e de uma sílaba. Daí que me tenha parecido que o tempo não é outra coisa senão extensão; mas extensão de que coisa, não sei, e será surpreendente se não for uma extensão do próprio espírito (AGOSTINHO, 2008, Livro XI, XXVI, 33).

É de se destacar que aí o corpo era uma referência de medida do tempo. A proporção do corpo humano dava a medida do tempo. Algo completamente afastado da noção que se tem hoje de uma aceleração social em que o corpo, além de extraviar-se, fica aquém do ritmo cotidiano da vida. Tal situação é bem traduzida em expressões tão repetidas na atualidade, como “estou correndo atrás” ou “ não tenho pernas para acompanhar isso”.

Em acordo com o que vem argumentando, Agostinho dirá que a extensão do tempo se mede pela permanência do que foi gravado pelo espírito. Por exemplo, a duração da voz, que só se pode medir após ela não mais existir e ter sido registrada pelo ouvinte. Desse modo, o tempo é medido *no* e *pelo* espírito, como ele mesmo argumenta. Afirmar isso é dizer que o tempo depende do homem e da linguagem, posto que sem esta não haveria nem o humano nem a memória. Nas palavras do filósofo,

Ainda que se narrem, como verdadeiras, coisas passadas, o que se vai buscar à memória não são as próprias coisas que já passaram, mas **as palavras** concebidas a partir das imagens de tais coisas, que, ao passarem pelos sentidos, gravaram na alma como que uma espécie de pegadas. (AGOSTINHO, 2008, Livro 11, 18, 23, grifo nosso).

Além disso, entrevemos no que estamos expondo a ideia de que o tempo só pode ser percebido em uma diacronia. O deslocamento de um acontecimento numa disposição sucessiva de instantes permitirá uma percepção retroativa da extensão, de um antes e um depois, que se faz a partir do que fica retido na memória. Tal inteligibilidade é semelhante

---

<sup>12</sup> Unidade de medida baseada na distância entre a ponta do dedo médio e o cotovelo.

<sup>13</sup> Tipo de unidade constituída por várias sílabas, usada como referência métrica de poemas.

àquela do *nachträglich* freudiano em que a suspensão permanente de uma conclusão é necessária para que se possa indicar um sentido, seja de uma anterioridade, seja de um porvir da questão.

Lacan (1957/1999, p. 17, grifo nosso) não diz outra coisa quando afirma, no *Seminário V*, a respeito do discurso e do tempo:

Um discurso não é apenas uma matéria, uma textura, mas requer tempo, tem uma dimensão no tempo, uma espessura. Não podemos nos contentar em absoluto com **um presente instantâneo**, pois toda a nossa experiência vai contra isso [...] por exemplo, quando começo uma frase, vocês só compreenderão seu sentido quando eu a houver concluído. É absolutamente necessário que eu tenha dito a última palavra para que vocês compreendam a situação primeira [...]. É precisamente o que não paro de lhes mostrar no texto da própria experiência analítica, quando se trata da história do passado.

Evidentemente, aborda-se aí também a interdependência entre a fala, o discurso e o tempo. A cadeia significante desliza em uma temporalidade, e não em uma espacialidade. Entendemos que essa ideia alinha-se às de Agostinho, quando questiona a postura do senso comum sobre o problema. Ele pondera as ideias correntes sobre o tempo que o tomam tão somente em termos espaciais. Isso faria com que se perdesse a possibilidade de alcançar a real natureza do tempo:

Se se puder conceber algum tempo que não seja susceptível de ser subdividido em nenhuma fracção de tempo, ainda que a mais minúscula, esse é o único a que se pode chamar presente; mas este voa tão rapidamente do futuro para o passado que não se estende por nenhuma duração. Na verdade, se se estende, divide-se em passado e futuro: mas o presente não tem extensão alguma. (AGOSTINHO, 2008, Livro XI, 15, 20).

Se o presente não tem extensão alguma, ele também não terá qualquer espacialidade.<sup>14</sup> O tempo, pois, está inscrito na memória mediante a linguagem. Tempo e linguagem se demandam mutuamente. Jeane Gagnebin (1997) participa desse debate e aponta a dificuldade de, pela linguagem, indicar onde se encontra esse tempo sempre fugidio. Argumenta que, assim como pensa Agostinho, isso não autorizaria a conclusão de que o tempo não existe, mas tão somente que ele não tem existência espacial objetiva. Se, com

---

<sup>14</sup> De fato, em algumas edições de língua portuguesa, a última frase dessa citação – *praesens autem nullum habet spatium* – é traduzida como “o presente não tem nenhum espaço”, como é o caso da tradução de J. Oliveira Santos, feita para a editora Abril Cultural.

Lacan (1957/1999), o discurso exige uma temporalidade, em Agostinho, o tempo requer uma linguagem. Tempo e discurso advêm, pois, da mesma matéria.

Em verdade, a memória é apenas uma das três operações da qual o espírito lança mão para medir o tempo. As outras são a atenção e a expectativa. Santo Agostinho (2008, Livro XI, 27, 37) apresenta assim uma descrição de como se dá, no espírito, o fluxo dos acontecimentos e a medição do tempo:

Mas como diminui ou se extingue o futuro que ainda não existe, ou como cresce o passado que já não existe, senão porque no espírito, que faz isso, há três operações: a expectativa, a atenção e a memória? Desta forma, aquilo que é objeto da expectativa passa, através daquilo que é objeto da atenção, para aquilo que é objeto da memória [...] não é longo o tempo futuro, porque não existe, mas um futuro longo é uma longa espera do futuro, nem é longo o tempo passado, porque não existe, mas um passado longo é uma longa memória do passado.

Portanto, o espírito é o agente das operações que permitem ao homem conceber a ideia de tempo. Aquilo que se alonga não é exatamente o tempo, mas o espírito mediante a espera do porvir e a memória do que já foi. Nesse sentido, diz-se que, em Santo Agostinho, o tempo é a distensão do espírito e, conseqüentemente, quando se mede o tempo, mede-se, na verdade, o espírito (CARNEIRO, 2004; PUENTE, 2010).

Notemos que noções como memória, expectativa, temporalidade e o entrelaçamento entre o passado, o presente e o futuro comparecem nos trabalhos de Freud desde suas primeiras publicações, como, por exemplo, naquelas concernentes à teoria dos sonhos.

Evidencia-se aí aquilo que, por aproximação, chamaríamos de dimensão subjetiva ou psicológica no pensamento agostiniano sobre o tempo. Nessa perspectiva, o tempo é uma elaboração do homem e não existe fora dele. Além de se inscrever numa tradição que toma o tempo a partir da eternidade, Santo Agostinho abre um caminho subjetivista para a concepção de tempo no qual se inserirão outros filósofos, como Hume e Kant (CARNEIRO, 2004).

Se, como quer Agostinho, o tempo só existe porque tende para não existir, podemos afirmar que o presente do presente, de fato, tende ao Real, este que é por definição inapreensível e fugidio em sua *ex-sistência*. Pensamos que esses aspectos podem ser sutilmente decalcados da famosa afirmação do Bispo de Hipona:

O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei: no entanto, digo com segurança que sei que, se nada passasse, não existiria o tempo passado, e, se nada adviesse, não existiria o



tempo futuro, e, se nada existisse, não existiria o tempo presente (AGOSTINHO, 2008, Livro XI, XIV, 17).

O tempo se diz aí como um perfume e sua presença volátil: sabemos a ele, mas não sabemos dizer dele. O tempo tem um veio inapreensível. Ante o real do presente do presente, rio seco que não cessa de correr, tenta-se dotar o passado de um discurso que conduza ao futuro, que sempre advém na medida mesma em que não cessa de partir.

Uma criança que brinca com um balão de aniversário manuseia os contornos fugidios do presente. Ela estoura o balão inadvertidamente e se espanta. Em um átimo, vai da iminência do choro ao riso aliviado: o balão, quando estoura, é a espessura tensa do presente do presente vertendo-se em passado.

### **2.3 O tempo e a aceleração social na modernidade**

Alguns autores defendem a ideia de que o incremento da velocidade dos ritmos de vida é uma das marcas distintivas da cultura moderna. Tales Ab'Saber (2015), por exemplo, argumenta que há uma estrutura de aceleração própria a esse projeto civilizatório, que está diretamente ligada aos pressupostos da ordem econômica capitalista.

A modernidade carregaria desde sua fundação diversos desenraizamentos culturais. Entre eles, houve o desenraizamento de uma ordem temporal para uma nova ordem fabricada pelo homem, que, paradoxalmente, torna-se cada vez mais autônoma em relação a ele. Essa autonomização tem feito com que se perca um saber-fazer com o tempo, de modo que a ordem temporal instituída, em vez de estar a serviço do homem, coloca-o a serviço dela.

O processo de desencantamento da realidade e a conseqüente transformação de tudo o que há em potenciais mercadorias fizeram com que o mundo ganhasse uma volatilidade nunca antes vista. Tudo deve entrar no fluxo de trocas de consumo e circulação financeira. Para Ab'Saber (2015), isso se dá em um momento que antecede e prepara as condições para o subsequente. Neste, uma vez estabelecida aquela lógica, o capitalismo vai alimentar a aceleração. A busca por lucros e mercados impõe a necessidade de baratear custos e produzir em ritmos cada vez mais rápidos. No outro polo, o ritmo do consumo precisa também ser acelerado.

O sociólogo alemão Hartmut Rosa (2016) defende a ideia de que a aceleração social não é apenas uma característica da cultura moderna. Mais do que isso, na modernidade tardia, ela já teria se constituído como força totalitária que pressiona a escolha e as ações de

todas as pessoas, estando presente também em todos os aspectos da vida social. Devido a seu sentido totalitário, seria quase impossível criticá-la e opor-se a ela. Para Rosa (2016, p. 71), “a sociedade moderna não é regida e coordenada por regras explícitas, mas por uma força normativa silenciosa, que se apresenta sob a forma de prazos, cronogramas e outros limites temporais”.

Embora não dê à aceleração social o mesmo fundamento de Hartmut Rosa, Byung-Chul Han (2016) reconhece que, seja contemporaneamente, seja em outras épocas, a modernidade carrega em sua cultura um regime temporal próprio. Para o autor, a aceleração social é um dos sintomas da dispersão temporal que, por sua vez, estaria relacionada a um fenômeno maior que ele denomina de dissincronia. Ainda que com reservas à tradição marxista, à qual se filia Hartmut Rosa, o filósofo germano-coreano é mais um autor que constrói uma crítica da cultura a partir da ideia de que existem alterações no ritmo de vida e nas relações com o tempo próprias à contemporaneidade.

Em *O tempo e o cão*, Maria Rita Kehl serve-se de Walter Benjamin para destacar o caráter inaugural da poética de Charles Baudelaire para a poesia moderna e indicar uma nuance importante do trabalho do poeta francês. Para a autora, ele captou antes de todos “uma característica fundamental do mundo a que pertencia: a instalação de um tempo sem devir, que teria vindo para ficar ao transformar rapidamente em ruínas todas as formas de vida que ele derrotou” (KEHL, 2009, p. 181).

As formas derrotadas, por sua vez, dizem respeito a um modo de organização social da civilização pré-capitalista, em que o tempo era referenciado de modo muito dependente dos ritmos da natureza. A “derrota” se deu com o advento e a progressiva complexificação da vida nas cidades. Na civilização urbana, a humanidade passou a estar submetida a uma ordem temporal criada por ela, cada vez mais distante dos ritmos naturais. A medida do tempo dedicado ao trabalho abole de vez a referência à luz do dia (KEHL, 2009).

Encontramos resquícios dessa época na cultura do Nordeste do Brasil, no século XIX, quando o relógio ainda não era a principal referência para a organização cotidiana do tempo nas comunidades sertanejas. Câmara Cascudo (1998) recolheu em suas pesquisas a nomenclatura utilizada para indicar as horas e referir-se à passagem diária do tempo no antigo sertão nordestino. Nessa representação, a abstração numérica e a conseqüente precisão em minutos ou segundos não têm lugar. Uma hora da manhã, a primeira hora do dia, era chamada de “primeiro cantar do galo”; duas horas da manhã, “segundo cantar do galo”; três da manhã, “frio da madrugada”. Cinco horas da manhã era nomeada de “quebrar da barra”, e seis horas,

“sol de fora”. A décima quarta hora do dia era a “viração da tarde”, a décima sexta, “hora do pôr do sol”, e a vigésima, “boca da noite”.<sup>15</sup>

Como se vê, o trabalho e a organização cotidiana do tempo naquelas comunidades eram submetidos aos ritmos da natureza. Não é de se estranhar, pois, durante muito tempo, as mudanças culturais da Europa demoravam a chegar no Brasil, sobretudo quando da época das grandes navegações, ocupação e repovoamento europeu das terras da região Nordeste.

Bauman (2001) entende que não só a conquista de terras, mas também a aceleração presidiu o nascimento da modernidade. Para ele, a modernidade é precisamente a história do tempo. Ou seja, é na modernidade que o tempo passa a ter uma história, e seu manejo, maiores impactos, seja sobre o sistema econômico, seja sobre a vida cotidiana das pessoas.

De modo tangencial a essa questão, Jonathan Crary (2016) afirma que as demandas de produção e consumo do capitalismo, desde o século XIX, engendraram um processo de superação dos limites sociais e naturais do tempo, que ele denominou de homogeneização do tempo. O desenvolvimento das tecnologias de iluminação artificial, por exemplo, diminuiu a dependência entre o trabalho e o ciclo do Sol e permitiu uma relação racionalizada entre tempo e trabalho.

Em verdade, a reorganização do tempo seria uma necessidade intrínseca à lógica capitalista a fim de se gerar mais-valia. Evidencia-se assim que as mudanças na organização social do tempo estão diretamente ligadas aos fluxos e às demandas da economia. A necessidade de circulação das mercadorias pressiona o sistema a se expandir e a vencer de modo cada vez mais célere as distâncias que separam produção e consumo, colocando em destaque a relação tempo-espaço.

O sociólogo polonês leva em conta esse binômio para dividir a modernidade em dois momentos que ele nomeia de *modernidade pesada* e *modernidade leve* ou *modernidade líquida*. O que diferencia um e outro é exatamente a relação que a tecnologia permite ao homem estabelecer entre espaço e tempo. Na modernidade pesada, “longe” e “tarde”, “perto” e “cedo” tinham significados praticamente equivalentes. O deslocamento proporcionado pelas pernas humanas ou pela tração animal, mesmo com eventual substituição daquelas por

---

<sup>15</sup> Não nos deteremos em elencar o nome das vinte e quatro horas do dia, mas destacamos, ainda, que apenas dois desses nomes permanecem de uso cotidiano na atualidade, embora sem correspondência a um horário preciso: “boca da noite” e “pino do meio-dia”. No sertão antigo, referiam-se à vigésima e à décima segunda horas, respectivamente.

estas, não faria grande diferença a ponto de requererem novas medidas e novas escalas além daquela referenciada na força humana.

A ideia de recorde olímpico, exemplifica Bauman (2001), nunca coube na Grécia antiga porque não havia nada além da força humana que justificasse atribuir importância à diferença entre as capacidades de movimento dos indivíduos. A valorização de recordes e de sua superação só ocorreria com o advento de tecnologias que disponibilizassem usos de forças muito além da humana ou da animal. Para Bauman (2001, p. 140, grifo do autor), tal advento foi determinante para que

a pré-história do tempo, essa longa era da prática limitada pelo *wetware*<sup>16</sup>, terminasse, e a história do tempo começasse. A história do tempo começou com a Modernidade. De fato, a modernidade é, talvez mais do que qualquer outra coisa, a história do tempo: a modernidade é o tempo em que o tempo tem uma história.

A invenção de veículos capazes de realizar deslocamento e transporte de coisas e pessoas de modo cada vez mais veloz fez com que a noção de distância se descolasse da de tempo. Uma grande distância não significava mais um grande tempo para vencê-la. Reside aí uma importante diferença entre os elementos do binômio tempo-espaço: diferentemente do espaço, o tempo é manipulável e mutável (BAUMAN, 2001). Essas novas tecnologias serão denominadas de “hardwares” pelo autor: enquanto o *wetware* limitava e nivelava o ser humano quanto ao deslocamento e ocupação do espaço, o *hardware* os diferencia.

O acesso ao *hardware* significará acesso aos meios de produção e circulação de riquezas e, por consequência, ao poder econômico e simbólico. Tamanho crescente e expansão espacial significavam progresso. O poder das grandes indústrias e dos Estados estava, na modernidade pesada, diretamente ligado ao controle de grandes territórios e de grandes aparatos tecnológicos. A domesticação e fortificação do espaço conquistado requeriam um tempo espesso, que pudesse ser manejado e monotonamente organizado: “era maravilhoso e excitante alcançar as nascentes do Nilo antes de outros exploradores, mas um trem adiantado ou peças de automóveis que chegassem à linha de montagem antes das outras eram os pesadelos mais assustadores da Modernidade pesada” (BAUMAN, 2001, p. 147).

Na dita modernidade leve, tais referências dão lugar a um novo modo de controle e ocupação do espaço, bem como a uma nova relação com o tempo. Todas as partes do planeta tornaram-se acessíveis em intervalos de tempos iguais. Isso fez com que o espaço perdesse ênfase em relação ao tempo e, quanto a este, a instantaneidade será a grande marca

---

<sup>16</sup> Tecnologias baseadas unicamente na força humana e animal e circunscritas a elas.

perseguida. Para Bauman (2001, p. 147, grifo do autor), uma tendência relevante em nossa época é a busca por realização imediata:

o tempo instantâneo e sem substância do mundo do *software* é também um tempo sem consequências. [...] A distância em tempo que separa o começo do fim está diminuindo ou mesmo desaparecendo; as duas noções [...] perderam muito de seu significado – que, como todos os significados – derivava de sua rígida oposição. Há apenas momentos – pontos sem dimensões. [...] Teria o tempo, depois de matar o espaço enquanto valor, cometido o suicídio?

Não temos condições de afirmar que o tempo tenha se destruído, mas certamente terá mudado sua qualidade. A instantaneidade apontada pelo autor polonês teria colaborado para mudar as formas do convívio humano. A cultura da aceleração social passou a demandar e oferecer outros traços identificatórios às coletividades, bem como a implicar, cada vez mais, os indivíduos em seus imperativos. A velocidade invadiu o ritmo do cotidiano, e o ideal de vida bem-sucedida alinha-se mais e mais aos ideais de aceleração, eficiência e consumo (GARCEZ; COHEN, 2011).

Jonathan Crary (2016) sustenta a tese de que, no estágio atual do capitalismo, a premência pela acumulação de valores, pela circulação e consumo de mercadorias de modo cada vez mais rápido tem elevado a aceleração a patamares inéditos. Ele defende que, contemporaneamente, o derradeiro limite à engrenagem da aceleração dos ritmos sociais é o próprio corpo humano. O tempo necessário ao sono, por exemplo, figura como impedimento ao funcionamento da engrenagem capitalista do consumo. Tal engrenagem já não se conforma ao ritmo da alternância entre vigília e sono. Ela demanda e impõe um funcionamento sob o regime “24/7”, isto é, vinte e quatro horas por dia, durante os sete dias da semana.

A novidade trazida ao século XXI não é exatamente o regime 24/7 do mercado, posto que já existia, mas a utilização do ser humano como cobaia com finalidade de superar os limites e aperfeiçoar esse regime. Crary (2016) apresenta alguns experimentos que expressariam tal meta. Em um deles, o Departamento de Defesa dos Estados Unidos da América investiu milhões de dólares em uma pesquisa acerca dos hábitos migratórios de aves que cruzam a América anualmente. A intenção era entender o mecanismo que as permite ficar sete dias ininterruptamente sem dormir. Em uma segunda etapa, as eventuais descobertas seriam destinadas à criação de uma categoria de soldado que não dormiria durante as missões.

Ora, é amplamente sabido que diversas tecnologias são desenvolvidas para aplicação militar e, posteriormente, estendidas para usos cotidianos, como é o caso da utilização de micro-ondas, do Sistema de Posicionamento Global – GPS e da rede virtual de computadores. No que diz respeito à redução do tempo de sono, o uso de substâncias químicas, como as anfetaminas e, mais recentemente, a ritalina, já é praticado. A inovação dessas pesquisas, aponta Crary (2016), reside no fato de mudar a perspectiva de abordagem da meta: em vez de estimular a vigília com substâncias químicas, elas visam à redução da necessidade de sono.

Importa-nos destacar, ainda, outra experiência apontada pelo ensaísta estadunidense. Trata-se da tentativa frustrada, financiada pelo governo russo e por vários governos europeus, de desviar a luz solar durante a noite a fim de criar zonas iluminadas vinte e quatro horas por dia na Europa e na Rússia. O lema do projeto era “luz do dia a noite toda”. A empreitada se deu no final dos anos 1990 e repercutiu de modo tão contundente que associações culturais europeias chegaram a pleitear a inserção do direito à noite no rol dos direitos humanos. As consequências éticas e políticas de eventuais êxitos desses projetos são inimagináveis.

Para Jonathan Crary (2016), experimentos como esses expressam a busca política pela efetivação de um sistema de troca e circulação globais que funcione ininterruptamente. No horizonte, o estabelecimento desse *continuum* e a inscrição generalizada da vida humana numa duração sem intervalo produziriam um tempo apartado do relógio, que não cessaria de não passar.

Como já se disse, há décadas instituições capitalistas adotaram o regime de funcionamento ininterrupto, porém, só agora a estratégia conseguiu avançar para a elaboração e a reorganização da “identidade pessoal e social”, a fim de conformá-las àquele regime. Com o recurso das conectividades, logrou-se criar um ambiente 24/7 que simula um mundo social, quando, na verdade, trata-se de um modelo maquinal, impositivo de uma suspensão da vida que oculta o alto custo humano de sua empreitada. Para Crary (2016, p. 19),

O tempo 24/7 é um tempo de indiferença, ao qual a fragilidade da vida humana é cada vez mais inadequada, e onde o sono não é necessário nem inevitável. Em relação ao trabalho, torna plausível, e até normal, a ideia do trabalho sem pausa, sem limites. É um tempo alinhado com as coisas inanimadas, inertes ou atemporais [...]. Foi-se o tempo em que a acumulação era acima de tudo de coisas. Agora nossos corpos e identidades assimilam uma superabundância de serviços, imagens, procedimentos e produtos químicos em nível tóxico muitas vezes fatal.

Assim, quando consideramos a aceleração social na atualidade, levamos em conta sobretudo os possíveis efeitos sobre a vida cotidiana das pessoas, ou melhor, como essa lógica reverbera na singularidade do *ser falante*. Alinhando-nos ao que defende Jonathan Crary, suspeitamos que não é sem consequências que uma tal mudança no ritmo da vida se opera.

### 3 REGIMES TEMPORAIS CONTEMPORÂNEOS E ACELERAÇÃO SOCIAL

O presente capítulo é parcialmente dedicado à apresentação e discussão do conceito de aceleração social. Conforme expomos no capítulo anterior, toda cultura estabelece regulações de ordem temporal que organizam a vida em sociedade. Desse modo, pensamos a aceleração social como uma espécie de regime temporal que, tendo suas raízes nas origens da modernidade, recrudescer na medida em que a cultura moderna e o sistema capitalista galgaram patamares mundializados. Mostraremos que tal recrudescimento fez com que a questão dos regimes temporais retornasse como pauta de pesquisa e discussão para diversos autores.

A noção de aceleração é aceita como marca das temporalidades sociais modernas por diversos autores que escrevem sobre o tema (VIRILIO, 2009; HAN, 2016; SAFRANSKI, 2013; ROSA, 2016). Há, no entanto, críticas e divergências relacionadas a seus determinantes, bem como aos efeitos subjetivos que produzem, conforme exporemos a seguir.

No que concerne à psicanálise, a aceleração é tomada por nós, neste contexto, como fonte de mal-estar na contemporaneidade. Na trajetória de nosso trabalho, este capítulo fará a transição entre as questões da aceleração e das temporalidades ligadas ao contexto social para as reverberações disso em um campo mais estritamente psicanalítico, que implicarão a clínica e o sujeito do desejo.

#### 3.1 A temporalidade impossível a partir de um fragmento clínico

Décadas antes do surgimento da internet e das redes sociais, um poeta *pop* traduzia elementos da cultura moderna em uma letra de canção. Um jovem atormentado por experiências familiares e pela solidão escuta o conselho dos pais, descritos com ironia:

Mamãe e papai te amam, filho! Se você tiver que patinar sobre o gelo fino da vida moderna, atraindo sobre si a reprovação silenciosa de milhões de olhares, não se surpreenda se uma rachadura aparecer sob seus pés, então bastará você escapar de sua profundidade e de sua mente, com o medo o perseguindo, enquanto arranhar o gelo fino.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> “The thin ice”, música de Roger Waters. Álbum *The wall* (Pink Floyd, 1978).



No texto do poeta, o amor e a palavra vindos do Outro materno soam frágeis e impotentes. Resignação, superficialidade e evitação parecem ser as saídas propostas como solução para as adversidades de uma vida tecida sobre um gelo fino. Não por coincidência, anos mais tarde, Bauman (2004, p. 13) recorreria à mesma metáfora para falar do tema: “quando se esquia sobre o gelo fino, a salvação está na velocidade. Quando se é traído pela qualidade, tende-se a buscar a desforra na quantidade”.

Aqui e ali, velocidade e quantidade aparecem como respostas à fragilidade do laço social. Como metáfora da condição de muitos na atualidade, vê-se aí uma pessoa sufocada pelo medo e pela fragilidade, que, como tentativa de fazer frente às flutuações do desejo e à falta de referências simbólicas, agarra-se à tática de fugir de si mesmo.

Durante determinado tempo, trabalhamos em um Centro de Atenção Psicossocial – CAPS no interior do Estado do Ceará. O período coincidiu com os primeiros anos de funcionamento de uma indústria de calçados multinacional que se instalara e passara a empregar número significativo de pessoas da região. Testemunhava-se ali o encontro entre uma cultura agrária, profundamente marcada pelas estruturas socioculturais nordestinas, e a nova lógica capitalista de produção, globalizada e terceirizada. Um encontro abrupto entre as temporalidades sertanejas que atravessaram o século XX, vindas do século XIX, e o novo ritmo acelerado e minuciosamente controlado da produtividade capitalista do século XXI.

Em poucos anos, a fábrica de calçados passou a empregar cinco mil pessoas, o equivalente, à época, a quase 10% da população economicamente ativa. Os problemas e conflitos advindos desse encontro também não tardaram a aparecer. Por exemplo, o índice de infecção urinária entre as mulheres aumentou enormemente, porque a administração da empresa controlava e determinava a hora em que cada uma poderia ir ao banheiro. Desse modo, a gestão conseguia afetar o ritmo fisiológico de suas trabalhadoras e submeter os corpos ao ritmo determinado pela fábrica. Como nem sempre a hora designada coincidia com as necessidades delas, as mulheres passaram a adiar ou antecipar a ida ao banheiro. A situação impactou seriamente na demanda dos serviços municipais de saúde. Como lembra o filósofo germano-coreano Byung-Chul Han (2016, p. 110), na esteira da tradição foucaultiana: “a industrialização não só supõe a mecanização do mundo, mas também a disciplinação do homem. Não se limita a instalar máquinas, mas também dispositivos que tentam otimizar os comportamentos humanos [...] a nível temporal e econômico-laboral”.

No serviço de saúde mental, a demanda aumentou tanto, que foram designados turnos para atendimentos dos informalmente nomeados “pacientes da fábrica”. Em geral, eram pessoas com sofrimentos desencadeados pelas condições psicológicas a que eram

submetidas no ambiente laboral, notadamente crises de angústias, estados ansiosos e insônias persistentes. Destacaremos aqui uma situação que interessa particularmente ao debate que ora construímos.

Tratava-se de um homem de aproximadamente trinta anos de idade, aqui nomeado Gilberto, que trabalhava na fábrica há quatro. Lá, conhecera uma mulher com quem viria a se casar e ter um filho. No momento em que procurou atendimento no CAPS, seu filho tinha um pouco mais de um ano de idade. Queixava-se de insônia e irritação extrema, mas fora direcionado ao serviço da empresa, porque um fiscal de produção detectara muitas perdas de peças costuradas por ele.

Nas primeiras entrevistas, conta-nos um pouco de sua trajetória até o momento em que se encontrava. Vivera até os vinte e cinco anos na zona rural. Trabalhava no campo com o pai, prestando serviços a uma fazenda de produção de leite em parte do dia. Sobrevivia também de renda extraída de atividade rural, acrescida de algum auxílio financeiro do governo federal. Trabalhava do nascer do Sol até a “quentura” se tornar insuportável, em torno do meio-dia. Voltava para casa e, à tarde, quando a temperatura diminuía, dedicava-se ao cuidado da horta e dos pequenos animais de criação.

Viera morar na cidade para trabalhar na fábrica, a fim de melhorar as condições financeiras, casar, comprar uma casa, ter filhos. Nas esteiras industriais, Gilberto colava e costurava tênis que seriam exportados e vendidos na Europa e nos Estados Unidos. Não demorou muito a conhecer, nos pequenos intervalos da produção, a mulher com quem teria um filho. Também não demorou a casar-se com ela, a financiar a compra de uma moto<sup>18</sup> e a construir uma pequena casa pelo sistema de crédito bancário. Além disso, diz em tom de lamento culposo, caiu “na desgraça de querer ter as coisas que não podia”. Na verdade, referia-se a alguns objetos de “marca”, incluindo os calçados que ajudava a produzir, que chegavam a ele por um preço cinco ou seis vezes maior daquele que tinha na esteira.

Quando chegou ao CAPS, a fábrica atravessava um período de alta de produção, e o operário, assim como sua esposa, trabalhava, em média, doze horas por dia há pelo menos três meses. O casal encontrava dificuldades para cuidar do filho e concluir a última parte da construção da casa. O dinheiro do banco não foi suficiente e tiveram que fazer pequenos empréstimos no comércio local.

---

<sup>18</sup> Acrescente-se que a cidade não dispõe de transporte coletivo público. O tempo diminuto de intervalo para o almoço fez com que os operários procurassem meios de transporte mais rápidos que os permitissem sair e voltar a tempo ao trabalho. Ciente da demanda, um fabricante passou a financiar, com altas taxas de juros, a compra de motocicletas populares. O número desses veículos circulando nas ruas aumentou muito em pouco tempo, assim como o comprometimento do salário dos operários junto aos financiadores.

Nessas condições, acertaram de não trabalhar nos mesmos turnos, para que sempre um dos dois estivesse em casa, fosse para acompanhar a obra, fosse para estar com o filho. Desse modo, ele passou a trabalhar das 18h às 6h, e ela, das 7h às 17h, todos os dias. Ele, quando chegava pela manhã, ainda ia ajudar na obra, pois o “dinheiro” ficara “curto para terminar a obra”. Morando na mesma casa e vivendo em uma pequena cidade do interior, o casal se encontrava apenas durante algumas horas no dia; quando os dias de folga coincidiam, conseguiam se ver nos momentos em que estavam acordados.

Marcado por angústias e pelo esgotamento da força física, Gilberto repetia incessantemente que se “soubesse que era para ser assim, preferia nunca ter saído de perto do pai e das terrinhas dele. Lá eu não *tinha* as coisas, mas *era* mais gente do que aqui”. Indagado sobre a rotina, responde enfaticamente: “do jeito que está, se eu parar, o banco me engole”. Uma de suas maiores preocupações era perder a esposa e a família: “desse jeito, ganhei as coisas, mas foi mesmo que não ter, a gente não consegue nem conversar mais, não aproveita nada, estou vendo a hora ela [a esposa] não aguentar mais”. Gilberto é um híbrido de experiências temporais, e isso o afeta. Pareceu-nos que parte de seu sofrimento decorre dessa descontinuidade entre essas experiências.

Alguns elementos da história de Gilberto são semelhantes a muitos outros de outras histórias vividas não só em cidades do interior do Nordeste, mas também em grandes metrópoles há mais tempo industrializadas. Tais nos evocam a tese sustentada por Lacan em *A terceira*, segundo a qual o capitalismo não só não promove ligações entre os indivíduos, como os tenta reduzir a corpos fora do laço social. Sobre isso, Soler (2015, p. 22) comenta: “Pode ser que o sujeito da ciência se realize em sua solidão, mas ao proletário que nada tem com que fazer laço social, o que lhe falta?”.

Pensamos que o caso de Gilberto expressa bem uma resposta possível: falta-lhe o usufruto de seu próprio tempo. Ou bem ele o emprega na mais-valia da produção fabril e, em troca, pode adquirir bens dos quais não pode usufruir; ou ele passa a dispor da empregabilidade do próprio tempo e não tem como adquirir os bens que a ele se apresentaram como fundamentais às realizações pessoais. Dividido entre essas inelutáveis opções, Gilberto respondia com mais trabalho por meio de um engajamento que o apassivava ainda mais. Gilberto, diz ele, quando não tinha, era; agora que tem, indaga-se o que ele mesmo é.

A questão do *ter* deslocou-se para o *ser*, e as crises de angústias tornaram-se as últimas fronteiras da existência dele.<sup>19</sup>

Entendemos que esse fragmento da vida de Gilberto abre-se a inúmeras leituras. Uma delas nos permite esclarecer parcialmente o entendimento de uma característica da aceleração social que estamos adotando como fundamento de nossos questionamentos. O argumento vem do trabalho de Jonathan Crary já citado. Pensamos que a lógica de funcionamento 24/7 é um dos componentes da dita aceleração:

O 24/7 anuncia um tempo sem tempo [...] Implacavelmente redutor, celebra a alucinação da presença, de uma permanência inalterável, composta de operações incessantes e automáticas. [...] A despeito de sua falta de substância e de sua abstração – afinal é um slogan – o caráter inexorável do 24/7 repousa em sua temporalidade impossível. É sempre uma reprimenda e uma depreciação da fraqueza e da inadequação do tempo humano, com suas tessituras confusas e irregulares. Ele solapa a relevância e o valor de qualquer intervalo ou variação. (CRARY, 2016, p. 39).

A temporalidade impossível é a mesma que se impôs à vida de Gilberto, isto é, uma temporalidade em que o presente se espalha sobre os demais tempos e tenta se firmar como permanência constante, sem permitir elaborações do vivido nem expectativa sobre o porvir. É também aquela em que o sono e as pausas de finais de semana são corroídos pela injunção de produzir e sustentar, com o tempo, o mercado de produtos e um sistema de juros extorsivos.

O sono impõe um tempo de imobilidade aos corpos e um abandono do mundo de consumo. Por outro lado, abre no deslizar cotidiano um espaço de parada reparadora e regenerativa. Em uma perspectiva histórica, o sono soa como um “lembrete, tão ubíquo quanto despercebido, de uma pré-modernidade jamais completamente superada, um vestígio de um universo agrícola que começou a desaparecer há quatrocentos anos” (CRARY, 2016, p. 21).

Com Freud (1923), diríamos que o dormir depende da função protetiva do sonho e da possibilidade de o indivíduo desvencilhar-se dos investimentos do *Eu* e das ligações com os objetos externos para colocar-se à mercê dos processos oníricos. Ora, sem um tal momento, os efeitos são devastadores. Gilberto chega-nos como um sonâmbulo diurno, incapaz de tomar distância de si e pôr em questão as próprias escolhas. Voltar a dormir foi uma condição ao tratamento. Não para que ele voltasse à lógica maquinal, mas para que ele

---

<sup>19</sup> Fazemos aí uma alusão ao conceito de angústia em Lacan, notadamente no *Seminário X*, quando situa o lugar do “afeto que não engana” como aquele onde o sujeito é convocado a responder sobre o seu ser a partir do seu lugar na falta do Outro.

pudesse ter os mínimos requisitos para colocar em palavras seu sofrimento e engajar-se naquilo de que se queixava.

No que toca ao aspecto psicanalítico, o cerne da questão colocada pelo referido fragmento está no fato de que uma vida reduzida ao presente-do-presente desemboca facilmente em angústia. O que a história de Gilberto e sua dinâmica cotidiana revelaram foi, na verdade, a perda de referências simbólicas que poria em xeque seu ser e o levaria às crises de angústia e à adesão maquinal ao ritmo acelerado de trabalho e produção. Entendemos que é disso que Lacan (1956/1995, p. 231) fala ao afirmar que “a angústia é correlativa do momento em que o sujeito está suspenso entre um tempo em que ele não sabe mais onde está, em direção a um tempo em que ele será alguma coisa na qual jamais se poderá reencontrar”.

### 3.2 A aceleração social

O sociólogo e pesquisador alemão Hartmut Rosa (2016) questiona uma determinada condição contemporânea em que a celebração da liberdade dos indivíduos escamoteia uma sutil dominação pela via do tempo. Para ele, as sociedades modernas estão subjugadas a um rigoroso regime temporal que não é articulado em termos éticos. Assim,

Os sujeitos modernos podem ser descritos como minimamente constrangidos por regras e sanções éticas, sendo, portanto, “livres”, ainda quando fortemente regulados, dominados e reprimidos por um regime temporal em grande parte invisível, despolitizado, não discutido, sub-teorizado e não articulado. Esse regime temporal, de fato, pode ser analisado sob um conceito unificador: a lógica da aceleração social. (ROSA, 2016, p. 9-10, grifo do autor, tradução nossa).

Tais questões acerca da liberdade e do regime temporal nos aproximam também daquilo que a psicanálise propõe de sua ética. O tempo em psicanálise está muito além daquele dos imperativos dos relógios. A ética da psicanálise afasta a possibilidade de o sujeito se desimplicar de seu destino, e isso concerne também a uma questão temporal, posto que o *só-depois* deve engajar o ser falante na história que o constituiu. Nesse sentido, a psicanalista Neusa Santos Souza (1996, p. 177) escreve:

Em psicanálise, é no tempo posterior que o acaso, enquanto causa, é afirmado como necessidade. Só depois, ao ser afirmada, a escolha feita pelo real – escolha do acaso, escolha de ninguém – torna-se escolha do sujeito. E mais de um sábio nos aconselhou a tornarmo-nos sujeitos de nossas próprias infelicidades, a tornarmo-nos dignos do que nos sobrevém, a querer o que nos acontece. Isso não é outra coisa senão afirmar determinismo e responsabilidade, necessidade e liberdade.

Como se vê, a questão situa-se na contramão da evitação que a pressa e a velocidade alimentam no contexto contemporâneo da aceleração social. Em psicanálise, a liberdade passa pela assunção do passado mediante sua *historicização* sempre no tempo presente. É um dizer sim ao acontecido. A liberdade é assim tomada não como “evasão”, como na canção citada, mas como “assentimento e responsabilidade”: assentimento ao feito.

Debatendo as estruturas temporais da modernidade, Rosa (2016) questiona ainda o que seria realmente o objeto da aceleração, pois não seria possível promover uma aceleração do *tempo*: uma hora ou um dia seguem sendo uma hora e um dia independentemente da impressão de que tenham passado mais ou menos rapidamente. O que é, pois, que se diz acelerado na modernidade tardia, se não é o tempo? Rosa (2016) dirá, então, que se aceleram *alguns fenômenos sociais* que ele enfeixa em três categorias: aceleração tecnológica, aceleração das transformações sociais e aceleração do ritmo de vida.

A aceleração tecnológica engloba todos os recursos técnicos e tecnológicos utilizados para metas específicas de aumentar a velocidade de transporte, comunicação e produção. Nisso, incluem-se desde aplicativos de celulares móveis até ferramentas de gestão de empresas. Um dos principais efeitos da aceleração tecnológica é a mudança na correlação entre espaço e tempo:

a prioridade ‘natural’ (antropológica) do espaço sobre o tempo na percepção humana – que se encontra enraizada em nossos órgãos dos sentidos e os efeitos da gravidade, permitindo a distinção imediata entre ‘acima’ e ‘abaixo’, ‘frente’ e ‘atrás’, porém não do ‘antes’ e do ‘depois’ – parece ter-se invertido. Em época de globalização e de “ubiquidade” da rede, cada vez mais se concebe o tempo como capaz de comprimir e aniquilar o espaço. (ROSA, 2016, p. 23, grifos do autor, tradução nossa).

Desse modo, assim como também apontam outros autores, o espaço perderia prioridade como recurso de orientação na modernidade tardia e se contrairia diante da aproximação temporal entre os lugares. Desde a era pré-industrial até a atualidade, o tempo levado para se deslocar de um continente a outro, por exemplo, reduziu-se drasticamente.

Os efeitos disso para o laço social vão além, entretanto. Pela primeira vez na história da humanidade a separação entre tempo humano e tempo tecnológico foi abolida. Este foi sincronizado àquele mediante o “tempo real” (VIRILIO, 2009). Desse modo, a instantaneidade da comunicação e do compartilhamento de dados, e mesmo da presença virtual em mais de um lugar, simultaneamente, tornaram-se parte do cotidiano. Mais do que

isso, tal sincronização abriu caminho para a ultrapassagem do tempo humano pelo tempo tecnológico.

Assim, até mesmo o processo democrático como forma de instituição do poder e de regime de governo tem sido afetado negativamente<sup>20</sup> pela aceleração. O processo de tomada de decisão na democracia leva muito mais tempo do que, por exemplo, em estados totalitários. O tempo do debate de ideias, da escuta das diferenças e do contraditório está em descompasso com a instantaneidade instituída pelas tecnologias de informática e pelo capitalismo financeiro. O tempo da política não é concordante com o tempo do fluxo do capital e dos interesses do sistema financeiro. Na perspectiva do filósofo alemão Rudiger Safranski (2013, p. 30):

É cada vez mais difícil manter um quadro estável para a atividade econômica e os processos sociais, apesar da enxurrada de leis que tentam acompanhar o desenvolvimento. Decisões na economia ocorrem rapidamente e, na política, lentamente, sobretudo se têm que ser democraticamente legitimadas. A política cai sob a pressão do tempo; e se passa por cima dos parlamentos, é preciso coragem para ter tempo em decisões de grande alcance.

Para Virilio (2009), esse descompasso faz com que o Estado passe a ser empecilho às demandas do mercado. Quanto à economia, o tempo das transações financeiras suplanta aquele do comércio e da indústria, por exemplo. Toda política e a geopolítica, diz ele, tornaram-se cronopolíticas. O transcurso espaço-temporal é cronopolítico:

hoje em dia, com a instantaneidade, a ubiquidade e a imediatez, chegamos ao limite de nosso próprio poder, com a ameaça de esse poder ser delegado a secretárias eletrônicas, computadores e máquinas eficazes na aceleração que escapa completamente ao homem. Há uma delegação de poder. Recordo que se tempo é dinheiro, velocidade é poder; delegação de poder à máquina. (VIRILIO, 2009).

---

<sup>20</sup> Obviamente, as ferramentas tecnológicas que promovem a aceleração e a instantaneidade podem também ser usadas positivamente para aumentar e qualificar melhor a participação das pessoas no processo de decisão coletivo. No entanto, esse aspecto positivo não tem sobressaído aos negativos. Basta que vejamos as fortes suspeitas de interferência e manipulação da opinião pública nas últimas eleições presidenciais dos Estados Unidos (2016), levando em conta, inclusive, a tendência de pensamento do eleitorado durante os debates transmitidos pela televisão e pela internet. No mesmo sentido, vejam-se as análises dos protestos de junho de 2013 no Brasil, quando as mobilizações coletivas tinham seus objetivos alterados ao mesmo tempo em que se organizavam pelas redes sociais. Tal manipulação ataca frontalmente um dos princípios da democracia, a saber, a liberdade e a legitimidade dos processos de escolha e de manifestação.

Em um contexto mais diretamente clínico, indicamos a discussão acerca das ditas terapias *on-line*, que, no Brasil, têm como um dos expoentes o sítio eletrônico Falafreud. Uma visita à página revelará facilmente aquilo que pauta os serviços oferecidos: confidencialidade, simplicidade (a página informa que é “simples” como o *Whatsapp*) e, por óbvio, a ubiquidade e a instantaneidade, pois o serviço será disponibilizado “quando o cliente quiser” e de onde ele estiver.<sup>21</sup>

No campo político, Rosa (2016, p. 96) entende que o resultado da dessintonia entre aceleração e democracia impacta diretamente nos fatores que influenciam as tomadas de decisões:

Já não é (se é que já foi alguma vez) a força do melhor argumento o que decide políticas futuras, mas o poder do ressentimento, dos instintos, das metáforas e do poder de sugestão das imagens. As imagens, sem dúvida, são mais rápidas que as palavras, deixam de lado os argumentos, exercem efeitos instantâneos, ainda que em grande medida não conscientes.

Um exemplo disso foi a apresentação, em rede de televisão, do procurador da República Deltan Dallagnol, em setembro de 2016, daquilo que deveriam ser as provas e os indícios que justificariam a abertura de processo penal contra o ex-presidente da República Luís Inácio Lula da Silva. Em vez de usar a boa argumentação e demonstração jurídicas, o procurador deteve-se em um esquema gráfico, feito com recursos de um programa de informática, a fim de vestir com imagens o vazio das provas. Com isso, parecia antes querer fascinar a população leiga do que comprovar perante o Poder Judiciário a culpabilidade do acusado. Trata-se de um exemplo de como a imagem pode ser usada para vencer a palavra.

Retomemos a questão dos efeitos da aceleração. A palavra se tornará mesmo mais lenta do que a velocidade demandada pela cultura contemporânea? Considerando o que trouxemos anteriormente, se a espera é uma condição para a invenção do tempo, e a espera, por sua vez, precisa da palavra para se tornar criativa e suportável, estaria se produzindo uma cultura que já não saberá esperar? Não há como responder essa questão do ponto da história em que estamos, mas nem por isso ela perde sua pertinência. Aos psicanalistas, cabe-nos indagar que efeitos a suposta prevalência das imagens e da instantaneidade sobre o tempo da palavra traria ao trabalho de análise.

---

<sup>21</sup> Para conhecer a plataforma, acessar o endereço eletrônico <<https://www.falafreud.com>>.



Safranski (2013) chama atenção para a questão quando discute as tecnologias que facilitaram e popularizaram as transmissões ao vivo de acontecimentos. Antes os eventos eram reproduzidos por meios de comunicação que centralizavam o conteúdo e o distribuíam em noticiários editados e mediados pela interpretação de um jornalista ou comentarista. Atualmente, com as tecnologias de telefones e computadores portáteis, as transmissões são acessíveis desde o cotidiano das pessoas, sem atraso e sem interposição de elaborações previamente realizadas. Segundo a concepção do autor, antes dessas novas tecnologias,

Eventos distantes assumiam ares de afastamento e, como resultado da lentidão dos meios de transmissão, eles se apresentavam sob os traços do lendário, do simbólico e do espiritual. Acrescentava-se o meio que ligava pontos distantes entre si, que era sobretudo linguagem e não imagem. A representação linguística mantém uma distância, a imagem, por outro lado, gera uma proximidade enganosa (SAFRANSKI, 2013, p. 33).

Quanto às demais categorias acelerativas, a segunda diz respeito às transformações sociais, nas quais Rosa (2016) inclui o ritmo das transformações das estruturas políticas, religiosas e dos costumes. Se a primeira categoria diz respeito às transformações ocorridas “dentro” da sociedade, a segunda refere-se à transformação da própria sociedade.

O autor dá como exemplo as mudanças na estrutura familiar e das relações de trabalho. Essas transformações, que no primeiro tempo da modernidade levavam mais de uma geração para se processarem, passaram a ocorrer em um ritmo geracional na modernidade clássica e, por fim, no âmbito de uma mesma geração na modernidade tardia.

Em outras palavras, passa-se de estruturas sociais e modos de estar no mundo preservados e transmitidos de uma geração para outra, na sociedade agrária, para uma estrutura organizada em torno do casal parental, que durava até o desaparecimento dele, na modernidade clássica, e, finalmente, para ciclos vitais de uma família que duram menos que a vida de um indivíduo, como demonstram os divórcios e as famílias recompostas na atualidade.

A terceira categoria é a aceleração do ritmo da vida e diz respeito à propalada escassez de tempo. Nesse contexto, o tempo seria tomado como uma matéria-prima não renovável. Rosa (2016, p. 31) a define como

Um incremento do número de ações e experiências por unidade de tempo; ou seja, é a consequência do desejo ou necessidade sentida de fazer mais coisas em menos

tempo. Como tal, constitui o foco central de grande parte da discussão acerca da aceleração cultural e a necessidade postulada de se alcançar uma desaceleração.

A aceleração do ritmo de vida impacta mais diretamente na forma como os indivíduos se arranjam com as temporalidades do viver, seja aquela que lhe chega como demanda do Outro, seja a que diz respeito às questões de sua dimensão desejante. Adviria disso a sensação de falta de tempo, de que o tempo passa mais rápido ou de que não há tempo para se elaborar o que é vivido.

A despeito do aumento de ações e vivências<sup>22</sup> por unidade de tempo, o indivíduo moderno manifesta a impressão de que o tempo está sempre acabando ou está em falta. Essa condição gerou aquilo que Rosa (2016) chama de *fome de tempo (time-famine)*, que seria um dos aspectos mais fortes da aceleração social a pressionar e a afligir as sociedades modernas. Nestas, “os atores sociais sentem cada vez mais que estão ficando sem tempo, que lhes falta tempo. Dá a impressão de que se concebe o tempo como uma matéria-prima que se consome como o petróleo e que, portanto, se torna cada vez mais escassa e mais cara” (ROSA, 2016, p. 30).

A terceira dimensão acelerativa ganha destaque porque será aquela que se reverterá em queixas e repercussões na vida dos analisantes que chegam aos consultórios. Supomos que a fala de alguns analisantes ecoa a *fome de tempo*, quando relatam sofrimentos diante da urgência de se proteger do desemprego, de conciliar o tempo para engravidar com o tempo da ascensão profissional, ou de supostas necessidades de intermináveis superações de recordes pessoais em corridas e maratonas competitivas. Todos estão, em maior ou menor grau, implicados em uma economia temporal cuja moeda torna-se cada vez mais escassa. Mais adiante, discutiremos a *time famine* à luz de alguns outros conceitos psicanalíticos. Desconfiamos de que tal “fome” decorra, de fato, da falta de tempo.

Tais considerações da sociologia confirmam a pertinência e a atualidade das ideias de Freud. A fome, por exemplo, que ele coloca no campo da *ananké* (FREUD, 1930/1975), é uma figura do desamparo e da castração. A psicanálise, no entanto, aponta uma direção oposta àquela que o discurso do capitalista indica como posição ante esse dado inescapável. Enquanto propõe aquela uma afirmação da falta e um saber fazer com ela mediante via singular e desejante, este propõe a sedução do consumo e da busca por mais

---

<sup>22</sup> Distinguiremos os termos “vivência” e “experiência” com fundamento no que exporemos a seguir.

como forma de elidir a falta que tanto a fome como o tempo presentificam na condição humana.<sup>23</sup>

Uma vez situadas as questões da aceleração e do regime temporal hegemônicos na atualidade, passamos a um entendimento do que seja aceleração social. Um ponto fundamental está indicado nas ideias de Rosa (2016): trata-se da contração do presente. Acelerar implica contrair o presente. Por presente, estamos entendendo o “lapso de tempo em que coincidem os espaços de experiência e os horizontes de expectativas” (ROSA, 2016, p. 26). Por contração, entendemos um adensamento de vivências em um intervalo de tempo de tal modo que não se permite aproveitar experiências do passado para orientar o futuro e nem as elaborar a fim de lhes dar uma trama capaz de conferir consistência e estabilidade.

Outrossim, faz-se mais em menos tempo, reduzem-se as pausas e os intervalos, aumenta-se a sensação de falta de tempo. Nesse contexto, tomamos de empréstimo a definição de Rosa (2016, p. 26): “a aceleração é definida por um incremento das taxas de perda de confiança nas experiências e nas expectativas, e pela contração dos lapsos de tempo definíveis como presente”.

O autor elenca algumas situações do dia a dia para atestar empiricamente o que diz. A rapidez com que nossos conhecimentos de aplicação cotidiana se deterioram, o intervalo de tempo em que podemos considerar alguma estabilidade nos endereços residenciais, a popularidade de estrelas de mídia e até de alguns políticos, tudo está sob a volatilidade da aceleração. O trabalho de Rosa (2016) acrescenta, ainda, alguns dados acerca da aceleração.

Segundo ele, é possível explorar de que modo a aceleração reverbera na vida das pessoas a partir de alguns dados extraídos da aceleração tecnológica, como, por exemplo, o incremento da produção e reprodução por unidade de tempo. Como referência, toma-se o número de quilômetros percorridos em uma hora, a quantidade de *bytes* transferidos por minuto ou o número de automóveis fabricados em um dia (ROSA, 2016). Desse modo, chega-se à seguinte representação gráfica:

Gráfico 1 – Aceleração tecnológica

---

<sup>23</sup> Nesse sentido da atualidade e da confirmação da grande pertinência do gênio de Freud, indicamos aqui também a ideia acerca dos sonhos como uma experiência de alta densidade temporal.



Fonte: Rosa (2016).

No eixo das abscissas, encontra-se o tempo histórico. No eixo das ordenadas, lê-se a quantidade de *bytes* de dados transferidos por minuto. As variações da velocidade em quilômetros por hora entre 1860 e 1960 ou a velocidade operacional dos computadores entre 1960 e o ano 2000 aumentaram exponencialmente (ROSA, 2016). No primeiro período citado, a velocidade para percorrer distâncias no transporte de pessoas e mercadorias aumentou 60 vezes; no segundo, o incremento foi tal que a unidade de medida teve de ser alterada em proporção de milhares (de *bytes* para *gigabytes*, por exemplo). Inversamente ao que se deu com a quantidade de dados, o tempo empregado para a execução de determinadas ações, como percorrer alguns quilômetros, responder a mensagens ou reproduzir um livro, caiu vertiginosamente.

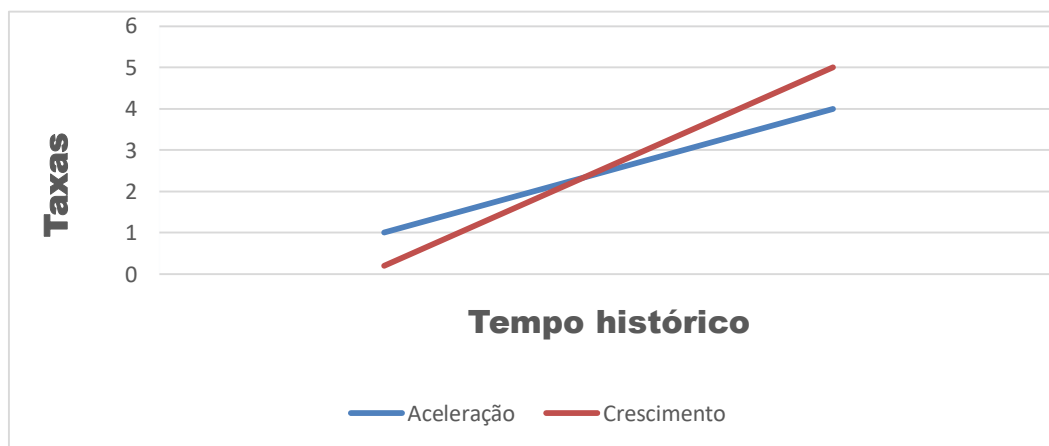
Rosa (2016) faz uma ponderação que certamente se impõe a qualquer leitor mais atento às entrelinhas do que foi dito. Se a humanidade conseguiu diminuir o tempo empregado para executar tarefas, era de se esperar que o tempo tivesse se tornado abundante, e não escasso, como temos indicado aqui, que a “fome de tempo” não existisse. Acontece, porém, que houve um incremento também na demanda da quantidade de tarefas a serem executadas.

Se, em outra época, recebia-se e respondia-se a algumas cartas ou documentos afins diariamente, hoje, acumulam-se dezenas de mensagens eletrônicas aguardando respostas imediatas. O tempo liberado pelas tecnologias foi compulsoriamente reempregado para se realizar um número ainda maior de atividades. Algo análogo se dá também em relação às distâncias. Anteriormente, uma pessoa se movia dentro de um pequeno raio de quilômetros durante toda a vida, mas após o incremento das tecnologias de transporte, chega-se a percorrer dezenas de quilômetros – às vezes, centenas – para o trabalho diário (ROSA, 2016).

Mesmo reconhecendo que os dados para estudos mais detalhados sobre o uso do tempo são limitados, o autor indica que alguns deles evidenciam, por exemplo, uma tendência na atualidade a se comer mais rápido, isto é, a dedicar menos tempo às refeições e a dormir menos em comparação aos nossos antepassados. A esse respeito, Crary (2016) informa que, atualmente, o tempo médio de sono de um adulto estadunidense é de seis horas e meia por dia. Na geração anterior, a média era de oito horas, contra dez horas no início do século XX. Note-se que demorou aproximadamente noventa anos para essa média ser reduzida em uma hora e meia, e apenas uma geração, em torno de trinta anos, para uma nova redução de uma hora e meia. Já não se pode dizer que passamos um terço de nossas vidas dormindo, pelo menos no sentido literal do verbo dormir.

É, no entanto, ao cruzar as taxas de crescimento quantitativo com as da aceleração que o autor alcança um dos pontos mais importantes de sua argumentação. Para ele, a “fome de tempo” e o tempo liberado são efeitos da relação entre essas duas taxas. Vejamos o Gráfico 2.

Gráfico 2 – Relação entre aceleração e taxas de crescimento quantitativo



Fonte: Rosa (2016).

No Gráfico 2, a linha azul (menos íngreme) representa a aceleração, e a linha laranja, o crescimento. Enquanto as taxas de crescimento estão abaixo do ritmo acelerativo da vida, há tempo liberado e uma tendência à desaceleração. Se ambas as taxas se mantêm em patamares similares – indicado no ponto de intersecção –, o ritmo de vida permanece o mesmo. Porém, conclui Rosa (2016, p. 39), desde o início da Revolução Industrial, as taxas

de aceleração são sistematicamente ultrapassadas pelas de crescimento, ou seja, emprega-se cada vez mais tempo para se manter os níveis de produção e riqueza:

por esta razão, o tempo está ficando cada vez mais escasso em face da aceleração tecnológica. Por isso, podemos definir a sociedade moderna como uma ‘sociedade de aceleração’, no sentido de que se caracteriza por um aumento do ritmo de vida (ou escassez de tempo) apesar de taxas de aceleração tecnológica tão impressionantes.

Desse modo, o indivíduo é convocado a produzir e consumir cada vez mais rápido e em maior quantidade para manter em funcionamento um sistema de troca e de fluxo de valores que não admite pausas ou suspensões. Paga-se com o corpo e com o tempo pelo saldo negativo entre crescimento e aceleração, qual o equilibrista que, no circo, tem de correr cada vez mais rápido, na medida em que aumenta o número de pratos a manter em movimento.

### **3.3 Os elementos propulsores da aceleração**

A aceleração social não se efetivaria sem um conjunto de forças culturais e ideológicas que operam interdependentemente. Embora não surjam com essa meta, elas acabam por se entrelaçar e sustentar, por fim, o processo de aceleração social. Como defende Rosa (2016), a tecnologia em si não é causa do aumento de velocidade no ritmo da vida cotidiana. Em geral, os recursos tecnológicos tornam-se apenas instrumentos facilitadores do incremento da velocidade, com os quais se tenta fazer frente à dita escassez de tempo sem, no entanto, resolver a questão. Em vez disso, parecem tão somente evidenciar a ineficácia desse recurso.

Para que a aceleração social se pusesse em marcha progressiva, foram necessários três fatores designados pelo autor como motores da aceleração, a saber: a competição, como motor social; a promessa de eternidade, como motor cultural; e o circuito da aceleração, denominando o terceiro motor.

O princípio da competição na sociedade moderna é gestado no sistema econômico capitalista, mas extrapola seu âmbito. Tanto a aceleração social como a aceleração tecnológica seriam consequências lógicas de um sistema competitivo de mercado tal como se estabeleceu o sistema capitalista. A competitividade foi o meio que se instituiu e prevaleceu como via legítima de acesso a bens e riquezas, bem como ao *status* e ao reconhecimento social (ROSA, 2016).

Em outras tradições, havia meios diferentes de se ter acesso a esses bens materiais e simbólicos. Na tradição que precedeu a cultura moderna, por exemplo, os privilégios, os direitos e os bens a que se tinha acesso decorriam diretamente do estrato social em que se nascia. Com o estabelecimento político-cultural da modernidade, tal modo deu lugar à “lógica da concorrência” como via privilegiada de acesso a esses bens, que se espalhou por todas as áreas:

No campo da economia e dos esportes isso não requer mais explicações, mas isso é válido também na política (o privilégio e a posição de poder são concedidos à pessoa ou partido que vence uma competição eleitoral), na ciência (os cargos de professor ou pesquisador, os recursos para um projeto de pesquisa são ganhos mediante uma luta competitiva), nas artes (onde você tem que vencer a oposição vendendo mais ingressos, livros ou discos, isto é, no mercado livre, ou impressionando um júri) e até a religião (onde seitas e igrejas competem por paroquianos) (ROSA, 2016, p. 43).

A questão que fazemos sobressair de toda essa trama competitiva é o fato de que, por mais que se compita e se vença, nenhuma conquista parece estar assegurada ou livre da ameaça de perda na atualidade, seja o posto de trabalho, sejam os direitos e as garantias individuais e coletivas.

Desse modo, a suposta liberdade e o usufruto do destino individual que presidem a ética moderna podem conduzir o indivíduo à fortuna ou à miséria extrema, a depender, por exemplo, de suas habilidades competitivas ou daquelas do grupo familiar a que pertença. Isso faz com que se permaneça em constante competição mesmo após anos de trabalho.

Como a referência determinante e seletiva da competição é o lucro, o tempo e a lógica da aceleração tornam-se parte do modo central de distribuição de recursos. Assim, acelerar e “poupar” tempo tornam-se vantagens competitivas, que requerem cada vez mais energia (ROSA, 2016). Como a tendência é de que todos os atores sociais ajam da mesma forma, gera-se um empuxo ao aumento do ritmo de vida.

Assim, a lógica social da competição faz com que se demande cada vez mais energia e tempo. Como consequência, gera-se uma corrida cada vez mais rápida para, simplesmente, garantir a posição em que já se está. Tal sistemática seria, segundo o autor, uma das principais forças impulsionadoras da aceleração social.

Essa ideia é sustentada igualmente por Safranski (2013). Para ele também, a lógica da produtividade e da concorrência impulsionam a aceleração social. Por meio destas, o capitalismo consumiria o futuro através do sistema de crédito e empréstimos, sem estar

lastreado por uma riqueza produzida no passado. Os endividamentos estatal e pessoais fazem com que as dívidas se perpetuem e repercutam em várias gerações (SAFRANSKI, 2013). Desse modo, o ritmo acelerado acompanha a transmissão das dívidas de uma geração para outra.

O segundo motor da aceleração social é a promessa de eternidade. Com esse argumento, Rosa (2016) dissolve uma questão que a nós parecia fundamental ser resolvida. Pensar a aceleração social a partir apenas de um sistema de forças e dispositivos sociais deixaria de lado a responsabilidade e a atividade dos indivíduos, seja na construção, seja na manutenção dessa lógica social. Aqui reside uma zona de fronteira entre uma determinada perspectiva sociológica e a psicanalítica.

Para o sociólogo, os atores sociais modernos não são, de fato, vítimas indefesas e passivas de um sistema acelerativo que não podem controlar. Para ele, a aceleração é também impulsionada por uma dimensão subjetiva, qual seja, a promessa de vida eterna. O argumento é simples e preciso: o caráter secular das sociedades modernas gera uma ênfase na vida antes da morte. Independentemente de se cultivarem crenças religiosas ou não, os anseios e projetos de vida estariam voltados para os oferecimentos e riquezas deste mundo. Não precisamos ir longe para atestar isso. Grifes de moda evangélicas e cantores católicos que ganham milhares de reais com espetáculos, qual astros da cultura *pop*, servem de exemplo do caráter não excludente entre crença religiosa e a lógica do consumo.

Em síntese, trata-se de uma ética cujo êxito seria aferido pelo somatório de vivências que o indivíduo consegue acumular nesta vida:

essa ideia já não pressupõe “uma vida mais elevada” após a morte, consiste, antes, na realização de tantas opções quanto possível entre as muitas possibilidades que o mundo tem a oferecer. Saborear a vida em todas as suas “alturas e profundidades” torna-se uma das aspirações do ser humano moderno. (ROSA, 2016, p. 47-48, grifos do autor).

A aventura acelerativa não tarda, porém, a se deparar com sua desventura: os oferecimentos do mundo são sempre maiores do que aquilo que uma vida pode abarcar. Ainda que se vivesse inúmeras delas, a falta, marca do ser falante, não seria resolvida. Se há eficácia na ideologia econômica capitalista, ela passa necessariamente pela legitimação cultural da ilusão de que os objetos da realidade podem equacionar a questão do desejo e de seu correlato, o objeto perdido. Parece-nos que nessa legitimação está concernida a ideia de um tempo que falta.



Alinhado ao que estamos defendendo, Safranski (2013) também se questiona sobre em que se apoia a ilusão de que o tempo falta e, em nosso entender, o sentimento conexo a ela, a fome de tempo. Para o filósofo, o tempo só pode parecer escasso se for tomado em relação a determinadas metas, já que qualquer atividade requer uma duração determinada. A falta de tempo não seria, portanto, uma propriedade do tempo, mas uma consequência de como ele é empregado individual e socialmente.

A escassez de tempo favoreceria sua coisificação e respectiva transformação em mercadoria, que, assim, deve ser vendido o mais caro possível. Sobre o tema, Safranski (2013, p. 20) é taxativo: “a escassez ontológica do tempo consiste, simplesmente, no fato de que o tempo de vida tem que ser escasso para o homem porque ele sabe que está limitado pela morte. Em geral, sempre tem mais planos, desejos e projetos do que tempo para realizá-los”.

Apresentamos, ainda, uma ponderação à noção de *time famine* trazida por Rosa (2016), que é uma contribuição importante de suas teses para a discussão acerca das temporalidades da cultura contemporânea. A partir de uma perspectiva psicanalítica, porém, não podemos cair naquilo que o psicanalista francês Bernard Nominé (2017) chama de “armadilhas do discurso” e que nos fazem crer que o tempo falta. A rigor, diz ele,

Não é o tempo que falta [...] embora o discurso capitalista o venda como se faltasse. Essa ideia de que vão vender a você [por exemplo] um enterro em Marte são arapucas que mostram que o tempo como real não pode ser exatamente aquilo que falta. Não há chance de reencontrar esse real do tempo. É assim que se substitui a esse objeto real por um objeto que falta. Tudo vai ótimo, no melhor mundo possível: o objeto que falta vem no lugar do objeto que é impossível de capturar [...] É o fundamento de toda a publicidade e de todo o comércio.

O tempo que melhor se presta a esses artifícios é cronos, porque mais suscetível à imaginarização. A ideia de medir o tempo, quantificá-lo e torná-lo palpável por meio de calendários e relógios ilustra isso. Esse recurso abre caminho também para a ideia sedutora, porém equivocada, da reversibilidade do tempo e para a ideia neurótica de que se pode gastar ou poupar tempo.

Como vimos, o tempo é símbolo e guarda em si uma dimensão inapreensível que não cessa de nos escapar (AGOSTINHO, 2008; NOMINÉ, 2017). Desse modo, podemos afirmar que a impressão de que o tempo falta e mesmo a ideia de *time famine* têm como uma de suas condições de possibilidade a redução das várias dimensões temporais a uma única, a saber, a cronológica. É a inflação dessa dimensão que faz as vezes de motor da aceleração social, conforme pensado por Rosa (2016).

É esse mesmo tempo, cronos, que se presta à política de aceleração. Em nosso entender, as outras noções de tempo, como kairós e aion, não têm espaço na cultura moderna, entre outros motivos, porque são noções que não se prestam ao controle social nem ao comércio. São muito mais condizentes com o tempo singular do sujeito do que com uma temporalidade coletivizável. Nos capítulos seguintes, discutiremos outras perspectivas de arranjos entre o tempo e o sujeito, incluindo também o laço social.

Aquilo que colocamos na alçada de aion e kairós, como temporalidades afins ao singular de cada vida, distinguindo-as do aspecto coletivo de cronos, Rosa (2016) designa, respectivamente, como “tempo de nossa vida” ou “tempo de uma vida” (*Lebenszeit*) e “tempo do mundo” (*Weltzeit*). Para ele, uma tendência contemporânea é buscar aumentar a velocidade do ritmo cotidiano para tentar viver uma infinidade de vidas. Desse modo, a aceleração serviria

Como estratégia para apagar a diferença entre o tempo do mundo e o tempo de nossa vida. A promessa eudemonista da aceleração moderna apoia-se, portanto, na ideia (não explicitada) de que a aceleração do ritmo de vida é nossa resposta (isto é, a resposta da modernidade) aos problemas da finitude e da morte (ROSA, 2016, p. 49).

A relação entre aceleração e as questões que a morte impõe aos seres falantes é também apontada por Safranski (2013). Para o filósofo alemão, a escassez de tempo encobre uma questão maior, a saber, a finitude da vida. A esta, responde-se com a tensão instituída entre a pressa e os prazos: “a limitação dos prazos na sociedade cotidiana evoca a limitação última da morte. Então, para evitar pensar nisso, nos deixamos ser assediados por prazos sociais, o que nos proporciona uma distração oportuna” (SAFRANSKI, 2013, p. 21).

O terceiro motor do sistema acelerativo é denominado de ciclo da aceleração. Distingue-se das demais forças por ser inerente ao próprio sistema acelerativo moderno e se retroalimentar:

Na modernidade tardia, a aceleração tem se transformado em um sistema que impulsiona a si mesmo, que já não necessita de forças propulsoras externas [...] a aceleração tecnológica, a aceleração da mudança social e a aceleração do ritmo de vida têm se transformado em um sistema de retroalimentação entrelaçado, que se impulsiona a si mesmo de maneira constante (ROSA, 2016, p. 50).

O que se ressalta desse aspecto é que entre crescimento e aceleração não há, obrigatoriamente, uma relação diretamente proporcional. O incremento de um não implica,

necessariamente, no aumento do outro. Poderia esperar-se, por exemplo, que o incremento dos processos de transporte e comunicação gerasse um encurtamento de sua duração e uma mais tempo liberado. No entanto, o que se constata no que ora se discute é uma relação direta: quanto mais se incrementam os processos de comunicação e transporte, mais se acelera o ritmo de vida<sup>24</sup> e recrudescer a *time famine*.

De acordo com o que viemos expondo, isso se deve particularmente à própria lógica da competição, que se constituiu como um dos pilares do modelo econômico capitalista e se espalhou para além do âmbito estritamente econômico. Segundo Rosa (2016), a explicação pode ser encontrada em um fenômeno que ele denomina de “ladeira escorregadia”, característico das sociedades competitivas capitalistas:

o capitalista não pode parar para descansar, parar a corrida e consolidar sua posição, já que necessariamente sobe ou desce. Não há ponto de equilíbrio, porque ficar parado equivale a ficar para trás, como indicaram tanto Marx como Weber (ROSA, 2016, p. 52).

Temos, assim, um panorama da paisagem temporal em que se engendra a vida cotidiana na contemporaneidade ocidental. Não há campo social que não seja afetado pela aceleração, ainda que este seja um campo de contestação. Embora a existência da aceleração social como instituição cultural moderna seja discutida e aceita por diversos autores, há críticas quanto a seus pressupostos. Vejamos uma delas, que nos interessa discutir mais detidamente.

### **3.4 Uma crítica à noção de aceleração social**

O filósofo germano-coreano Byung-Chul Han participa do debate sobre aceleração notadamente com seu livro *O aroma do tempo: um ensaio filosófico sobre a arte da demora*. O autor não discorda da existência da aceleração como fenômeno social moderno; entretanto, ele a situará em uma outra trama causal, diferente daquela pensada por Rosa (2016), e defenderá que ela ficou, historicamente, para trás.

De nossa parte, embora discordemos disso e da crítica feita a Rosa, conforme exporemos a seguir, entendemos que os questionamentos que o autor aporta ao debate do

---

<sup>24</sup> Sabemos que há também campos de desaceleração no âmbito do incremento da aceleração social, como, por exemplo, a estagnação cultural, os congestionamentos de trânsito ou, no campo individual, as depressões. No entanto, desenvolver esses pontos aqui não seria pertinente.

regime temporal na atualidade são importantes para discernir melhor o problema, seja pela concordância em alguns pontos, seja pela diferença de perspectiva em ele que se situa.

Para Han (2016), a aceleração é um dos sintomas da dispersão temporal que, por sua vez, foi gerada pela perda da tensão narrativa que a cultura moderna impôs à tradição ocidentalizada.<sup>25</sup>

A presente crise remete para a dissincronia, que conduz a diversas alterações temporais e à parestesia. Falta ao tempo um ritmo ordenador. Daí, que perca o compasso. A dissincronia faz com que, por assim dizer, o tempo tropece. (HAN, 2016, p. 9).

As raízes da perda da tensão narrativa encontram-se no processo de secularização do mundo e do tempo que se intensificou com o Iluminismo. A temporalidade do mundo medieval girava em torno de uma ordem eterna e divina, e a existência de deuses produzia um eixo em torno do qual o tempo e as coisas se ordenavam. Mesmo aquilo que se afastava tendia a retornar para o eixo ordenador divino, como que tragado por um olho que tudo vê ou por um texto que a tudo significa.

Os deuses tinham a função de eternos portadores de sentidos. Faziam com que o mundo tivesse significação. Eles “narram a relação entre as coisas e os acontecimentos. A relação que se narra gera sentido. A narrativa cria *mundo* do nada. O que está cheio de deuses está cheio de sentido, cheio de narrativa. O mundo pode ler-se como uma imagem” (HAN, 2016, p. 25, grifo do autor).

Esse é um dos pontos que nos produz algum afastamento do pensamento de Han. Que a linguagem possa criar o mundo do “nada”, estamos de acordo. Porém, em psicanálise, uma imagem até pode ser lida, mas não se pode admiti-la como uma sede onde o “mundo” se dá a ler. Se uma imagem pode ser lida, deve ser também por aquilo que ela não deixa se revelar, por aquilo que é antes mancha do que clarividência.

Esse tema é amplamente discutido desde os primeiros trabalhos de Freud<sup>26</sup> e retomado, em diversas perspectivas, por outros autores, como, por exemplo, Jacques Lacan (1964/1998). Apontamos aqui o episódio do esquecimento, por Freud (1898/1987), do nome

<sup>25</sup> Por tradição ocidentalizada, queremos nos referir à cultura moderna que, originária das revoluções políticas europeias, desde o dito movimento renascentista, espalhou-se por todo o planeta, alcançando inclusive as nações orientais como Japão, China, Coreia do Sul e, mais recentemente, a Índia.

<sup>26</sup> Remetemos o leitor, por exemplo, ao relato de Freud que ficou conhecido como “Sonho da injeção de Irma”, constante da *Interpretação dos Sonhos*, bem como aos capítulos VII e VIII do *Seminário 11* de Lacan, intitulados, respectivamente, de “Anamorfose” e “A linha e a Luz”.

do pintor Luca Signorelli, cujo relato pode ser encontrado no texto *O mecanismo psíquico do esquecimento*.

Na situação, Freud tenta recordar o nome do pintor italiano e não consegue, embora o conheça bem. Primeiramente, ante seus esforços, ocorrem-lhe à memória imagens de vários afrescos do pintor os quais ele visitara em uma igreja, quando de sua visita à cidade de Orvieto. Freud (1898/1987, p. 260) ressalta então uma característica dessas imagens, a saber, sua nitidez:

eu era capaz de evocar os quadros com maior nitidez sensorial que me era comum. Vi diante de meus olhos, com uma nitidez especial, o autorretrato do artista – com o rosto sério e as mãos cruzadas – que ele pusera nos cantos de uns dos quadros [...] mas o nome do artista, geralmente tão familiar a mim, permanecia obstinadamente oculto.

Na medida em que Freud decifra o nome que fora esquecido, a vividez da imagem vai perdendo força: “esbarrei com um italiano culto que me libertou desse sofrimento ao dizer-me o nome: Signorelli. Imediatamente, minha lembrança ultranítida dos traços do mestre, tal como representados em seu retrato, esmaeceu-se” (FREUD, 1898/1987, p. 261).

Com isso, Freud quer ressaltar a relação entre o recalque e a imagem que vem no lugar do conteúdo esquecido. A nitidez “especial” de que essa imagem é dotada é um índice seguro de que ela, embora não seja o conteúdo de que não se consegue lembrar, tem uma relação próxima com ele. Assim, a clareza da imagem é a evidência de um escamoteamento. A imagem brilha porque esconde. De certo modo, a lembrança que se faz imagem vence o recalque, mas ao preço de fazer concessões ao mal-entendido.

Nesse sentido, estamos avisados de que as “verdades do mundo” não se dão a ver tão facilmente por suas imagens. A pressa do mundo contemporâneo se dá a ver pela profusão de imagens ultranítidas, com seus inumeráveis filtros, e ultrarrápidas, com os inumeráveis meios de produzi-las, mas elas não revelam imediatamente aquilo que está implicado, qual em um sintoma, na verdade que as engendram. Em psicanálise, imagens podem ser lidas, mas não sem indagá-las e sem desconfiar de suas camadas. O imaginário e até mesmo a percepção têm sua importância; entretanto, é preciso estarmos advertidos disso para manejá-los bem.

Posto isso, seguimos com a discussão de Han (2016) acerca dos alicerces da modernidade. Para ele, o desaparecimento desse sistema preenche de deuses e sentidos de lugar a um mundo e a um tempo históricos. Nestes, a vida já não se articula sobre um plano

estático e uma ordem imutável. Enquanto o tempo mítico funciona como um centro, a nosso ver, como um umbigo do sonho, a ideia de progresso e desenvolvimento dispõe os acontecimentos e as coisas sobre uma reta orientada para o futuro. O tempo histórico transcorre, pois, linearmente. Não há mais um presente duradouro, o tempo já não está ancorado a um centro de alta densidade semântica. O mundo avança para o futuro sobre uma linha temporal que tem “uma outra sintaxe”. A humanidade já não está submetida a deus e pode, agora, projetar seu futuro. Instituíam-se socialmente a ilusão de que a história se tornava mais controlável pelo homem.

Byung-Chul Han (2016) entende que essas transformações produzem uma espécie de descompensação entre passado e futuro. Já não é mais a semelhança entre um e outro, mas a diferença que fará com que o tempo seja significativo. O tempo passa a ser tomado como “mudança” e “desenvolvimento”, e o presente, como uma transição: “nada é, tudo será. A repetição do mesmo deixa lugar ao acontecimento [...] A significação temporal provém do futuro. Esta orientação para o futuro gera uma aspiração orientada para adiante, que também pode devir em aceleração” (HAN, 2016, p. 26).

Entretanto, a linha do tempo histórico foi, paulatinamente, perdendo sua teleologia e a tensão narrativa. Isso fez com que ela se decompusesse em pontos sem qualquer direção. Sem mitos e narrativas que operem tensões temporais e produzam sentidos, a história dá lugar às informações que, na concepção de Han (2016, p.30), são desprovidas de amplitude ou duração, “não estão centradas nem seguem uma direção”. Em suas palavras, as informações “apoiam-se sobre nós: a história ilumina, seleciona e canaliza a trama dos acontecimentos, impõe-lhe uma narrativa linear. Se esta desaparece, forma-se um amálgama de informações e acontecimentos que tropeça sem direção” (HAN, 2016, p. 30).

Como podemos observar, todas essas transformações são logicamente anteriores àquele estado atual que apontamos com o trabalho de Rosa (2016). No rastro do pensamento de Walter Benjamin, Han (2016) entenderá que a queda das narrativas gerara perda de sentido<sup>27</sup> e de unicidade da vida, o que teria se dado antes mesmo do que ele denomina de dispersão temporal. Desse modo, sem uma narrativa que costurasse os instantes em uma

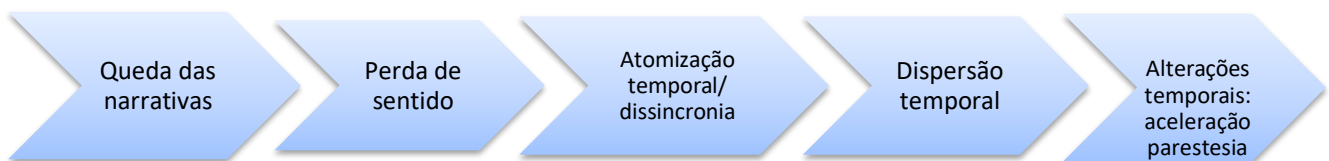
---

<sup>27</sup> As transformações aportadas com a modernidade e seus efeitos sobre os indivíduos ocuparam as discussões de diversos autores ao longo do século XX, entre eles inclui-se também Freud, de quem indicamos os trabalhos “A moral sexual civilizada e doença nervosa moderna”, “Futuro de uma ilusão” e “Mal-estar na civilização”.

história, o tempo da vida na contemporaneidade se atomizou e, puntiforme, dispersou-se. A aceleração já seria uma resposta sintomática a essa dispersão:

A aceleração da qual tanto se fala hoje em dia não é um processo primário que acaba por comportar diferentes mudanças no mundo da vida, mas um sintoma, um processo secundário – quer dizer, uma consequência de um tempo que ficou insustentado, atomizado, sem qualquer tipo de gravitação que o reja. O tempo precipita-se, apinha-se para equilibrar uma falta de Ser essencial, mas sem o conseguir, porque a aceleração por si mesma não proporciona sustentação alguma. Faz apenas com que a falta de Ser se torne mais penetrante (HAN, 2016, p. 32).

Esquemáticamente, podemos apresentar a trama causal para a aceleração, conforme proposta pelo autor, da seguinte forma:



Concordamos com boa parte dos argumentos de Han (2016) acerca da aceleração e das condições sócio-históricas para seu surgimento apontadas por ele. Por outro lado, entendemos que se equivoca ao criticar alguns argumentos de Rosa (2016). Um exemplo disso é a crítica feita à ideia de que a aceleração do ritmo de vida atual decorreria do medo da morte, e à outra segundo a qual as pessoas multiplicariam as opções de fruição da vida se multiplicassem também a velocidade com que a vivem.

Como se pode depreender do que expomos no tópico anterior, Rosa (2016) faz referências a essa temática, mas não para concordar com essas ideias. Quanto à ligação entre medo da morte e aceleração, entendemos que o sociólogo alemão não estabelece que aquele seja uma causa exclusiva desta. Ele sustenta que tal relação se dá como uma dentre muitas estratégias a servir de tela ante o real da morte. A nosso ver, isso se dá e se constata na singularidade das determinações inconscientes de cada vida.

Para arguir isso, apoiamo-nos também na escuta clínica. Um analisante que diz sofrer por ser “agoniado e acelerado” afirmou certa vez: “já saio de casa calculando o tempo. Quero apressar pra resolver tudo [...] Às vezes, acho bom, porque não tenho nem tempo de pensar na morte. Mas tem uma coisa que me consola: tenho certeza de que no céu não tem corre-corre”. Se isso não nos permite fazer qualquer generalização, é suficiente, porém, para evidenciarmos a possibilidade de haver um arranjo entre ritmo de vida acelerado e o medo da morte. Voltaremos ao caso ainda neste capítulo.

Quanto ao outro aspecto, entendemos que Rosa (2016) refere-se à tendência de se aumentar a velocidade do ritmo cotidiano para usufruir de várias vidas em uma como um imbróglio, e não para admiti-la como equacionamento razoável da dor de existir. O autor chega a afirmar que consideraria esses dois aspectos como “uma das tragédias do sujeito moderno: enquanto se sente preso em uma roda de hamster, seu apetite pela vida e pelo mundo nunca é satisfeito, está, pelo contrário, cada vez mais frustrado” (ROSA, 2016, p. 49).

Para nós, importa pensar o regime temporal contemporâneo – suas raízes históricas e condicionantes sociais, por exemplo – para entendê-lo em seu caráter de fonte de mal-estar na atualidade. Ao decantarmos os pontos de divergência, alguns deles pautados em equívocos de leitura, extrai-se desses autores argumentos muito pertinentes sobre o tema.

### **3.5 A dispersão temporal, o intempestivo<sup>28</sup> e a perda de confiança nas expectativas**

Han (2016) questiona o que seria viver a contento e morrer tempestivamente. Quem não pode morrer a seu devido tempo, morre intempestivamente, diz ele. Uma vida que não tenha qualquer unidade de sentido sempre terminará em desencontro com sua hora:

É difícil morrer em um mundo em que o final e a conclusão foram deslocados por uma interminável corrida sem rumo, uma incompletude permanente e um começo sempre novo, em um mundo, pois, em que a vida não tem por conclusão uma estrutura, uma unidade. Assim, a trajetória vital resta sempre interrompida a destempo (HAN, 2016, p. 14).

A morte intempestiva e a perda de referência de uma vida tempestiva seria um dos dramas do homem contemporâneo – ideia que o autor defende a partir de leitura que faz

---

<sup>28</sup> A tradução portuguesa do livro *O aroma dos tempos* (*Duft der Zeit*) usa a palavra “destempo”, que, no Brasil, corresponde mais adequadamente ao termo “intempestivo”. Desse modo, quando citarmos diretamente a tradução portuguesa, manteremos o termo “destempo”; quando o termo ocorrer em nossa escrita, utilizaremos o termo “intempestivo” e seus derivados. No original alemão, o termo utilizado é *Unzeit*.



de Nietzsche. Para Han (2016), uma das causas da aceleração é a incapacidade generalizada de conclusão. A aceleração expressaria a própria destruição dos diques temporais. Sem margens que lhe garantam um fluxo e um curso, o tempo perde sua direção. Na falta desta, desapareceria qualquer possibilidade de um tempo bom ou de um tempo apropriado de vida. A humanidade perdeu qualquer noção do sentido de uma vida tempestiva.

Conforme argumenta o filósofo coreano, tanto a noção de morte livre, de Nietzsche, e de ser para morte, de Heidegger, são convergentes: ambas decorreriam de uma vida tecida em uma tensão temporal que carrega o presente de significação e o desliga de sua fluidez infinita e sem rumo. Uma morte tempestiva decorreria de uma tensão temporal estabelecida em um tempo orientado. Por outro lado, em um tempo atomizado e fragmentado não há distinção entre um momento e outro, e a morte se reduz a um mero perecer. Daí ser particularmente difícil morrer nos dias de hoje:

A duração vazia é um tempo desarticulado, desorientado. Nela, nem o antes nem o depois são relevantes, não há recordações nem esperanças. Frente à finitude do tempo, a vida humana é um nada. A morte é uma violência que vem de fora e acaba com a vida a destempo. A morte não suporia uma violência se fosse um final resultante da vida, do tempo da vida. Só assim é possível viver a vida a partir dela própria até ao fim – morrer no momento justo (HAN, 2016, p. 20).

Desde a derrocada de Deus e das narrativas, o tempo perdeu seu centro gravitacional e, acelerando-se, inaugurou uma tendência à pulverização. É como se a implosão da rocha narrativa fincada no corpo de deus fizesse do tempo uma poeira leve. Entendemos que o centro de força dessa tensão passa de uma referência coletiva para o indivíduo. As respostas agora serão referenciadas pelo indivíduo, porém, “a aceleração do processo vital impede que se constituam formas divergentes, que as coisas se distingam, que se desenvolvam formas independentes” (HAN, 2016, p. 17). Ao mesmo tempo em que o indivíduo ascende a um lugar central nas sociedades modernas, o aumento do ritmo de vida impele à massificação e à homogeneização das experiências. Cronos ganha primazia em relação a aion e kairós.

A psicanálise aportará críticas definitivas e transformadoras na maneira como o Ocidente verá as questões humanas, desde seu estabelecimento no início do século XX. Primeiramente, a noção de indivíduo é posta em xeque naquilo que é seu cerne mediante o conceito de inconsciente: o ser falante está constitutivamente dividido por uma verdade e um desejo que estão muito além de suas escolhas e suas determinações conscientes. Implode-se qualquer esperança de uma síntese definitiva ou de unidade.

No que tange mais diretamente à nossa temática, entendemos que a poeira do tempo produzida pela morte de deus e o declínio das narrativas podem encontrar agora um tecido onde se reassentar. A pulsão, com sua força e pressão constantes, funcionará como um ponto de tensão que amarra o homem inelutavelmente ao presente. Desse modo, se o advento dessa nova perspectiva não abriga o ser falante do mal-estar concernente ao tempo, abre-lhe a perspectiva para arranjos e saídas singulares. O desejo é a via por onde se pode tocar aion, entrelaçando-o a cronos. Pela via desejanste, o homem se desmassifica e se singulariza; por ela, se pode “viver a vida a partir dela própria” e morrer tempestivamente.

Han (2016) defende a ideia de que a causa da contração do presente, isto é, de sua “duração minguante”, não é a aceleração, como entende, por exemplo, Rosa (2016). Para o autor coreano, o presente se contrai porque não há nada que lhe dê sustentação “no interior de si próprio” e, assim, possa lhe conferir alguma extensão. Os pontos dos quais se constitui o presente não exercem entre si qualquer força de atração temporal e, assim, os processos se aceleram sem qualquer direção. Até aqui, concordamos com o autor. Segundo ele, no entanto, exatamente por não terem direção não se poderia “falar em aceleração. A aceleração, em sentido estrito, pressupõe caminhos unidirecionais” (HAN, 2016, p. 19).

O argumento pode até ser interessante, mas o autor não explica, nesse texto, o porquê de a aceleração exigir um caminho unidirecional, e o argumento soa *ex machina*. Para nós, tal exigência pressuporia uma onisciência da história. O ponto mais importante está justamente no contrário disso: o caminho da história é multidirecional e não é possível saber com segurança aonde as transformações culturais nos conduzirão.

Desse modo, parece-nos que Han (2016) acerta no diagnóstico, quando aponta a existência de uma precipitação temporal por falta de atração entre os pontos do presente; mas erra quando tenta distanciar a aceleração da contração do presente. Estamos de acordo que a aceleração possa não ter sido a causa inicial de contração. Porém, uma vez posta em movimento a engrenagem acelerativa, ela atua como motor da contração, pois limita as possibilidades de subjetivação e singularização do vivido.

Note-se que apontamos aí uma diferença entre vivido e aquilo que dele se pode subjetivar. De fato, para que algo da vivência ordinária aceda à condição de experiência é necessário que haja uma apropriação singular pelo sujeito. Por subjetivação, entendemos o “processo de apropriação discursiva através do qual o mal-estar é singularizado”, e por singularização a “forma única” pela qual

o universal da falta e da finitude, que caracteriza o sujeito em psicanálise, se dialetiza com o particular representado pela história de um grupo e pelas

vicissitudes próprias de um determinado sistema simbólico, onde o sujeito se constitui (DUNKER, 2004, p. 96).

Ressaltamos que sem um trabalho psíquico, o vivido tende a se pulverizar ou, de outro modo, a se avolumar como conflito que pede solução. Em ambos os casos, o sujeito resta apartado do tempo de compreender. Nesse contexto, assimilamos a distinção que Nominé (2017) demarca entre o vivido e a apropriação deste pelo sujeito que, conforme defendemos, resulta em uma singularização das marcas significantes.

O psicanalista recorre ao *só-depois* freudiano (*Nachtraglich*) para lembrar que um acontecimento passado pode adquirir sentido apenas no tempo futuro. Trata-se de uma articulação linguageira de significantes, e não de signos. Depreende-se disso que o sentido é “algo estruturalmente por vir” e que tem efeito retroativo. Tal se constitui até mesmo em um dos fundamentos da teoria psicanalítica: “a história de um sujeito não se resume à escrita simbólica de seu passado, mas é feita de significações que estão igualmente por vir” (NOMINÉ, 2017). Note-se que aí está também a importância da temporalidade, seja para a escrita simbólica – pois o significante tem valências sincrônicas e diacrônicas –, seja para as significações.

Isso posto, Nominé (2017) articula algo que nomearemos de condição cairológica da enunciação e da elaboração. Nesse contexto, também situamos a distinção anunciada acima entre vivido e experiência. Diz ele:

Uma enunciação só atinge a qualidade de um dizer se chegar no momento certo. Essa temporalidade da enunciação é essencial ao bastreamento da cadeia significante que não se reduz ao desfile dos significantes tal como aparecem no vivido pelo sujeito, mas que se enlaçam com a intenção de dizer que a recorta no futuro anterior. A cadeia significante bastreada é então algo diferente do que apenas o desfile dos significantes no momento em que aparecem, ou seja, no vivido pelo sujeito (NOMINÉ, 2017).

Em outras palavras, o vivido sem o bastreamento operado pelo trabalho psíquico não se enlaça à rede significante que implica o sujeito da enunciação ou as vias por onde o desejo encontra sua trama. Sem esse enlace, ele se esvazia e perde sua força de atração. Dizemos que assim o vivido perde a possibilidade de se constituir em uma experiência capaz de funcionar – para utilizarmos termos de Han (2016) – como ponto de gravitação e de produção de sentidos que fariam frente à contração do presente.

A psicanálise, por seu turno, vai privilegiar não o vivido, mas a ideia de um trabalho psíquico. Pensamos que os imperativos da aceleração incidem prejudicialmente sobre o tempo desse trabalho, sobre o tempo do “bastreamento da cadeia significante” que,

como veremos no próximo capítulo, concerne ao tempo de compreender conforme proposto por Lacan.

Para nós, então, tanto a aceleração como a perda de atração entre cada ponto do presente implicam a contração. Assim, o presente se contrai: a) porque já não se pode deter-se nele, dada a aceleração do ritmo de vida; e b) porque ele se pulveriza e perde sua tensão temporal em decorrência de as experiências e as expectativas terem se esvaziado.

Uma questão dessa magnitude não passaria ao largo da visada crítica de Jacques Lacan. Já em 1960 ele alertava para os diques que separam o homem do desejo na cultura moderna, afirmando que há uma impotência cada vez maior de este

se reunir ao seu próprio desejo, impotência que chega a fazer com que ele perca a deflagração carnal. Ainda que esta permaneça disponível, esse homem não sabe mais achar objeto para seu desejo, não encontrando senão infelicidade em sua busca, a qual ele vive numa angústia que restringe cada vez mais o que poderíamos chamar de sua chave inventiva (LACAN, 2005/1960, p. 17).

Uma possível sustentação ou contenção que evitaria a precipitação desenfreada, ou que exerceria uma atração entre os pontos do presente, seria justamente um incremento da confiança nas experiências, ideia que depreendemos do trabalho de Rosa (2016). Em nosso entendimento, tal só se dará mediante a assunção e a singularização da via desejanse conforme indicamos e conforme retomaremos no capítulo seguinte. Uma resposta por essa via poderia fazer frente aos efeitos negativos da aceleração e à perda da tensão temporal.

Convém aqui apresentar novamente a definição de aceleração de Rosa (2016): “um incremento das taxas de perda de confiança nas experiências e nas expectativas” e a “contração dos lapsos de tempo definíveis como presente”; e também a definição de presente: “lapso de tempo em que coincidem os espaços de experiência e os horizontes de expectativas” (ROSA, 2016, p. 26).

A discussão que a psicanalista Soler (2015) realizou acerca do laço social e daquilo que o promove ou o desfaz na contemporaneidade repercute a questão do esvaziamento das expectativas. De acordo com a autora, instâncias que outrora sediavam as maiores possibilidades de enlace hoje estão constantemente sob ameaça de esgarçamentos e desfazimentos. O mais lúcido, argumenta com certa ironia, seria não contar com nenhuma promessa de duração referente ao trabalho, à estrutura familiar e às relações amorosas. Quanto ao amor, tal cenário de imprevisibilidade não é novo; porém, quanto à família e ao trabalho, trata-se de situação bem mais recente.

No que diz respeito à família, a autora entende que tal se deve a dois fatores. O primeiro é a redução de seus fundamentos ao amor entre os cônjuges, o que a deixa “à mercê das flutuações dos desejos, das pulsões e dos reencontros, ou seja, do que é mais rebelde às fidelidades e à dimensão contratual” (SOLER, 2015, p. 12). O segundo fator seria a já reconhecida emancipação que assegurou o acesso da mulher ao trabalho.

Atualmente, prossegue Soler (2015, p. 13), é como se o pacto ou o contrato que está na base de toda sociedade tivesse caducado em decorrência de uma “descrença que se generalizou em todos os níveis: político, comercial e íntimo. Por isso, hoje se percebe que em certo desenlace, o fator individual está subordinado a uma causalidade mais ampla, que não é, de todo modo, unívoca”.

Ora, dizer que uma descrença se generalizou na contemporaneidade é dizer também que há uma crise de confiança nas expectativas. É de se indagar, portanto, quais efeitos acompanham essa crise como seus correlatos no campo dos afetos. De acordo com Soler (2015, p. 13), tem surgido uma lamentação generalizada:

Esta lamentação tem duas palavras principais: solidão e precariedade. Isso nomeia o individualismo cínico, o declínio dos valores universais e a fragilidade dos laços conjugais, dos laços entre as gerações ou mesmo de vizinhança, que se traduz em afetos: desencantamento, desapontamento e suspeita. O que os causa é evidentemente duvidoso, mas é certo que em todos os níveis, o sentimento de precariedade dos laços, o horizonte da perda e de estar indefeso se generalizou.

É legítimo concluir que, em um cenário como esse, a seta que orienta o tempo para o futuro indica uma perspectiva opaca e adversa à confiança de que o laço social possa fazer frente ao desamparo e à precariedade da condição humana ante as incertezas do existir. Igualmente adversas, as vias para uma vida intempestiva ampliam-se, bem como as margens para a desorientação: “observa-se como o Outro do discurso, o Simbólico, tem mudado; quanto falta em semblantes que venham fazer convergência e orientar!” (SOLER, 2015, p. 16).

A autora ressalta ainda, com muita pertinência, que o capitalismo financeiro tem confrontado a todos a um poder tanto mais aterrorizante quanto mais acéfalo. É importante que se indague a que sorte os seres falantes são lançados por esta nova conjuntura e de que ela se constitui. Para Soler (2015, p. 16), essa conjuntura é feita de “novos imperativos de sucesso, de consumo, de gozo; de novas possibilidades com a reordenação da vida cotidiana

via objetos da técnica”. Acrescentamos a esses elementos a aceleração social e tudo aquilo que ela implica, conforme temos discutido até aqui.

Retomando a problemática pela perspectiva temporal, entendemos que a argumentação de Han (2016) conduz à ideia de uma conciliação entre o homem e o tempo como uma forma de se viver uma vida e uma morte tempestivas. Para nós, não há possibilidade de conciliação com o tempo de modo direto. Como vimos no capítulo 2, o tempo em sua dimensão de cronos, que é aquela que está em questão no debate de matriz sociológica-filosófica, é inexoravelmente fugidio. Cronos é um deus indiferente a qualquer contestação feita pela transitoriedade humana. Alguma conciliação com ele só se dará em decorrência de outra coisa.

Se há possibilidade de um tempo bom, de um viver tempestivo, esta passa primeiramente por uma composição com o desejo, e não com cronos, o tempo que passa. O desejo é a via de singularização e extração das verdades do sujeito. Por isso, um bom arranjo com o tempo só poderá advir como consequência de uma composição do sujeito com o desejo.

Conforme concebe Freud, o desejo (*wunsch*) é indestrutível. Ele também está fora do fluxo temporal de cronos, posto que não passa nem se extingue. Se assim o é, não há passado nem futuro para o desejo, apenas uma força constante que preme por se efetivar. Compor com o desejo é, portanto, sincronizar-se também com sua atemporalidade. Se o sujeito não está referido ao tempo do desejo, ele estará sempre no tempo do Outro, oscilando entre a submissão e o alheamento de sua verdade.

Desse modo, as raízes de uma vida intempestiva ligam-se mais diretamente à perda de sentido do que à aceleração. Talvez isso esteja contido na fala de um paciente, em meio a um balanço sofrido que fazia de sua vida: “hoje sei que privilegiei demais a velocidade, quando o mais importante era a direção”. Como consequência dessa discussão, debateremos as relações entre sujeito, tempo e desejo mais aprofundadamente no próximo capítulo.

Em que pesem as divergências no debate acerca do regime temporal contemporâneo, os autores concordam com os elementos que o caracterizam, a saber, a aceleração, a contração do presente, o aumento do ritmo dos processos de vida e a perda da significação das experiências. Quanto a estas, Han (2016) argumenta que também se articulam a uma “extensão temporal”, bem como a uma “limitação dos horizontes temporais”:

Não é que o passado tenha desaparecido ou seja recusado pelo sujeito da experiência. Na verdade, continua para seu presente, para sua compreensão. A despedida não dilui a presença do que foi. Antes pode aprofundá-la. O concluído não está totalmente à margem do presente da experiência. Na realidade, os dois aspectos estão entrelaçados. O sujeito deve estar aberto ao porvir [...] caso contrário, vê-se reduzido a um trabalhador, que apenas termina com o tempo. Não muda. As mudanças desestabilizam o processo laboral. O sujeito da experiência, ao contrário, nunca é o mesmo. Ele habita a transição entre o passado e o futuro. A experiência compreende um espaço temporal mais amplo. (HAN, 2016, p. 19).

Nisso concordamos com Han, desde que tomemos a noção de *experiência* como um acontecimento marcante que requeira um trabalho de apropriação pelo sujeito. Na cultura contemporânea, cada vez mais recrudescer o princípio do *time is money*, e o “intervalo espaço-temporal” passou a ligar-se “somente à negatividade da perda e do atraso, todos os esforços se concentram em fazê-lo desaparecer” (HAN, 2016, p. 53). Nenhum momento deve ser desperdiçado com devaneios, divagações e incursões ao “mundo interior”.

Buscar fazer desaparecer os intervalos, porém, é também extinguir muitas possibilidades de invenção e apropriação de sentidos para a vida, de artifícios para a boa espera. Em nosso entendimento, a aceleração prejudica as possibilidades de constituição de experiências. Como defende Han (2016, p. 54): “os intervalos não funcionam unicamente como retardadores. Têm também como missão ordenar e articular. Sem intervalos, não há mais do que uma sobreposição de acontecimentos desarticulados e desorientados”.

O fragmento do caso de Gilberto, apresentado acima, demonstra bem isso. Qualquer intervalo que o colocasse fora do trabalho tinha por consequência perdas financeiras e atraso em suas metas de produção. Por outro lado, a rotina submetida à lógica do trabalho ininterrupto suprime de Gilberto os intervalos em que poderia dotar seu cotidiano de significações singulares. Claro que apenas a interpolação de intervalos não produz, por si, tais efeitos. Os intervalos precisam de algo mais para que se tornem tempos geradores de sentido.

Sobre isso, recorramos ao texto de Lacan, *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*. Ali o autor destaca que o momento de concluir sucede logicamente o tempo de compreender que, por sua vez, se encerra por um ato do sujeito: a assertividade manifesta-se por um ato. Este decorre de uma elaboração, no sentido cunhado por Freud com o termo *ducharbeitein*. Além do movimento subjetivo de antecipação que precipitará o ato, temos aí a indicação daquilo que se exige da consciência perante o que se lhe apresenta de inconsciente: um trabalho de elaboração que, como tal, requer um tempo para se realizar.

Em outra frente, Kehl (2010, p. 114) ressalta: “a pura precipitação, não sustentada pelo tempo de meditação anterior, não produz as condições do saber inconsciente que, na charada escolhida por Lacan, liberta o sujeito da dependência especular com seus companheiros de cela”.

O tempo de compreender é, por excelência, o tempo de elaboração<sup>29</sup>, de entrega à atividade de rememoração. Como Freud esclarece (1920/1975), o sistema perceptivo-consciente lida, de um lado, com os estímulos do mundo exterior e, por outro, com aqueles oriundos de estímulos somáticos que alcançam o aparelho psíquico. Uma de suas funções é a de proteger o aparelho psíquico do excesso de estímulos do mundo exterior e, para executá-la, precisa bloquear uma outra função, a de rememoração.

Comentando isso, Kehl (2010) destaca que não se trata de negar a ideia presente na *Carta 52*, segundo a qual a ligação das inscrições psíquicas se dá no intervalo entre percepção e consciência. Diferentemente disso, o que Freud afirma é que “não apenas o recalque tem o efeito de apagar essas marcas intermediárias, mas a própria consciência, quando excessivamente solicitada, encarrega-se de bloquear a ligação com as marcas mnêmicas – como se pudesse, dessa forma, ater-se ao *puro instante*” (KEHL, 2009, p. 131, grifo nosso).

Essa tendência ao “puro instante” está implícita na lógica do cotidiano vigente na contemporaneidade. O rádio do carro, o aplicativo de mensagens instantâneas, as redes sociais virtuais, o monitor-repórter na breve duração de um acesso ao elevador, tudo chama para fora, para o presente imediato, e relega a rememoração à condição de excentricidade.

O senso comum não deixa de captar o problema e nem de ofertar suas receitas simplórias para solucioná-lo. Cria-se, então, um dos lemas mais reproduzidos na atualidade: “força, foco e fé”. Esse trinômio surge como solução mágica para o indivíduo emaranhado na velocidade e nos imperativos de *performance* e desempenho cotidianos. Se o disfarce revela o bandido e o sintoma porta alguma verdade do sujeito, concluímos que vivemos uma época de fragilidade, dispersão e desamparo que a máscara de três faces, feita de “força, foco e fé”, tenta velar.

Cristina, 25 anos, graduara-se em um curso superior de uma universidade privada. O pai pagara-lhe os estudos com a condição de que ela prestasse um concurso público tão logo concluísse a graduação. Cristina diz que, rigorosamente, isso nunca fora um objetivo prioritário seu, mas havia aceitado a condição. Quando buscou a análise, faltavam

---

<sup>29</sup> No próximo capítulo, a noção lacaniana de tempo lógico será discutida mais aprofundadamente.



três meses para o primeiro concurso que prestaria e havia se passado oito meses desde a colação de grau. Nesse intervalo, veio aumentando progressivamente o tempo diário de estudo, com apoio do pai e do namorado, até chegar a uma média de doze horas diárias. Num dado momento, passa a ingerir regularmente comprimidos de ritalina para “se concentrar mais e não perder tempo se dispersando”. Diz que uma crise de taquicardia e o “medo de morrer” a fez suspender o uso do medicamento, do qual apenas ela e uma amiga sabiam.

No entanto, o que gerou a busca por um psiquiatra, por meio de quem procuraria um psicanalista, foi o aparecimento do que chamou de “descontrole emocional” que culminou em um episódio envolvendo o pai. Cristina estava em seu quarto quando o pai entrou para “ver como estava”. Ela diz que começou uma conversa normalmente, mas que, abruptamente, foi tomada por uma “irritação absurda” e uma “raiva incontável”, até que começou a “jogar tudo o que estava na mesa” em direção ao pai, “sem pensar em nada”. Um porta-canetas de ferro o atingiu com mais força e cortou o braço com o qual tentara se proteger. Parece-nos que a atitude “sem pensar” de Cristina teve como efeito direto por fim a uma cena. Tal está em direta oposição a um ato sustentado em uma meditação anterior e associado à função da pressa indicada por Lacan. Izcovich (2008a, p. 72) alerta para “o risco de se confundir a pressa inerente ao ato com a pressa em sua versão imaginária. Esta última é a pressa dissociada do ato”.

Assim, na situação de Cristina com o pai, estávamos diante de uma passagem ao ato, em dissonância daquele capaz de precipitar o sujeito ao momento de concluir, relançando-o ao desejo. As injunções de instantaneidade e aceleração na cultura contemporânea estariam sufocando o tempo de compreender e, mais e mais, precipitando os sujeitos na velocidade, na falta de direções e no desengajamento de seus atos? Por tudo que apresentamos, entendemos que sim e nos alinhamos ao que indica também Kehl (2009, p. 123):

o dispositivo analítico oferece àqueles que o procuram, entre outras coisas, uma possibilidade de experimentar outra temporalidade, diferente daquela marcada pelos relógios e reguladas pelas demandas da vida prática. Uma temporalidade mais próxima da temporalidade da pulsação do sujeito do inconsciente.

Como apontamos acima, o vivido submetido ao bastamento da cadeia significante permite a singularização da história de vida e, por consequência, a produção de um campo desejante. Sem um tempo que possa ser dedicado a esse trabalho, tal apropriação não se perfaz, e o “deslizar no gelo fino” das vivências se impõe. Nesse contexto, efeito da perda de sentido, a morte sempre chegará como um ladrão que ameaça e angustia.

### 3.6 A aceleração, o peregrino e o tempo aromático

Nos primeiros instantes deste capítulo, anunciamos que a velocidade e o deslizar sem direção são respostas comuns ao vazio de sentido da vida na contemporaneidade. Enfatizamos o tema da morte também porque ela é a direção iniludível de todo movimento da vida. Cada ser humano tece com sua fala um manto de Penélope. Mais do que coser e preencher lacunas, viver é se haver com os intervalos que estão em toda parte, seja nos silêncios, nas escuridões ou nas esperas.

Uma das faces da aceleração é a dificuldade de lidar com essas variantes do intervalo. Entretanto, a vida mesma é um intervalo, e convoca o ser falante a inventar seus modos de atravessá-lo. Sem essa invenção, que diz respeito à relação de cada um e de cada cultura com o desejo e o tempo, os intervalos viram cordas sobre abismos. A imagem da canção com a qual abrimos o capítulo é assim retomada. Sem significados que emprestem rugosidade e dobras ao tempo, desliza-se indefinidamente em todas as direções. Sem um passado que ecoe saudade e um futuro que emane esperança, e sem a trama entre os dois que povoe o caminho, o tempo que os liga torna-se um deserto puntiforme ou uma vertigem contínua.

Aqui situa-se bem a figura que Bauman (1998) aponta como personagem contemporâneo, a saber, o turista, ao qual ele contrapõe a figura do peregrino. O turista é o consumidor andarilho que se desloca movido pelo *frisson* de chegar: “antes e acima de tudo, eles realizam a façanha de não pertencer ao lugar que podem estar visitando: é deles o milagre de estar dentro e fora ao mesmo tempo” (BAUMAN, 1998, p. 114). A demora, os contratempos do percurso, a possibilidade de se deter nas surpresas do caminho chegam-lhe como estorvo, pois há urgência em chegar e partir novamente. A viagem do turista é uma sucessão de experimentos sem conexão entre si. Se visita um museu, é tão somente por ter sido indicado pelos guias de consumo.

O peregrino, figura em extinção na contemporaneidade, situa-se de outro modo. O viver do peregrino é um moto-contínuo, e o caminho, os intervalos, matéria de produção de experiência e significações para o intervalo-vida (BAUMAN, 1998). Para Han (2013, p. 52), a peregrinação “não é um espaço intermédio vazio que seria necessário percorrer o mais depressa possível. É antes constitutiva da meta a que se chega [...] A peregrinação não é um mero andar, mas uma transição para um lugar”. Se tomarmos a perspectiva psicanalítica, diríamos que aqueles que chegam aos nossos consultórios, na maioria das vezes, o fazem na

condição de turista. O movimento de uma análise extrairá do turista um peregrino em seu próprio desejo.

Há diversos peregrinos personagens da literatura mundial. Dante, na *Comédia*, Antônio Conselheiro, em *Os Sertões*, e Sidartha, no livro homônimo de Hermann Hesse, são bons exemplos deles. Nesses três personagens o percurso de peregrinação é produtor de sentidos e decantações de saber que concerne, se assim podemos dizer, ao sujeito. Sidartha, por exemplo, busca construir na trajetória a que se lança uma outra posição ante o mundo. Nesse ínterim, incorpora saberes que o guiam na peregrinação como pilares de uma ética extraída de sua experiência: jejuar, pensar, esperar. É tudo o que ele diz saber. Essas três atividades pressupõem um saber fazer com o vazio. Trata-se aí de uma ética oposta àquela do turista, para quem o corpo, o enigma e a demora são empecilhos do caminho. O passar do tempo para o peregrino implica uma escrita assim como o tempo figurado pelos relógios de incensos chineses.

Na China antiga, o incenso se tornou um material de grande utilidade para medida das horas por queimar em ritmo constante. No período da Dinastia Sung (950 -1279 EC), o uso de incenso como medidores da duração do tempo foi transformado e aperfeiçoado. Disso surgiu o relógio de incenso, originalmente nomeado de *hsiang yin*, que, em tradução literal, significa “selo de aroma” (WHITROW, 1993; OLIVEIRA, 2002; HAN, 2013). Tal artefato consiste em um bastão (ou em outra forma) de incenso colocado sobre um recipiente onde vão se depositando as cinzas na medida em que a combustão avança. Aos poucos, surgiram variações de modelos assim, como acontece em relação aos relógios de hoje. Entretanto, os elementos e os mecanismos essenciais são os mesmos.

Em alguns deles, é possível distribuir em sucessão incensos com aromas diferentes. Na medida em que a queima avança, emanam-se distintas fragrâncias que se sobrevivem lentamente. O artifício permite, assim, que se demarquem as horas através do perfume que se emana no ambiente. As cinzas caem então no recipiente, que tem também um molde cunhado com variados caracteres. Estes, preenchidos com as cinzas, revelam signos ou *koans* escritos nos restos do tempo. Alguns deles contêm textos ou poemas inteiros. Um desses poemas, coletado por Sílvio Bedini (*apud* HAN, 2013, p. 74) diz o seguinte: “Eu me sento em paz – queima um selo de incenso/ Que enche a sala

com aroma de pinho e cedro./ Quando cessa o queimar, uma clara imagem é vista,/ do musgo verde sobre as palavras esculpidas da epígrafe”.<sup>30</sup>

O passar do tempo deixa um legado ao poeta. O musgo testemunha que algo esteve ali. O tempo ilusoriamente avança, mas deixa um aroma nas palavras, e no poeta se inscreve uma memória. Rompendo com a transitoriedade, escreve-se sobre a matéria abstrata do tempo. Na leitura de Han (2013, p. 74), a cinza “não remete ao caráter transitório, é o musgo verde que o carácter escrito faz brilhar. O tempo detém-se entre o aroma dos pinheiros e dos cedros [...] A moldura de uma figura faz com que o tempo não se escape. Detém-se, contido no aroma, no seu momento vacilante”.

O relógio de incenso diz de uma outra forma de medir o tempo que tem implicações distintas daquelas às quais nos habituamos na atualidade. Nada parecido com o tempo metrificado pelos relógios mecânicos da modernidade, que se esfumaça sem deixar rastro e redundou em quantificação vazia, liquidez e instantaneidade.

Por outro lado, e isso nos interessará ainda mais, o trabalho de sonho, conforme proposto por Freud, não se aproxima daquele que envolve o relógio aromático? Discutiremos o assunto no próximo capítulo.

### **3.7 Psicanálise e aceleração social: uma primeira aproximação**

A problemática apontada pela sociologia diz respeito ao tempo como construção simbólica que, apreendido nas malhas de um discurso hegemônico, transforma-se em mais um objeto no circuito de trocas econômicas. Nesse sentido, Lacan (1992/1970) afirma que uma “mutação no discurso do mestre” conferiu-lhe um “estilo capitalista” em que tudo se consome. Um efeito dessa mutação é indicado, por exemplo, pela inclusão, na rede de consumo, de objetos que antes estavam fora. O tempo é um deles.

Os problemas, a viabilidade e a permanência das *praxis* psicanalítica na civilização moderna não passaram despercebidos por Freud. É conhecida sua preocupação com a preservação dos fundamentos éticos e epistemológicos da clínica psicanalítica quando esta se inseria nos Estados Unidos, no início do século XX (FREUD, 1914/1987).

Entre os pontos adversos estariam a pressa por resultados e a velocidade características da cultura estadunidense. Discutindo essa questão, Porge *et al.* (2015)

---

<sup>30</sup> Em livre tradução do original: “I sit at peace – burning an incense seal/ Which fills the room with scent of pine and cedar./ When all the burning stops, a clear image is seen,/ of the green moss upon the epigraph’s carved words”.

entendem que a primeira viagem de Freud aos Estados Unidos, em 1909, descortinou-lhe a lógica mercantil daquela sociedade e fez com que ele se posicionasse quanto às incompatibilidades que esta gerava para uma prática rigorosa da psicanálise. Para os autores, dois aspectos inerentes à economia de mercado se sobressaem, na concepção de Freud, como adversos:

a primeira seria o ideal de conforto econômico e a segunda teria a ver com a velocidade, outra característica inerente à *American Prosperity*. Notável nas trocas econômicas, o tempo acelerado toma conta de todos os comportamentos. Todo objetivo dever ser alcançado sem muita espera (PORGE *et al.*, 2015, p. 153).

Em 1937, Freud ainda retoma o assunto quando critica os fundamentos da teoria de Otto Rank sobre a etiologia da neurose. Para ele, além de problemas teóricos, a proposta de Rank padecia de concessões à cultura americana, pois surgira “em uma época que vivia sob a impressão do contraste entre a miséria europeia do pós-guerra e a *prosperity* americana, sendo concebida e destinada a adequar a **velocidade** da terapia analítica à **pressa** da vida norte-americana” (FREUD, 1937/2017, p. 316, grifos nossos).

Questões concernentes a conflitos entre a ética e a clínica psicanalíticas e aquela que preside o discurso hegemônico em uma cultura foram motivos de debates e preocupações desde a primeira geração de analistas. Mais especificamente, temas concernentes ao tempo na clínica e às temporalidades da cultura já figuravam entre aquelas preocupações.

Contemporaneamente, as questões da aceleração e de seus efeitos negativos sobre o laço social ganharam ainda mais relevo. Mesmo com o incremento da velocidade e as reiteradas tentativas da cultura de consumo de elidir qualquer figuração da falta, a neurose continua a habitar e frequentar os consultórios dos psicanalistas. Isso nos faz sustentar, ao lado de outros autores (CABAS, 2009; PORGE *et al.*, 2015), que a função inconsciente da falta segue inalterada.

Desse modo, saídas de uma leitura sociológica, essas questões também são caras à psicanálise, se com isso queremos nos referir a uma prática sintonizada com as questões éticas de uma época. Ou, como diz Lacan (1953, p. 283), que antes renuncie à prática da psicanálise

quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico? Que ele conheça bem a espiral a que o arrasta sua época na obra contínua de Babel, e que conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas.

## 4 O TEMPO NA PSICANÁLISE

Nos dois capítulos anteriores, discorremos sobre diversas perspectivas de conceber o tempo que a tradição do pensamento ocidental instituiu ao longo da história. Apresentamos e discutimos as questões concernentes à aceleração social, tomando-a como regime temporal hegemônico na atualidade e como fonte do mal-estar. Até aqui, a teoria psicanalítica figurou como uma interlocutora, às vezes implicitamente, que ora interpelava o debate a partir de seus conceitos, ora abria questionamentos a serem posteriormente retomados.

Preponderaram os aspectos concernentes ao tempo fundados mais numa perspectiva do sistema perceptivo-consciente. Tal recorte vai ao encontro daquilo que Freud postula acerca do tempo na psicanálise, a saber, que tanto este sistema como o inconsciente participam da formação da ideia de tempo, seja como abstração conceitual, seja como marca do sujeito do inconsciente (IZCOVICH, 2018a).

Desse modo, a segunda parte deste trabalho se dedicará àquilo que tais problemáticas colocam de questões à psicanálise, bem como se ocupará de retomar os questionamentos levantados anteriormente, para acrescentar os fundamentos metapsicológicos das noções de tempo em psicanálise e nossas contribuições ao tema a partir da teoria e da clínica psicanalíticas. Neste capítulo, nos voltaremos especialmente das teorizações de Freud e Lacan acerca do tempo na psicanálise.

### 4.1 O tempo e as temporalidades em Freud

Um dos postulados mais conhecidos de Freud é aquele em que ele afirma a atemporalidade (*Zeitlos*) do inconsciente. No entanto, nem tão evidenciadas assim foram as consequências teóricas e clínicas disso. Temporalidade, e também o trauma, são importantes noções que permitem a Freud construir seus modelos de aparelho psíquico. As noções de defesa, fantasia, recalque, neurose e mesmo de aparelho psíquico não seriam possíveis sem uma referência ao conceito de trauma. Este, por sua vez, não se sustentaria sem uma noção específica de temporalidade, postulada por Freud ainda nos anos 1890<sup>31</sup>, isto é, o só-depois (*nachträglich*).

---

<sup>31</sup> A primeira referência explícita a essa noção consta do estudo do caso de Elizabeth von R.

Temos, assim, que noções específicas de tempo e temporalidade estão, desde o início, implicadas nas elaborações da teoria psicanalítica, constituindo mesmo a base dos estudos da histeria e suas respectivas clínica e tópica.

Embora não tenha dedicado nenhum trabalho cujo tema central fosse exclusivamente o tempo ou a temporalidade em psicanálise, podemos sustentar que ambas são cruciais para diversas viradas e elaborações metapsicológicas na obra de Sigmund Freud. Além da temporalidade referida, citamos como exemplo disso a introdução da noção de repetição mediante a qual Freud admite um tempo que não passa nem se dilui em uma cronologia irreversível.

Uma das mais remotas abordagens do tema feita por Freud consta do *Rascunho M*, a carta a Fliess datada de 25 de maio de 1897, onde se lê que “as correções cronológicas parecem depender justamente da atividade do sistema da consciência”, e, ainda, “a eliminação da característica do tempo [é], sem dúvida, essencial para a diferenciação entre a atividade do sistema pré-consciente e do inconsciente” (FREUD, 1897/1990, p. 348-349).

Na *Carta 52*, Freud (1896/1990) acaba por estabelecer uma referência importante à questão da temporalidade. Ele levanta a hipótese de que o aparelho psíquico se forma por um processo de estratificação e o concebe como um conjunto de três registros composto por traços mnêmicos que são inscritos e transcritos. O fluxo de percepções, inscrições e traduções inaugura um movimento que insere a dimensão temporal no aparelho psíquico.

Esse movimento ocorre em uma primeira inscrição, em uma segunda inscrição e, por fim, em uma transcrição que se liga a representações verbais (representação-palavra), cuja matéria se torna consciente de acordo com determinadas regras da linguagem. Desse modo, a consciência se faz por um enodamento *a posteriori* de percepções anteriores. Periodicamente, o material psíquico é submetido a um rearranjo e a novas traduções. Falhas nesse processo produziriam uma espécie de anacronismo. Freud afirma (1896/1990, p. 326, grifos do autor):

Gostaria de acentuar o fato de que os sucessivos registros representam a realização psíquica de épocas sucessivas da vida. Na fronteira entre essas épocas deve ocorrer uma tradução do material psíquico. Explico as peculiaridades das psiconeuroses com a suposição de que essa tradução não se fez no caso de uma determinada parte do material, o que provoca determinadas consequências. Pois sustento firmemente a crença numa tendência ao ajustamento quantitativo. Cada transcrição subsequente inibe a anterior e lhe retira o processo de excitação. Quando falta uma transcrição subsequente, a excitação é manejada segundo leis psicológicas vigentes no período anterior e consoante as vias abertas nessa época. Assim, persiste um

anacronismo: numa determinada região ainda vigoram os *fueros*, estamos na presença de “sobrevivências”.

Podemos dizer, então: só há falhas porque há um trabalho psíquico feito sobre marcas indeléveis, que estão sendo inscritas e reescritas, o que se atesta pelo funcionamento constante do aparelho psíquico. De acordo com essa concepção freudiana, esse aparelho tem uma dimensão tendente à fixidez e outra, à mobilidade.<sup>32</sup> Clinicamente falando, as falhas a que se refere Freud dizem respeito ao recalque. No que concerne ao tempo, o modelo aí evocado “está irremediavelmente dividido entre o atual e o anacrônico, entre um tempo que flui e uma tendência que se opõe a este movimento” (CARVALHO, 1998, p. 49).

Em *A interpretação dos sonhos*, uma outra referência: “um aspecto destacado dos processos inconscientes é o fato de eles serem indestrutíveis. No inconsciente, nada pode ser encerrado, nada é passado ou está esquecido” (FREUD, 1900/1990, p. 525-526). Em nota de rodapé acrescentada em 1907 ao texto de *Psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901, Freud faz aquela que será, provavelmente, a primeira menção explícita à dita atemporalidade do inconsciente. Questionando a ideia da participação do tempo no processo de esquecimento, ele afirma:

É muito provável que não exista em absoluto uma função direta do tempo no esquecimento. No caso dos traços mnêmicos recalcados, pode-se comprovar que eles não sofrem nenhuma alteração, mesmo nos mais longos períodos de tempo. O inconsciente está, em geral, fora do tempo.<sup>33</sup> (FREUD, 1948, p. 764, tradução nossa).

<sup>32</sup> Com Lacan, poderíamos pensar aqui na atemporalidade do inconsciente e no deslizar da cadeia significante.

<sup>33</sup> Nesse trecho, optamos pela tradução de Luiz Lopez-Ballesteros, porque ela agrega uma nuance importante aparentemente perdida na tradução da edição brasileira da editora Imago, especialmente na terceira oração do trecho citado. Na edição brasileira, lê-se: “inconsciente é totalmente atemporal” (FREUD, [1907] 1901/1975b, p. 236); já na tradução espanhola, lê-se o seguinte “lo inconsciente está, en general, fuera del tiempo”. Como veremos a seguir, a atemporalidade do inconsciente guarda certa relatividade, ideia que, em nosso entender, comparece na tradução espanhola, mas não na brasileira. Na tradução argentina para o castelhano, da Amorrortu Editores, feita por José L. Etcheverry, lê-se: “lo inconsciente es totalmente atemporal” (1991, p. 266, v. VI). No entanto, no original em alemão, Freud escreveu o seguinte: “Das Unbewusste ist überhaupt zeitlos”. Segundo consta do dicionário Duden, seria possível a tradução por “em geral”, uma vez que “überhaupt” tem também o sentido de “visto por cima, por alto”. Esse significado teria origem empírica, quando se queria dizer que algo “foi visto por cima (*über*) da cabeça (*haupt*) dos animais”. Ou seja, os animais foram contados por alto, não o foram um a um, com precisão. A favor dessa acepção tem ainda o significado da expressão “überhaupt nicht”, esta sim traduzida unanimemente como “absolutamente”, “de maneira alguma” ou “de jeito nenhum”, porque “nicht” significa “não” e é usado como advérbio para enfatizar uma ideia de negação. Considerando essas perspectivas, a tradução se torna, no mínimo, passível de debate. Em nosso entendimento, tomar o inconsciente como “em geral” fora do tempo significaria dizer que de algum modo ele poderia participar de alguma temporalidade. Isso estaria conforme a própria relativização de sua atemporalidade, que Freud aponta em *Além do princípio do prazer* e que apresentamos logo a seguir. Lacan, por sua vez, sugere que “estar fora do tempo” não é a mesma coisa que “ser atemporal”. Em uma aula de 15/04/1959, durante o seminário *O desejo e sua interpretação*, ele afirma:



No entanto, foi no artigo “O inconsciente” que essas ideias ganharam a apresentação mais conhecida. Freud (1915b/2010, p. 128) reitera-as nos seguintes termos:

Os processos do sistema ICS são atemporais, isto é, não são ordenados temporalmente, não são alterados pela passagem do tempo, não têm relação nenhuma com o tempo. A referência ao tempo também se acha ligada ao trabalho do sistema Cs.

Uma compreensão apressada dessas afirmações pode concluir que o funcionamento inconsciente prescindiria de referência a qualquer noção de temporalidade. Debatendo o assunto, Gondar (1995) questiona a pertinência de se falar em *processo* sem recorrer à ideia de um antes e um depois. Com efeito, o termo processo remete ao campo semântico de sequência, decurso, concatenação, de tal modo que é inevitável conceber sua definição sem referência a uma temporalidade. Portanto, quando se trata de processos, trata-se necessariamente de sequências de fatos ou operações.

Os cinco anos que se sucederam ao da publicação do artigo metapsicológico seriam marcantes para a produção teórica de Freud. O mundo assistiu ao recrudescimento e aos efeitos da Primeira Guerra Mundial, que começaram a minar o ideário iluminista de emancipação da humanidade pela razão e pela ciência. O criador da psicanálise voltaria sua atenção para escrever sobre as neuroses e as desilusões decorrentes da guerra, as tendências destrutivas da pulsão, a efemeridade da vida e a posição dos seres humanos ante a morte (FREUD, 1915c, 1916, 1919). Em um contexto em que esta se fazia mais presente e desnuda no cotidiano, ele afirmava:

É evidente que a guerra está fadada a varrer esse tratamento convencional da morte. Esta não mais será negada; somos forçados a acreditar nela. As pessoas realmente morrem, e não mais uma a uma, porém muitas, frequentemente dezenas de milhares, num único dia. E a morte não é mais um acontecimento fortuito (FREUD, 1915c, p. 301).

---

“a fantasia do perverso, repito, é convocável, está no espaço, suspende sei lá que relação essencial com o tempo – não é propriamente atemporal, está fora do tempo” (LACAN, 1959/2016, p. 338). Não ficou claro para nós a distinção que Lacan faz aí. Supomos que isso signifique a possibilidade de que algo que está fora pode passar ao “dentro”. Isso se coadunaria com a ideia de que algo inconsciente possa ser inserido em uma outra temporalidade, como no caso de um fragmento recalçado que, ao ser interpretado, muda de estatuto e traz o sujeito para uma atualidade do tempo. De um modo ou de outro, persiste a ideia de que em relação ao inconsciente, de fato, dificilmente se está na hora certa.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud retomaria mais diretamente a discussão metapsicológica sobre o tempo. Após repetir as características atribuídas ao inconsciente no artigo homônimo de 1915, ele acrescenta:

São características negativas que apenas se fazem compreensíveis quando comparadas aos processos psíquicos conscientes. Nossa abstrata ideia de tempo parece derivar inteiramente do modo de trabalho do sistema Pcpt-Cs, correspondendo a uma auto percepção dele. Com esse modo de funcionamento do sistema poderia ser tomado um outro caminho para a proteção contra estímulos. Sei que tais afirmações soam obscuras, mas tenho que me limitar a indicações desse tipo (FREUD, 2010/1920, p. 190).

As indicações sobre o tempo a que Freud se refere podem ser resumidas nos seguintes pontos: a) os processos do sistema inconsciente não são ordenados temporalmente; b) não se alteram com o passar do tempo; c) não têm relação alguma com o tempo. Notemos aí que a negatividade dessas características se dá na comparação com os processos psíquicos conscientes e que o próprio autor reconhece a obscuridade com que essas ideias foram apresentadas.

Portanto, se queremos uma compreensão mais clara do que ele quis afirmar, devemos examinar melhor as indicações dadas, a saber: qual o modo de trabalho do sistema perceptivo-consciente do qual deriva a ideia de tempo? Qual o fundamento dessas características negativas que precisam ser comparadas a processos conscientes para serem compreensíveis? Iniciaremos pela primeira pergunta.

Em 1911, Freud faz um comentário a uma apresentação de Wilhelm Stekel e Josef Reinhold sobre a atemporalidade do inconsciente, na Sociedade Psicanalítica de Viena. Ali ele dissera: “a partir do modo metapsicológico de conceber os fenômenos, existe um sistema que funciona sem o elemento do tempo. Um passo que tornaria este esquema mais útil [seria se] estudássemos quais são os processos que se produzem entre os sistemas psíquicos e não no interior deles” (FREUD *apud* GABBI JR., 1992, p. 33).

Esse passo parece ser retomado no artigo “Nota sobre o ‘Bloco Mágico’”, de 1925, época em que já vigorava também a segunda tópica. Nesse artigo, Freud situa melhor o leitor quanto à relação entre o modo de funcionamento do sistema perceptivo-consciente e a origem da ideia de tempo. Desde suas primeiras elaborações da teoria psicanalítica (FREUD, 1892, 1895, 1900), ele pensava a consciência como um sistema incapaz de reter traços advindos de estimulações. O sistema perceptivo-consciente é capaz de receber uma quantidade ilimitada de excitações justamente por não guardar registro duradouro delas. Esse

registro, mediante a inscrição de traços mnêmicos, cabe a um outro sistema que será responsável também pela produção da memória.

No referido texto, de 1925, Freud retoma o assunto e compara o sistema perceptivo-consciente a um brinquedo infantil, o bloco mágico. Tal brinquedo consiste de um suporte de resina sobre o qual se deita uma película de celulose com duas camadas onde se pode escrever ou desenhar. A camada mais superficial é transparente, e a segunda, encerada e translúcida. Ao se levantar a película dupla, os traços escritos sobre ela se apagam de modo a deixá-la em condições de receber novas inscrições. No entanto, afastando-se apenas a camada mais superficial, nota-se que na segunda camada foram deixadas marcas dos traços apagados. A função da primeira camada é apenas proteger a segunda, que, sem isso, seria danificada pelo contato direto com o giz ou o estilete<sup>34</sup> usados para escrever. Levantando-se, porém, toda a película, serão encontrados sulcos também no suporte de resina, os quais não podem ser apagados. Freud compara a estrutura desse brinquedo ao modelo de aparelho psíquico que propõe. As duas camadas da película equivaleriam ao sistema perceptivo-consciente, que tem a dupla função de proteger<sup>35</sup> contra a intensidade de estímulos e de registrar temporariamente traços mnêmicos. O suporte de resina seria comparável ao sistema mnêmico inconsciente.

O fato de o bloco mágico ser formado por duas estruturas com funções diferentes permite a escrita desaparecer quando as películas são levantadas e o contato direto com o suporte de resina é interrompido. Assim, as películas renovam sua capacidade de funcionamento e os sulcos deixados na resina não interferem na inscrição de novos traços naquelas. Para Freud, isso também é análogo a um outro aspecto do funcionamento do aparelho perceptivo. Diferentemente do bloco mágico, o sistema Pcp-Cs recebe periodicamente investimentos também de origem interna, o que torna algumas percepções conscientes. Tais investimentos fazem com que esse sistema transmita as excitações para os sistemas mnemônicos inconscientes. Tão logo ocorra o desinvestimento, a consciência é apagada e cessa a atividade do sistema. Há, portanto, pulsações e ritmos marcados pela periodicidade do movimento interno de investimento e desinvestimento do aparelho perceptivo pelo sistema inconsciente. Então, Freud (1925a /2011, p. 274) conclui:

Assim, as interrupções que no Bloco Mágico acontecem a partir de fora se dariam pela descontinuidade da corrente de inervação, e no lugar de uma verdadeira

---

<sup>34</sup> Em versões atuais do brinquedo, o giz e o estilete são substituídos por pincéis e o suporte, por uma resina melamínica.

<sup>35</sup> Ver também o tópico 7, Parte 1, do *Projeto para uma psicologia científica*.

suspensão do contato haveria, em minha hipótese, a periódica não excitabilidade do sistema perceptivo. Também conjecturei que esse funcionamento descontínuo do sistema Pcp-Cs estaria na origem da ideia de tempo.

Desse modo, o caráter intermitente da excitabilidade do aparelho perceptivo-consciente está no cerne da explicação de Freud sobre a origem da ideia de tempo. Consequentemente, supomos que percepção de tempo se dá por um trabalho inter-sistêmico. Destacamos que Freud refere-se aí à origem da “ideia de tempo”.

Em seu livro *Os tempos de Freud*, Gondar (1995) aborda o assunto e destaca que, ao falar em termos de ideia de tempo, Freud refere-se à origem do conceito de tempo – a uma abstração, pois –, e não a um tempo vivido. Abstrair implica uma operação com qualidades e relações, e Freud, portanto, estaria tratando do tempo como construção conceitual. Por outro lado, abstrair também significa extrair de uma série de experiências alguma generalização. Dessa forma,

De uma não excitabilidade periódica do sistema perceptual, de um ritmo constante entre percepção e não-percepção, entre consciência e não-consciência, os homens seriam capazes de postular a existência de um esquema ordenado de intermitências, de momentos descontínuos, que nada mais seriam do que uma sucessão de instantes – como resultado desta abstração teríamos um conceito de tempo, definido como um somatório de instantes sucessivos e descontínuos (GONDAR, 1995, p. 41).

Em outras palavras, a ideia de tempo se faz a partir do cadenciamento produzido pela descontinuidade constante e necessária ao funcionamento do sistema perceptivo-consciente. Tal artifício esboça uma linearidade e permite a localização consciente dos acontecimentos em um antes e um depois. Passado e presente ganham aí sua função organizadora da cena consciente. Portanto, a negatividade das características do inconsciente concernentes ao tempo, conforme indicadas por Freud, refere-se a essa ideia, ou seja, o inconsciente é atemporal e seus processos não têm relação com essa temporalidade que é tributária do funcionamento da consciência. Assim também não são ordenados por ela. Mais uma vez, estamos diante de uma divisão que faz com que o eu tenha que se haver com o ritmo dos estímulos externos e com aqueles do *isso* e das exigências pulsionais.

Acrescentamos ainda que a memória também está concernida no funcionamento intermitente do sistema perceptivo-consciente e sua relação com os demais sistemas. Com fundamento nos textos de Freud, Maria Rita Kehl (2009) ressalta que a memória é feita de ligações involuntárias entre inscrições pré-conscientes e inconscientes. Tal pode ser extraído daquilo que Freud apontou na *Carta 52* sobre os diferentes tipos de inscrição psíquica, a saber, os traços mnêmicos inconscientes e pré-conscientes e os signos de percepção. Essas

inscrições estão sujeitas a rearranjos e retranscrições de tempos em tempos. Logo, a memória não se produz de chofre, mas paulatinamente, em ondulações temporais a partir do trabalho de transcrição e reinscrição entre os sistemas psíquicos.

Retomando a argumentação de Kehl (2009, p. 129), apenas a ligação entre aquelas três inscrições, “situadas a cada intervalo entre percepção imediata e consciência, é capaz de dotar a inesgotável sequência de instantes vividos da qualidade de uma história de vida”. Isso reforça nossa argumentação de que a ideia de tempo se dá por um trabalho intersistêmico. Ora, se a consciência é, para Freud, pontual e intermitente, de onde vem a ilusão de que o tempo é um fluxo constante, um rio que não para de correr?

Em *Esboço de psicanálise* (FREUD, 1939/2016, p. 51, grifos nossos) ocupa-se de diferenciar as qualidades das inscrições e dos processos psíquicos. Nesse contexto, afirma:

Alguns processos tornam-se facilmente conscientes, deixam de sê-lo em seguida, podem, no entanto, sem maior esforço, voltar a sê-lo; podem, como se diz, ser reproduzidos ou lembrados. Isso nos adverte de que a consciência não passa de um estado altamente fugaz. O que é consciente só o é por um momento. Se nossas percepções não o confirmam, deve ser apenas uma contradição aparente; isso ocorre pelo fato de que os estímulos que levam às percepções podem persistir por **longos intervalos de tempo**, de modo que, com isso, a percepção possa se repetir. Essa situação torna-se clara na percepção consciente de nossos processos de pensamento, os quais, ainda que possam ter certa **duração contínua**, podem também extinguir-se repentinamente.

Destacamos, primeiramente, que a aparente contradição indicada por Freud refere-se a não confirmação pela percepção do caráter momentâneo da consciência. Evidenciando-se o implícito, o que se afirma aí é que a percepção toma o que é intermitente e pontual como um fluxo contínuo. E Freud esclarece o porquê: deve-se ao fato de um estímulo perdurar por mais tempo, e a percepção dele, então, repetir-se. Logo, um acontecimento ou um pensamento é considerado como presente, quando gera um estímulo que alcança constantemente o sistema perceptivo-consciente. Nesse sentido, dizemos que algo passou ou aconteceu quando o mesmo estímulo vem a cessar.

Ao percebê-lo novamente, nota-se que desde então se passou algum tempo. Como os estímulos não cessam de ser gerados sucessiva e alternadamente, podemos afirmar que o constante no referido sistema é exatamente a intermitência. Chama-se de tempo, nessa perspectiva, o intervalo constituído entre um estímulo e outro. Temos aqui, outra vez, o tempo como uma abstração.

No entanto, esse esquema só estará completo se colocarmos em cena, como já antecipamos, a memória. Como o sistema perceptivo-consciente não guarda quaisquer traços

mnêmicos, o intervalo entre um estímulo e outro só se viabilizará se aqueles forem acessados em um movimento que inclui a memória e o sistema pré-consciente. Freud (1993a/2010, p. 156) ainda afirmaria: “também a relação com o tempo, tão difícil de descrever, é proporcionada ao Eu pelo sistema perceptivo; está quase fora de dúvida que o modo de operar desse sistema dá origem à ideia de tempo”.

Sem reduzi-la a isso, pensamos que a concepção de Heráclito do tempo como um rio que não cessa de correr e no qual não se entra duas vezes implica esse movimento intermitente e constante que é também produtor incessante de intervalos. Diz-se que não se entra em um rio duas vezes porque, de fato, nenhum instante e nenhuma percepção podem ser iguais a si mesmos, serão sempre outros indefinidamente. Assim, o tempo é um descontínuo de instantes ao qual o trabalho do sistema perceptivo-consciente, voltando-se para os registros mnêmicos, esforça-se por dotar de continuidade. No entanto, essa tarefa nunca se completa, seja porque o passado e a memória são lacunares e mutáveis, seja porque o futuro, por óbvio, não gera qualquer inscrição, sendo, portanto, inassimilável.

O escritor Jorge Luis Borges também se alinha aos autores que se insurgem contra a ideia de continuidade do tempo (IZCOVICH, 2018a). Destacamos dois trechos de *Nova refutação do tempo*. No primeiro, Borges (2000, p. 221) alude à ideia de que só há o tempo presente, assim como pensa também Santo Agostinho, e cita um tratado budista: “a rigor, a vida de um ser dura o que dura uma ideia. Como uma roda de carruagem, ao rodar, toca a terra em um único ponto, dura a vida o que dura uma única ideia”. Mais adiante, ele afirma:

Negar a sucessão temporal, negar o eu, negar o universo astronômico são desesperos aparentes e consolos secretos. Nosso destino não é terrível por ser irreal; é terrível porque é irreversível e férreo. O tempo é a substância de que sou feito. O tempo é um rio que me arrebatou, mas eu sou o rio; é um tigre que me despedaçou, mas eu sou o tigre; é um fogo que me consome, mas eu sou o fogo. O mundo infelizmente é real; eu, infelizmente, sou Borges. (BORGES, 2000, p. 221-222).

Condensam-se nesse trecho diversas ideias. Primeiro, a irreversibilidade do destino. Trata-se da inexorabilidade da passagem do *Eu*, não do tempo. Notemos: o tempo é a substância do ser, para usarmos a expressão borgeana. O tempo é um rio, e eu sou o rio, diz o poeta. Portanto, afirmar que o tempo passa é igualmente dizer que é o *Eu* que passa. Ele aponta a radical separação entre o ser falante e o mundo. Em um trabalho de fixação e ficcionamento, a escrita coincide com o tempo, mas não com o mundo: o mundo é real, ele é

Borges. Quem passa e segue o destino irreversivelmente é Borges: somos nós, os que habitamos a linguagem. Só podemos entender essa separação como um exílio que a linguagem impõe a todo ser falante. Habita-se a linguagem como hóspede, não como senhor. Estamos sempre de passagem, em condição de exilados no reino da linguagem que nos é, simultaneamente, estranho e familiar. A efemeridade do tempo é a efemeridade do *Eu*.

Desse modo, podemos afirmar ser o tempo como fluxo contínuo apenas uma aparência, ilusão em tela como a que se produzia nas antigas projeções de cinemas, quando a sucessão de quadros isolados nos fazia crer que existiam imagens em movimento contínuo.<sup>36</sup> Em nosso entendimento, esse caráter ilusório é o fundamento pelo qual Freud vai considerar o tempo também como instante, e não como fluxo contínuo. Aliás, a instantaneidade, a fugacidade e a evanescência são características proeminentes das manifestações do inconsciente. Kairós tem lugar aqui. Trata-se do tempo como momento oportuno, ponto de convergência que se apresenta e onde se pode situar o ato bem-sucedido, seja ele um lapso, um chiste ou um acontecimento de virada em uma análise.

As características de instantaneidade de manifestações do inconsciente, bem como sua condição de “outra cena”, demarcam uma divergência entre a teoria freudiana e a fenomenologia. Esta toma a consciência como a totalidade do psiquismo, abarcando, inclusive, a memória. Desse modo, o tempo vivido e o tempo subjetivo concerniriam à visão imediata que se tem da própria temporalidade (GONDAR, 1995). Daí a tendência de essa concepção considerar a experiência como aquilo que se passa no “aqui e agora”. Nada mais distante das concepções psicanalíticas. Freud vai justamente de encontro à ideia de um acesso imediato à realidade. A noção de realidade psíquica, por exemplo, impõe uma dupla exterioridade ao *eu*, quanto ao “mundo externo” e quanto ao *isso*, e, também, põe em xeque qualquer possibilidade de acesso direto à realidade. Além disso, lembramos, a percepção será sempre lacunar, e a consciência, intermitente. Nas palavras de Gondar (1995, p. 39):

Freud relaciona a consciência e seu modo de funcionamento à possibilidade de se constituir uma noção abstrata de tempo, e não a uma vivência imediata: erigir um conceito de tempo é diferente de vivenciá-lo. Ou dito de outra forma: uma ideia abstrata de tempo é diferente de vivenciá-lo [...] A noção de tempo vivido perde inteiramente o seu sentido no momento em que Freud separa a consciência da memória.

---

<sup>36</sup> Obviamente, tal ilusão de continuidade é absolutamente necessária à sustentação da cena consciente. Parece-nos que essa tela diáfana o psicótico, por exemplo, perde em algumas circunstâncias.

Nesse mesmo sentido, ao separar memória e percepção, Freud estabelece que “os traços mnêmicos, capazes de construir uma história, não precisam ser necessariamente vivenciais. Nem tudo o que se mantém inconsciente foi vivido ou experimentado por um sujeito” (GONDAR, 1995, p. 40). Em *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*, Freud sustenta que o *eu* tem que se haver com um outro princípio regulador além do princípio de prazer-desprazer, a saber, o princípio de realidade. Ao anunciar esse princípio, Freud afirma que o fracasso da alucinação como estratégia privilegiada de satisfação impõe seu abandono pelo aparelho psíquico. Desse modo,

em vez de alucinar, o aparelho psíquico teve então de se decidir por conceber [*vorzustellen*] as circunstâncias reais presentes no mundo externo e passou a almejar uma modificação real deste. Com isso foi introduzido um novo princípio da atividade psíquica: não mais era imaginado o que fosse agradável, mas sim o real, mesmo em se tratando de algo desagradável. Essa instauração do princípio da realidade mostrou um passo de importantes consequências (FREUD, 1911/2004, p. 66).

De fato, a introdução desse princípio traz inúmeras consequências, como um aumento da importância das funções da consciência, a exemplo da atenção, e o estabelecimento de uma das condições para o surgimento do processo do pensar. Nesse contexto, Freud concebe o ato de pensar como um “agir por ensaios” e, ainda, como sendo derivado “do próprio ato de conceber mentalmente”. Além disso, o pensar também fora “dotado de características que possibilitaram ao aparelho psíquico suportar o aumento da tensão decorrente do aumento de estímulos durante este postergamento” (FREUD, 1911/2004, p. 67). Acrescentamos a isso uma consequência de ordem temporal, a saber, o fato de que a introdução do princípio de realidade e da atividade do pensar introduzem também as condições para o agir oportuno. Em outras palavras, o tempo cairológico decorre também do princípio de realidade e do processo do pensar.<sup>37</sup>

Nesse sentido, Izcovich (2018a, p. 21) afirma que o princípio de realidade implica um atraso até que se encontre o momento oportuno para a satisfação:

Freud introduz, então, a ideia de uma periodicidade, sem com isso postular que ela depende do inconsciente. Com efeito, os órgãos dos sentidos, voltados para o exterior, dão lugar a uma atividade periódica da consciência que introduz um sistema de marcas que dão um ritmo ao aparelho psíquico. Freud introduz assim a noção de suspensão da descarga motriz ligada à prova da realidade, condicionando uma atividade independente, o fantasma.

---

<sup>37</sup> Entendemos que *kayrós* se apresenta também no desfecho de cada tempo de compreender.



A fantasia<sup>38</sup> e o fantasiar como atividade independente do princípio de realidade nos interessarão muito quando tematizarmos outros aspectos da temporalidade. Por ora, buscamos demonstrar que há também uma concepção de tempo em Freud que concerne, principalmente, ao sistema perceptivo-consciente. Esse tempo é aquele que, conforme discutimos nos capítulos anteriores, é designado na filosofia e na sociologia ora por sua face cronológica, ora por sua face cairológica.<sup>39</sup>

Como vimos no *Bloco mágico*, Freud não descarta a ideia segundo a qual o inconsciente está na origem do tempo e das temporalidades do sujeito. No mesmo compasso, ele mantém o *eu* e o sistema perceptivo-consciente como partícipes necessários à construção da ideia de tempo e de sua percepção. Isso evidencia um dos fundamentos do que temos discutido acerca do tempo até aqui, a saber, o fato de que o ser falante é marcado por diversas temporalidades cujas origens remontam seja à dimensão consciente, seja à dimensão inconsciente. Temos evidenciado que o debate sobre o tempo na psicanálise inclui necessariamente esses múltiplos aspectos.

Izcovich (2018a) compartilha dessa ideia e acrescenta ainda algumas consequências. Conclui, por exemplo, que as relações entre o tempo, o sistema de percepção e o *eu* implicam que o tempo do sujeito esteja sempre ligado ao tempo do Outro. Lembramos, nesse contexto, a tríplice servidão do *eu*: ao isso, ao supereu e à realidade externa. Por outro lado, o inconsciente participaria do reconhecimento temporal do sujeito mediante o retorno periódico dos restos mnêmicos. Assim,

Essas duas perspectivas encontram como ponto quiasmático a concepção freudiana de fantasma, ao mesmo tempo como interpretação do desejo do Outro, mas também introduzindo uma rigidez na relação do sujeito com o mundo que o tempo, mesmo o do relógio, não altera. Assim, contra o discurso corrente que diz ao sujeito “você tem a idade de suas artérias”, o sujeito permanece insensível: ele tem a idade de seu fantasma (IZCOVICH, 2018a, p. 24).

As múltiplas concepções de tempo na obra de Freud impedem qualquer tentativa de pensá-las como um sistema. Tal multiplicidade está em consonância com os distintos funcionamentos que Freud confere às pulsões e ao psiquismo (GONDAR, 1995). Além do

---

<sup>38</sup> Preferimos o termo “fantasia” ao termo “fantasma”, uma vez que agrega, em português, um campo semântico que conduz a significados muito distantes daqueles ao que o conceito se refere seja em Freud, seja em Lacan. Desse modo, respeitaremos os termos adotados pelas traduções, mas utilizaremos “fantasia” quando em nossa escrita.

<sup>39</sup> Se, por um lado, essas concepções dialogam de perto com a temporalidade que Freud não fez depender diretamente do inconsciente, por outro, elas se situam em uma fronteira na qual a psicanálise se afasta da sociologia.

tempo como ideia abstraída do funcionamento pulsátil do sistema perceptivo-consciente, daremos destaque ao tempo em seu aspecto de *nachträglich*, o que será retomado no contexto das discussões das vinhetas clínicas mais adiante.

#### 4.2 A temporalidade *nachträglich*: do trauma ao futuro anterior

Com a inserção do *nachträglich* em suas elaborações, Freud promove uma inversão da lógica clássica das relações causais e propõe que, psiquicamente, os efeitos incidem sobre a causa, ou que o depois pode retroagir sobre o antes. É isso que lemos no seguinte trecho dos *Estudos sobre a histeria*:

Podemos inverter a máxima “*cessante causa cessat effectus*” [“cessando a causa cessa o efeito”] e concluir dessas observações que o processo determinante [do sintoma histérico] continua a atuar, de uma forma ou de outra, durante anos [...] *Os histéricos sofrem principalmente de reminiscências* (FREUD, 1893/2016 p. 22, grifos do autor).

Na apresentação de todos os casos reunidos nesse estudo, o *nachträglich* está presente explícita ou implicitamente como chave de leitura dos sintomas. A cena traumática não é efeito de um passado nem de um presente, mas de associações entre representações que não teriam por que se estabelecer se dependessem de um liame meramente temporal entre elas. É também essa ideia que permite a Freud afastar-se da concepção de Charcot sobre o trauma e abrir caminho para as primeiras elaborações da etiologia da neurose que estariam na fundação da teoria psicanalítica. O que está em jogo é a concepção de que, apenas quando evocada em segundo momento, uma lembrança pode vir a se tornar traumática.

A importância dessa temporalidade é indicar que o sentido permanece aberto até que uma inscrição posterior, que poderia ser irrelevante, associe-se a uma inscrição mais antiga e, assim, produza-se um novo significado que pode ter efeitos traumáticos. Como se depreende, a relevância do aspecto temporal está em evidenciar que a seta que orienta o tempo não aponta apenas para o futuro, mas também retroage sobre o passado. O efeito é retroativo, mas a associação se faz a partir de ligações metafóricas e metonímicas entre as inscrições.

Desse modo, a cadeia associativa estará sempre aberta e suscetível a novos rearranjos. Por isso, o *nachträglich* também estaria concernido no retorno do recalçado e no

recalcamento. Entre este e o retorno do recalcado também não haveria diferença de tempo, pois o recalque, o retorno do recalcado e a produção de sintoma, por uma imposição lógica, precisam ser pensados simultaneamente em suas origens (GONDAR, 1995; MEIRA, 1998).

Nessa ideia, escutamos reverberações de uma concepção de Lacan (1964/2008, p. 33-34) sobre o inconsciente: “A hiância do inconsciente poderemos dizê-la pré-ontológica. [...] que é de não se prestar à ontologia. O que, com efeito, se mostrou de começo a Freud, aos que deram os primeiros passos [...] é que ele é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado”. Esse não-realizado se realiza nas formações do inconsciente (*Bildungen Unbewußten*) que se manifestam em intermitências entre aparecimento e desaparecimento, entre dois pontos de um tempo que é lógico e não cronológico.

Diríamos que as formações do inconsciente se manifestam em uma temporalidade cairológica, pois irrompem de uma virtualidade para cortar a disposição cronológica da consciência. Por outro lado, podemos tomar o sintoma, em seu aspecto de satisfação substitutiva, como uma forma, ainda que precária, de inscrever o desejo em um tecido simbólico multi-epocal.

Lacan (1964/1998), ao comentar sobre princípio do prazer, sistema de realidade e processo primário no *Seminário 11*, introduz o termo francês *souffrance*<sup>40</sup> para designar uma realidade em suspensão. Ele quer indicar com isso um resto não assimilável pelo simbólico que fica em espera até que um acontecimento o retire dessa condição, ainda que mediante uma repetição: é preciso, diz ele, que se apreenda o processo primário “em sua experiência de ruptura, entre percepção e consciência, nesse lugar, eu lhes teria dito, **intemporal**” (LACAN, 1964/1998, p. 57, grifo nosso). Nessa experiência de ruptura, ocorreria um movimento de antecipação em que a consciência chega depois da percepção. Nas palavras de Martins (1994, p. 46, grifo da autora):

O que está sendo descrito aqui é um fenômeno psíquico que acontece antes para a percepção, com um certo atraso do princípio de realidade e da censura (entre o Inconsciente e Pré-Consciente). Talvez, neste sentido Freud tenha afirmado que “todo sonho tem um efeito despertante”. Observação que o coloca diante de certas questões quanto à temporalidade em curso nos sonhos: o processo de despertar requer um certo tempo e, durante o mesmo, o sonho ocorre.

---

<sup>40</sup> De acordo com o tradutor da edição brasileira do *Seminário 11*, MD Magno, o termo carrega, na língua francesa, os sentidos de sofrimento e paciência, de espera por algo indeterminado, de negócio inconcluso ou da condição de uma mercadoria que aguarda ser retirada pelo destinatário.

Pensamos que isso guarda, também, uma relação com a temporalidade *a posteriori*. Aqui a suspensão também é quebrada por elementos que se associam a traços anteriormente inscritos a partir de conexões que inauguram um novo sentido.

Freud, por sua vez, nunca deixará de recorrer à noção de *nachträglich* em suas elaborações clínicas. No caso do Homem dos Lobos, quando a segunda tópica já se insinuava como virada necessária, Freud recorre a ela para a interpretação dos sonhos de seu analisante. O que se constata aí é uma reafirmação da importância dessa noção para a leitura analítica dos fenômenos que se apresentam na clínica. No trecho que citamos a seguir, Freud comenta as recordações do Homem dos Lobos, durante a análise, referentes à cena infantil em que supostamente presenciara a relação sexual entre os pais e ao modo como elas se articulam na composição da cena primária. Freud (1918/2010, p. 112, grifos nossos) afirma:

Não devemos perder de vista, mercê da abreviada exposição do texto, a situação real de que 25 anos depois o analisando empresta, às impressões e impulsos dos seus quatro anos, palavras que naquele tempo não teria encontrado. Negligenciando-se tal advertência, pode facilmente parecer cômico e inverossímil que um garoto de quatro anos fosse capaz de tais juízos objetivos e pensamentos cultivados. Este é simplesmente um segundo caso de efeito **a posteriori**. Com um ano e meio a criança recebe uma impressão a que não pode reagir o bastante, só a compreende, só é comovido por ela na sua revivescência aos quatro anos, e somente na análise, duas décadas depois, pode apreender, com sua atividade mental consciente, o que ocorreu então dentro de si. O analisando ignora justificadamente as três fases temporais e coloca seu Eu **atual na situação há muito acontecida**.

Notemos que aí estão presentes não só um exemplo de *nachträglichkeit*, mas, também, a ideia da indestrutibilidade das inscrições inconscientes e o entrelaçamento desses três tempos. Na verdade, tal característica dessas inscrições é uma das condições em que se ampara a noção de um efeito *a posteriori*. Além disso, consta desse trecho referência a uma dinâmica temporal de cuja noção Freud lança mão em vários momentos de suas elaborações como, por exemplo, em *O poeta e o fantasiar*, que comentaremos mais adiante. Trata-se de um movimento sincrônico em que um acontecimento atual desperta no *eu* uma lembrança que, ao se articular ao presente, relança a cadeia significativa a um porvir sempre aberto e indefinido.

Em *Função e campo*, Lacan articula o tempo com a fala e a linguagem e, implicitamente, fundamenta-se em uma das dimensões do *nachträglich*. Diz ele:

O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando (LACAN, 1953/1998, p. 301).

O trecho é denso e admite vários recortes de leituras. Vejamos um deles. Tem-se aí uma abordagem da relação possível entre passado, futuro e presente, que é o único tempo em que efetivamente se age. Se retiramos os apóstos da oração, teremos em forma direta o seguinte: “o que se realiza em minha história é o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando”. O futuro anterior da língua francesa corresponde, no português, ao futuro composto do indicativo, isto é, à construção “terei sido” (futuro ter/haver + particípio de algum verbo). É uma forma temporal que descreve uma ação que ainda acontecerá, mas que é tomada como concluída.

Na perspectiva de Nominé (2017), essa forma “serve para expressar um fato que se pensa que será realizado num momento futuro, mas não indica nenhuma relação com o presente do ato da fala”. No exemplo *terei partido, quando ela telefonar*, pode-se apenas supor que não saí no momento em que enuncio a frase, mas não há garantia disso.<sup>41</sup> A única coisa que é possível localizar no tempo é que a partida deve acontecer antes da volta da outra pessoa. Disso, conclui-se que o futuro anterior (futuro do presente composto) reúne duas temporalidades distintas: a da enunciação, isto é, o fato da fala, sempre no presente; e a do enunciado, que pode ter na representação da linguagem uma realidade e organização distintas daquelas necessárias aos fatos acontecidos no mundo real (NOMINÉ, 2017).

Sobre isso, vejamos a frase de um personagem do romance *Dona Guidinha do poço* (PAIVA, 2002), logo após sofrer uma facada letal: “Me acuda, minha negra, que me mataram”. Há aí uma antecipação de um efeito e a presentificação de um resultado. Diferente da descoberta da cor do disco e do conseqüente prêmio da liberdade na anedota do tempo lógico, o resultado aqui é a morte. Apenas no campo da linguagem uma pessoa viva pode pedir ajuda porque foi morta e, no entanto, o sentido dessa frase ser perfeitamente compreensível.

Ilustrando o que Nominé quis dizer, há uma enunciação no presente, a fala do personagem, e uma total subversão da realidade promovida pela representação no enunciado. A importância da arquitetura dessa fala está também em apontar que a linguagem permite tanto instaurar como promover uma torção na temporalidade. Com isso, fica claro que em toda fala ou em todo ato sempre haverá uma dimensão presente, ainda que se remetam ao futuro ou ao passado. Entendemos que isso está na base da argumentação de Santo Agostinho quando defende que, na verdade, o tempo será sempre o presente, articulador do passado e

---

<sup>41</sup> A pessoa pode estar dizendo isso depois de ter partido, sem mais estar no local para onde a pessoa voltará, por exemplo.

do futuro, a saber, presente do passado, presente do presente e presente do futuro. Mas não é só.

O futuro anterior, conforme indicado naquele trecho, concerne diretamente ao tempo do *só depois* freudiano, que nos demonstra que a verdade, embora dependa de uma escrita antecedente, constitui-se à frente, no porvir. A concepção segundo a qual aquilo que se realiza em uma história não é o passado simples tem importantes consequências teóricas. Indica, por exemplo, que o inconsciente não pode ser tomado como uma represa de traços e impulsos que, por não terem encontrado vazão, ficaram à espera de um momento para cumprirem um percurso de antemão estabelecido. Essa é a perspectiva presente na ideia de ab-reação e de histeria de retenção, como podemos ver no caso de *Elizabeth Von R.*

No momento teórico em questão, Freud esforçava-se para emprestar inteligibilidade à etiologia dos sintomas histéricos. A paciente cuidara por um longo período do pai enfermo e adoecera algum tempo após o falecimento dele. Dadas as inúmeras tarefas de cuidados com o enfermo, Freud supõe que a paciente suprimia suas emoções e evitava dar atenção a elas. Isso teria feito com que as emoções não fossem ab-reagidas e, assim, criado material para uma histeria de retenção. Ele afirma, então:

O doente [objeto de cuidados] se curando, todas as impressões perdem seu valor; se ele morre, contudo, sobrevém o período do luto, em que apenas o que concerne ao ente perdido parece valioso. Assim, chega também a vez daquelas impressões que aguardavam processamento e, após uma breve pausa de exaustão, irrompe a histeria, para qual o germen fora assentado durante o período de cuidados prestados ao doente (FREUD, 1893/2016, p. 173).

A analogia com o germen leva à conclusão de que os sintomas histéricos ou, pelo menos, as impressões que os formariam passaram, antes, por um período de latência. Se as emoções e os impulsos que compõem esse embrião não fossem devidamente descarregados, os sintomas se efetivariam. Eles expressariam uma força que esteve sempre ali, impedida de seguir seu caminho.

Esse impedimento produziria uma espécie de retardamento da ação adequada. Daí a ideia da *nachträglichkeit* como o tempo de uma ação retardada ou adiada. A histeria seria uma manifestação no *só-depois* que decorre da contenção de uma ação que esperava para alcançar o desfecho. Por essa perspectiva, o tempo dessas formações do inconsciente seria linear e unidirecional, orientado do passado para o presente. Essa concepção não se manterá ao longo dos anos de pesquisas e elaborações de Freud.

Não seria pertinente apresentarmos, aqui, toda a trama na qual o conceito de *nachtraglichkeit* foi se desenvolvendo e se complexificando. Importa-nos agora destacar que ele assumiu vários aspectos e não perdeu importância para o corpo teórico da psicanálise. No entanto, tal importância só viria a ser realçada por alguns pós-freudianos, notadamente Jacques Lacan. Retomemos agora a ideia de temporalidade *nachträglich* contida no fragmento citado acima, extraído do texto lacaniano.

Segundo afirma Lacan, o que se realiza em uma história é um futuro anterior em relação àquilo em que se está transformando, ou seja, para aquilo que está inscrito ou se inscrevendo no presente do presente. Para Nominé (2017), tal descreve o nó da temporalidade. Realiza-se, então, o nó entre passado, presente e futuro.<sup>42</sup> De nossa parte, ressaltamos: essa acepção indica também haver um movimento temporal constante. O sintoma e a fantasia são como enclaves nesse fluxo que, por vezes, o atravancam.

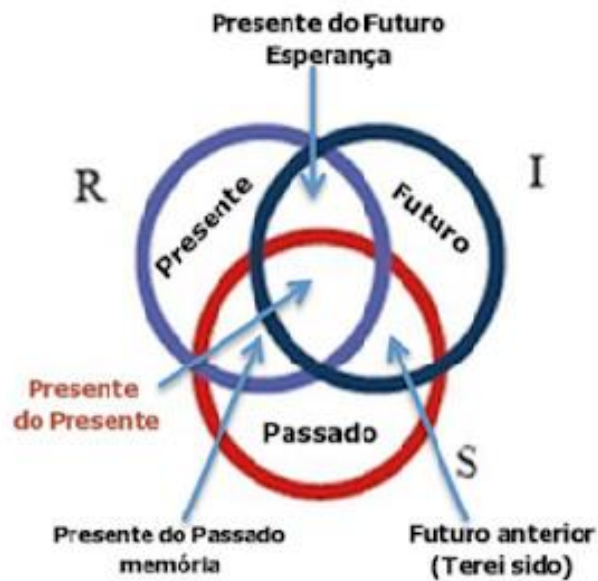
Bernard Nominé (2017) recorrerá aos círculos de Euler e ao nó borromeano para figurar uma articulação entre as dimensões ternárias do tempo em Santo Agostinho e os três registros propostos por Lacan: real, simbólico e imaginário. Para ele, o presente do presente é o ponto crucial que a questão do tempo coloca para o ser falante: “somente a fala dá consistência aos três círculos [...] O que ata esses três círculos é o dizer” (NOMINÉ, 2017).

De fato, a fala dará consistência a esses três tempos, porque uma de suas condições é se fazer no presente do presente. Não há fala no futuro nem no passado. Desse modo, Nominé (2017) situa o presente do presente como passagem obrigatória ou ponto de articulação entre os três tempos e os três registros:

Figura 1 – O tempo e o nó borromeano

---

<sup>42</sup> Nesse sentido, chega-nos o relato de uma analisante que afirma ter se preparado tanto para a morte do pai, ter trabalhado “tanto nessa separação”, que, “agora que ele morreu”, não [...] [consegue] nem dizer ‘foi-se então um pedaço de mim’ ou ‘ele está morto’, porque [...] [fez] “disso um passado antes mesmo que acontecesse, é como se ele tivesse sido morto antes mesmo de morrer”. Notemos que, com isso, um acontecimento não opera o efeito de presente porque, ao acontecer, ele já era passado. Isso poderia ser sintetizado assim: “eu já era órfã quando meu pai morreu”. Ou, ainda, em um ponto anterior no tempo, é como se ela tivesse se balizado pela seguinte coordenada: “quando meu pai morrer, eu já terei sido órfã”.



Fonte: Nominé (2017).

Na intersecção entre o presente e o passado, o autor coloca a memória. O passado seria assimilável ao simbólico na medida em que se inscreve nas representações que organizam a história de cada um. Entre presente e futuro, situam-se a esperança ou a angústia como efeitos imaginários ante o desconhecido. Portanto, o futuro alinha-se ao imaginário. Ele advém de um artifício da linguagem que aparentemente burla a passagem obrigatória pelo presente e funde passado e futuro. Daí o autor dizer que o futuro anterior é, por excelência,

o tempo do sentido. Isso se coaduna perfeitamente com o princípio de retroação que caracteriza o *nachträglich*. Por fim, o presente, que só existe deixando de ser, seria assimilável ao real (NOMINÉ, 2017).

Para compreensão adequada do que está em debate, deve-se considerar que todas essas articulações temporais se fazem em uma dinâmica própria ao existir. Tal enodamento dos tempos nos permite dizer melhor da falta de garantias que rege o movimento da vida. Trata-se, por conseguinte, de uma concepção que toma o tempo como um fluir e um refluir incessantes que podem produzir maus e bons encontros. Além disso, o *nachtraglichkeit* indica que mesmo o passado não é estático e permanece, também, submetido às vicissitudes do porvir e suas imponderáveis reescritas.

A questão neurótica com o desejo é muitas vezes equacionada por uma modalização dos três tempos – passado, presente e futuro –, por meio do futuro anterior: “terei sido isso quando aquilo acontecer”. No entanto, a condição não se perfaz, o terei sido



não se efetiva, e o neurótico se mantém em descompasso temporal com o desejo, sem nunca chegar a hora do momento decisivo. Mas, se essa dinâmica temporal serve à satisfação gozosa, ela também servirá ao trabalho de análise:

Nesse sentido, podemos dizer que o futuro anterior, na experiência psicanalítica, consiste em situar, na entrada em análise, um significante do passado que pode anunciar a saída. O futuro anterior vai exigir, da entrada à saída da experiência analítica, a articulação do S1, significante da entrada, a um outro significante, o S2 que, por sua vez, vai fazer cair o *a* que, sem dúvida, é o que está em jogo no final. Enquanto significante do passado, este significante da entrada anuncia o que será o sujeito na saída da experiência analítica na medida em que ele participa da transformação e é, ele mesmo, o operador da transformação (MAGALHÃES, 2008, p. 106).

Não à toa, no só depois das análises pode-se perceber que, nas primeiras entrevistas, os analisantes lançam ao mar os elementos significantes que balizam todo movimento sobre o qual navegará o trabalho de análise ainda por se fazer. Para chegar a um outro tempo, no futuro, o analisante tem pela frente, presentemente, seu próprio passado.

Isso pode ser lido em termos da anedota do tempo lógico lacaniano, que articula também o futuro composto: terei ganho a liberdade, quando eu falar o que sou. Pensamos que o cenário de uma prisão não está ali por um acaso: seus personagens são, de fato, prisioneiros, dependentes de um tempo em suspensão que precisa ser posto em ato. Acontece que para manter a “ética neurótica do desejo insatisfeito” (SOLER, 2012), para não ter de se haver com a falta a ser que o tempo revela a cada um, o sujeito segue adiando, antecipando ou evitando o momento do bem agir, que é a hora de seu desejo.

Até aqui, enfatizamos a dimensão do *só-depois* referente à produção de sentido. No entanto, a importância teórica dessa noção de temporalidade vai além desse aspecto. A história da psicanálise credits a Jacques Lacan a responsabilidade por recolocar em debate essa noção e por fazer dela um operador importante para a compreensão da teoria freudiana do trauma. Além de uma significação realizada posteriormente ao momento da inscrição, Lacan enfatizará que é a arquitetura mesma dessa retroação que levará à construção do trauma como experiência e dos sintomas.

A tradução adotada em francês para o termo *nachträglich* tem o mérito de introduzir em seu campo semântico uma referência ao traumático. Tal não se verifica no idioma espanhol nem no português. Em francês, adotou-se como tradução o termo *après-coup*, que se forma pela junção dos vocábulos “depois” (*après*) e “golpe” (*coup*). Traduzido em sua literalidade, teríamos “golpe posterior” ou “corte no depois”.

De fato, a ideia de um corte ou de um golpe operado pela significação retroativa, isto é, por aquilo que essa significação apresenta abruptamente ao sujeito e pelo que ela não consegue simbolicamente recobrir, evidencia mais apropriadamente os efeitos psíquicos do *nachträglich*. Nesse sentido, o trauma pode ser descrito como efeito do encontro com o fora de sentido. Lacan já afirmava em seu primeiro seminário:

O trauma, enquanto tem ação recalcante, intervém *só depois/nachträglich*. Naquele momento, algo se destaca do sujeito no próprio mundo simbólico que ele começa a integrar. Daí por diante, aquilo não será mais algo do sujeito. O sujeito não o falará mais, não o integrará mais. Não obstante, ficará lá, em alguma parte, falado, se é que se pode dizer, por algo de que o sujeito não tem o controle. Será o primeiro núcleo do que chamaremos, em seguida, os seus sintomas (LACAN, 1953/1986, p. 222, grifo nosso).

Assim, se há caminhos para a formação dos sintomas, podemos dizer que seu ponto inicial é uma experiência de excesso que o encontro *a posteriori* com o simbólico não dá conta de equacionar. Dez anos depois do primeiro seminário, Lacan retomará a questão em seu texto *Posição do inconsciente*. Neste trecho, ele chama atenção para a retroação temporal que, em seu movimento, produz uma incidência do simbólico sobre o real:

É o fechamento do inconsciente que fornece a chave de seu espaço e, nomeadamente, a compreensão da impropriedade que há em fazer dele um interior. Ele também demonstra o núcleo de um tempo reversivo, muito necessário de introduzir em toda eficácia do discurso, e já bastante sensível na retroação [...] no efeito de sentido da frase, o qual exige, para se fechar, sua última palavra [...] O *nachträglich*, ou a posteriori, **segundo o qual o trauma se implica no sintoma**, mostra uma estrutura temporal de ordem mais elevada (LACAN, 1964/1998, p. 852-853, grifo nosso).

Uma das veredas pela qual caminha uma análise conduz ao tratamento do real pelo simbólico. Nesse sentido, a inclusão do trauma no sintoma, como diz Lacan, é uma condição de deslocamento nesse percurso. Ressalte-se aí o paradoxo do trauma, a saber, de algo que, não estando inscrito, cria as condições do trauma e, ao mesmo tempo, por não se inscrever em definitivo, não cessa de se inscrever como marca. Tal concepção tem como correlato um dos aspectos da finalidade de uma análise, que não é produzir sentido, mas voltar ao trauma e pôr em movimento os tempos que o instauraram (IZCOVICH, 2018a). Isso interessa ao nosso tema de pesquisa porque indica que algo do inconsciente pode ser inserido em temporalidade.

Retornamos a Freud através do fragmento de uma carta a Wilhelm Fliess, datada de 25 de maio de 1897. Nela, o inventor da psicanálise se esforça para discernir a inteligibilidade do processo de retorno do material recalçado:

Há boas razões para suspeitar de que o despertar daquilo que está recalçado não se dá ao acaso, mas segue as leis do desenvolvimento. E também de que o recalçamento se dá retroativamente a partir do que é recente, e afeta primeiro os últimos acontecimentos. (FREUD, 1897b, p. 28)<sup>43</sup>

Ora, se o recalçamento se dá retroativamente, podemos concluir que o inconsciente recalçado se produz a partir de um movimento temporal que obedece a outro direcionamento. Não aquele organizado pelo sistema perceptivo-consciência cuja seta aponta apenas em uma direção, o futuro. Naquele caso, o movimento é presidido por associações que se fazem por uma lógica que não é a da consciência. Na mesma carta citada, Freud (1897a/1989, p. 292, grifo nosso) afirma:

A formação de fantasias acontece por combinação e deformação, de forma análoga à decomposição de um corpo químico que se combina com um outro. O primeiro tipo de deformação é a falsificação da lembrança por fragmentação, o que implica **um desprezo das relações cronológicas** (as correções cronológicas parecem depender da atividade do sistema-consciência).

Evidenciamos, assim, que a tese freudiana segundo a qual uma outra temporalidade opera no inconsciente surge lógica e cronologicamente no mesmo contexto da noção de *nachträglichkeit*. O tempo do funcionamento inconsciente, ou seja, da fantasia, do sonho e do trauma não segue os parâmetros da consciência. Se assim o é, o tempo do desejo haverá, também, de estar concernido aí.

#### 4.3 O desejo, aión e os sonhos

Com Freud, podemos dizer que o bebê humano nasce em completa precariedade de condições para manter-se vivo. Ante o desamparo (*Hilflosigkeit*) inaugural, só resta a ele apelar ao próximo para que suas necessidades vitais sejam atendidas. Aqui, então, há uma

---

<sup>43</sup> Encontramos outra tradução desse trecho que traz uma referência mais direta ao termo *àpres-coup*. No entanto, não conseguimos cotejar com a versão alemã para verificar se o termo aparece no original. Eis a outra tradução: “há bons motivos para suspeitar que o despertar do material reprimido não se dá por acaso, senão se ajusta a determinadas leis evolutivas. E também de que a repressão avança do material recente para trás, retroativamente, e aqui então podemos utilizar a expressão *après-coup* e que afeta primeiro os últimos acontecimentos”.

conexão entre uma exigência orgânica e a premência de atendê-la que leva o bebê a convocar o auxílio de um outro para respondê-la.<sup>44</sup>

Freud (1895) nomeará de vivência de satisfação<sup>45</sup> (*Befriedungserlebnis*) o apacimento do desprazer oriundo da tensão decorrente das exigências biológicas. O autor adota a fome como paradigma dessas exigências. Assim, o desprazer gerado pela fome faz com que o bebê chore e tenha seus apelos satisfeitos pelo outro que fornece o alimento, no caso, a mãe que lhe apresenta o seio.

Essas vivências produzem facilitações mnêmicas que permitirão ao bebê tentar reeditar, alucinatoriamente, a satisfação anterior quando voltar a ser premido por novas exigências corporais. Tais facilitações produzem conexões entre a inscrição psíquica da vivência, o objeto satisfatório e a ação específica que foi capaz de resolver a tensão. Como toda satisfação será sempre temporária, podemos dizer que aquela primeira vivência terá inaugurado uma série inumerável de ações em direção à satisfação.

As ideias freudianas que acabamos de expor são recuperadas, com alguns acréscimos, em *A interpretação dos sonhos*. Nessa obra, ele afirma:

O acúmulo de excitação é vivido como desprazer, e coloca o aparelho em ação com vistas a repetir a vivência de satisfação, que envolveu um decréscimo da excitação e foi sentida como prazer. **A esse tipo de corrente no interior do aparelho, partindo do desprazer e a apontando para o prazer, demos o nome de desejo;** afirmamos que só o desejo é capaz de pôr o aparelho em movimento e que o curso da excitação dentro dele é automaticamente regulado pelas sensações de prazer e desprazer (FREUD, 1900/1987, p. 542, grifos nossos).

Os acréscimos àquilo que constava do texto de 1895 dão ênfase à noção de desejo que, aqui, é uma corrente que flui do desprazer para o prazer, a única capaz de movimentar o aparelho psíquico. As duas sensações, prazer e desprazer, modulariam esse movimento. A corrente que parte do desprazer, porém, precisará encontrar algum objeto que possa, enfim, resolver a tensão desprazerosa e produzir o prazer. Assim, o desejo, ao articular-se à trama significativa, precisará de um objeto por meio do qual possa mediar e satisfazer o impulso que o constitui.

Quando mencionamos a tentativa de satisfação pela via alucinatória, deixamos implícita a ideia de que, ali, o aparelho psíquico não discerne entre o objeto real e sua representação. Evidencia-se assim que, desde o princípio, o objeto visado pelo movimento

<sup>44</sup> Ao comentar o campo semântico da palavra *Wunsch*, Quinet (2000) destaca que seu respectivo verbo (*wünschen*) é transitivo e requer um complemento. Nesse sentido, *Wunsch* implicará sempre um Outro do endereçamento.

<sup>45</sup> Optamos por assumir a tradução de “vivência” para o termo *erlebnis*, uma vez que para o termo “experiência” há o vocábulo alemão *erfahrung*, que Freud não usou nessa ocasião.

do desejo está marcado pela linguagem. O primeiro objeto, correlato da primeira vivência de satisfação, restará para sempre perdido. A linguagem que rebuçará essa vivência também instituirá o exílio do sujeito em relação ao objeto primordial, a *Das ding* freudiana. A falta sub-roga a *Das ding* e, em torno dela, o desejo dará suas voltas e tecerá seus fios junto aos quais se funda o sujeito e se inaugura a cadeia significante.

Como já afirmamos antes, a linguagem será, simultaneamente, exílio e morada do homem. Por habitar e ser habitado por ela, e por esta ser a sua condição, podemos dizer que o sujeito nunca habitou a natureza. A harmonia entre ambos é mítica. O tempo cronológico é a medida da duração desse exílio, até que a defusão das pulsões sobrevenha e a vida desabite a linguagem e o tempo. Portanto, o encontro entre sujeito e objeto será sempre um encontro parcial. Aquilo que é encontrado é, na verdade, um significante e, por isso, o sujeito se relançará indefinidamente ao movimento do desejo. Desejo, sujeito, objeto e também o tempo são instituições languageiras. O desejo depende da palavra para se estatuir. Em seu segundo seminário, Lacan discute algumas relações entre a resistência em análise, o desejo e a direção do tratamento. Então, afirma:

Trata-se, pelo contrário, de ensinar o sujeito a nomear, a articular, a fazer passar para a existência, este desejo que está, literalmente, para alguém da existência, e por isto insiste. Se o desejo não ousa dizer seu nome, é porque, este nome, o sujeito ainda não o fez surgir. Que o sujeito chegue a reconhecer e a nomear seu desejo, eis aí a ação eficaz da análise. Mas não se trata de reconhecer algo que estaria aí, já dado, pronto para ser coaptado. Ao nomeá-lo, o sujeito cria, faz surgir uma nova presença no mundo. Ele introduz a presença como tal e, da mesma feita, cava a ausência como tal. (LACAN, 1955/2010, p. 287).

Destacamos que Lacan não afirma que o desejo existe em latência à espera da palavra para ser revelado. A ideia aí exposta é mais incisiva quanto à função da linguagem: a palavra cria, faz surgir uma nova presença no mundo. Por óbvio, ela não dá conta de articular inteiramente o desejo. Nesse sentido, Lacan (1960/1998) dirá que aquilo que remanesce da demanda, a qual nunca conseguirá abarcar o desejo, é também o que impede de o desejo se reduzir à necessidade. Assim, o desejo seria articulado pela palavra, mas não inteiramente articulável por ela, isto é, não inteiramente dizível e redutível a ela. Dois anos antes, ele afirmara:

Vocês devem começar a entender que, se falo da função da fala ou da instância da letra no inconsciente, certamente não é para eliminar o que o desejo é de irredutível e impossível de formular – não é de pré-verbal, mas de para-além do verbo [...] o fato de o desejo não ser articulável não é razão para que ele não seja articulado. Quero dizer que o desejo é articulado na medida em que está ligado à presença do

significante no homem. Isso não significa, entretanto, que ele seja articulável. Justamente por se tratar essencialmente da ligação com o significante, ele nunca é plenamente articulável num caso particular. (LACAN, 1958a/1999, p. 341).

Como se vê, nesse período de seu ensino, o psicanalista francês ocupa-se por diversas vezes da questão. O campo que fica aquém ou além da palavra será definido como Real. A dimensão indizível do desejo fará com que Lacan sustente uma correlata incompatibilidade entre desejo e fala. Ao falar, isto é, ao tentar articular a cadeia significante e dizer de sua demanda, o que o sujeito traz à tona é sua falta-a-ser (LACAN, 1958b).

O desejo se manifesta na fenda aberta entre a palavra e o movimento de demanda, que mira o Outro para dele receber aquilo que supostamente falta ao sujeito. Mas esse objeto faltoso é para sempre perdido. O sujeito terá de se haver com sua falta-a-ser e, paradoxalmente, terá de contar com seu desejo nessa tarefa.

Essa dimensão, que Lacan qualifica de ética<sup>46</sup>, e não de psicológica, coloca-nos também um outro aspecto, a saber, o caráter fugidio e incapturável do desejo. Pensamos ser disso que trata Lacan ao afirmar: “já que se trata de tomar o desejo e que ele só pode ser tomado ao pé da letra, porquanto são as redes da letra que determinam, que sobredeterminam seu lugar de pássaro celeste, como não exigir do passarinho que ele seja, antes de mais nada, um letrado?” (LACAN, 1958b, p. 648).

Em nosso entendimento, o termo *passarinheiro* refere-se ao analista e aparece como alusão a alguém que conhece técnicas de captura e de voo. Sendo o desejo não plenamente capturável, qual seria a função do analista-passarinheiro? Para Quinet (2003, p. 14), trata-se de sustentar o percurso analítico que vai do “sintoma-peixe, voraz de sentido, ao sintoma-pássaro, letra das asas do desejo”. Trata-se, portanto, de chegar ao mínimo imprescindível, à arquitetura essencial para o voo.<sup>47</sup>

De um modo ou de outro, é o caráter pássaro do desejo que se coloca seja para o analista, seja para o analisante – que, de certa forma, é um passarinho atrapalhado com

<sup>46</sup> Ética, porque concerne à dimensão do ato e à responsabilidade.

<sup>47</sup> Um poema de Fernando Pessoa conversa com essa perspectiva de um voo do desejo que requer apenas o mínimo para se fazer. Diz o poeta, talvez ao volante de seu Chevrolet: “Ah, quanta vez, na hora suave/ Em que me esqueço/ Vejo passar um voo de ave/ E me entristeço!/ Por que é ligeiro, leve, certo/ No ar de amavio?/ Por que vai sob o céu aberto/ Sem um desvio? Por que ter asas simboliza/ A liberdade/ Que a vida nega e a alma precisa?/ Sei que me invade/ Um horror de me ter que cobre/ Como uma cheia/ Meu coração, e entorna sobre/ Minh'alma alheia/ **Um desejo, não de ser ave,/ Mas de poder/ Ter não sei quê do voo suave/ dentro em meu ser**” (PESSOA, 1986, p. 72, grifos nossos).

seus poderes. Se assim o é, se o desejo é pássaro que não cessa de insistir em voar, potência constante, não seria ele eterno<sup>48</sup>, no tempo finito de uma vida singular?

Aqui precisamos fazer alguns comentários de natureza etimológica. A palavra grega *aión* (αἰώνιος) gerou *aeum* em latim. Esta, por sua vez, deu origem a *aetas* e *Aeternus*, das quais se originariam os termos *eterno* e *eternidade* na língua portuguesa (HAMELIN, 2003). *Aetas* significa “idade”, “vida” ou “duração de uma vida”. Tem origem comum com *aevus*, que significa o tempo tomado em sua duração. Disso geraram-se as palavras *longevo*, que significa duradouro ou de muita idade; e *medievo* ou *medieval*, isto é, relativo à Idade Média.

Inicialmente, eterno tinha também o significado de “relativo à duração de uma vida”. Acontece que no movimento histórico da língua portuguesa, a palavra foi assumindo apenas o significado de “tempo sem fim”. Tal termo, entretanto, pode significar também aquilo que, sendo finito, tem duração indeterminada (ABBAGNANO, 2007). Com efeito, nos âmbitos filosófico e teológico, usa-se outra palavra que preserva o discernimento perdido pelo uso cotidiano de “eterno”. Trata-se de *sempiterno*, que significa aquilo que é perpétuo, infinito.

A leitura de trabalhos de alguns autores faz-nos concluir que tal conjunção entre os sentidos de eterno começou quando da tradução de textos do idioma grego antigo para o latim (HAMELIN, 2003; FLECK, 2003). Naquele idioma, *aión* (αἰώνιος) era a palavra para designar “tempo contínuo” ou “aquilo que tem duração contínua”. Quando foi vertido para o latim, usou-se corretamente a palavra *aeternus*, mas, com o uso corrente e as posteriores traduções para os idiomas nacionais, esse sentido deu lugar a eterno como perpétuo ou aquilo que é infinito.

No grego, o termo que significa aquilo que dura para sempre é *áidios* (αἰδιος), cuja tradução mais adequada seria *sempiterno* (FLECK, 2003). Com efeito, de acordo com Campillo (1993, p. 40): “o significado mais arcaico de *aión* é vida, sopro ou força vital e, por extensão, a duração ou perduração da vida”. Isso posto, de agora em diante adotaremos apenas a acepção menos usual de “eterno”, isto é, no sentido daquilo que tem permanência indeterminada, porém finita.

---

<sup>48</sup> Importa-nos esclarecer que não visamos a uma aplicação de conceitos filosóficos ou teológicos à psicanálise, nem mesmo por um uso análogo. Buscamos com essa discussão evidenciar e recuperar um determinado sentido da palavra eterno para, assim, pensarmos uma temporalidade do desejo afinada ao seu caráter de indestrutibilidade e ao seu conceito em psicanálise. Conforme veremos a seguir, não damos com esse termo qualquer significado religioso.

Em *A dissecção da personalidade psíquica*, Freud (1933a/2010, p. 154) retoma suas ideias expostas em *O eu e o isso* e afirma: “desejos que nunca foram além do Id [Isso], mas também impressões que pela repressão [recalque] afundaram no Id, são virtualmente imortais, comportam-se, após décadas, como se tivessem acabado de surgir”. Considerando tal característica do desejo, isto é, a indestrutibilidade, podemos afirmar que há uma eternidade do desejo, um tempo que perdura indeterminadamente e, por isso mesmo, uma temporalidade em potência, um *continuum*, que é sempre sendo, qual um gerúndio.

Essa temporalidade é a que chamamos *aión*. *Aión* é, pois, o tempo do desejo. Enquanto ex-sistirmos, sua presença sempre insistirá e tenderá para a atualização. Entendemos que Freud (1916/2009, p.10, grifo nosso) fala a partir dessa mesma perspectiva quando afirma não compreender “que o pensamento da efemeridade do belo pudesse empanar o regozijo que nos traz. Quanto à beleza da natureza, ela retorna no ano seguinte, após cada destruição no inverno, e esse retorno poderia ser designado, em relação à duração da nossa vida, como **eterno**”.

Carlos Drummond de Andrade (1954) usou muito bem o significado que acabamos de discutir. No poema intitulado “Eterno”, o poeta, aborrecido com a Modernidade e a profusão de categorias que ela atribuiu à eternidade, afirma:

Eterna é a flor que se fana  
se soube florir  
é o menino recém-nascido  
antes que lhe dêem nome  
e lhe comuniquem o sentimento do efêmero  
é o gesto de enlaçar e beijar  
na visita do amor às almas  
eterno é tudo aquilo que vive uma fração de segundo  
mas com tamanha intensidade que se petrifica e nenhuma força o resgata  
**é minha mãe em mim que a estou pensando**  
de tanto que a perdi de não pensá-la  
é o que se pensa em nós se estamos loucos  
é tudo que passou, porque passou  
é tudo que não passa, pois não houve  
eternas as palavras, eternos os pensamentos; e passageiras as obras.  
Eterno, mas até quando? é esse marulho em nós de um mar profundo.  
Naufragamos sem praia; e na solidão dos botos afundamos.  
É tentação a vertigem; e também a pirueta dos ébrios.  
Eternos! Eternos, miseravelmente.  
O relógio no pulso é nosso confidente.

Mas eu não quero ser senão eterno.  
Que os séculos apodreçam e não reste mais do que uma essência  
ou nem isso.  
E que eu desapareça mas fique este chão varrido onde pousou uma sombra  
e que não fique o chão nem fique a sombra  
mas que a precisão urgente de ser eterno bóie como uma esponja no caos



e entre oceanos de nada  
gere um ritmo

(ANDRADE, 1954/1988, p. 54-55, grifo nosso)

Eterno, mas até quando? A pergunta insinua a finitude da eternidade, a qual, no entanto, jaz em nós indefinidamente em ecos de um mar profundo. Notemos: o eterno são marcas que força alguma consegue arrancar, como a voz da mãe que se esculpiu no filho. O poeta sabe que há algo de permanente no homem que está para além do verbo: no recém-nascido antes de ser inscrito na linguagem ou em tudo que não passa, pois não há palavra que o abarque. O desejo está concernido aí, nesta força que é, a um só tempo, dizível e indizível, fugaz e permanente.

A palavra é intermitente, o desejo, perene. Por isso ela nunca o pode dizer todo. O que resta do trabalho de articulação entre um e outro é o indizível e a incompletude que impele o sujeito em direção a outras realizações. Nos termos de Evans (2007, p. 68), “ainda que a verdade sobre o desejo esteja presente em alguma medida em toda palavra, a palavra nunca pode expressar a verdade total sobre o desejo. Sempre que a palavra intenta articular o desejo, queda um resto que excede a palavra”.

Retomando a questão da temporalidade aiônica, vejamos esta afirmação de Calvo (2006, p. [21], grifos do autor, grifo nosso, tradução nossa), que ratifica o que temos apontado e acrescenta um elemento importante:

“Tempo”, em grego, diferentemente das línguas européias, dizia-se de duas maneiras diferentes e incompatíveis. Uma era *aión*, que é mais ou menos o que em latim se dizia com “*aeuom*”, de onde “*evo*”, “eternidade”, é derivada, isto é, todo o tempo (tempo, claro, sujeito a alguns limites, porque, se há um todo, há limites), **um tempo em que nada passa, já que tudo é passado**. E à frente disso está *Khronos*, que é um tempo de dança, de ritmo, um tempo da sucessão de momentos.

Considerando o contexto dessa discussão, entendemos que “nada passa”, porque o eterno abriga todas as possibilidades, ou seja, nada se sucede porque tudo é simultaneidade e potência. No conto “O Aleph”, Jorge Luís Borges recorre a uma ideia semelhante para figurar o objeto que dá nome ao conto. Na história, o autor joga com as noções de finito e infinito, bem como de tempo e atemporalidade. O Aleph, diz um dos personagens, “é um dos pontos do espaço que contém todos os pontos” (BORGES, 1999, p. 160).

No conto, o personagem-narrador é o próprio Borges. Ele se apaixona por Beatriz Viterbo, que não corresponde a seu interesse.<sup>49</sup> Com a morte da amada, Borges passa a frequentar a casa onde ela viveu. As visitas em busca de convívio e aproximação com as recordações duram doze anos, sempre na data em que ela fazia aniversário. Nas ocasiões, Borges encontrava o primo de Beatriz, Carlos Argentino, uma espécie de anfitrião indesejado. É ele, porém, quem revela a Borges o segredo que a casa abrigava. No porão, havia um objeto único, o Aleph, que permitiria até mesmo que Borges revisse todos os momentos e as imagens da amada que perdera para sempre. O personagem-narrador desce ao porão e, após cumprir todas as instruções dadas, consegue finalmente encontrar o objeto. A descoberta é descrita assim:

Chego, agora, ao inefável centro de meu relato; começa aqui meu desespero de escritor. Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício pressupõe um passado que os interlocutores compartilham; como transmitir aos outros o infinito Aleph, que minha temerosa memória mal e mal abarca? [...] o problema central é insolúvel: a **enumeração, sequer parcial, de um conjunto infinito**. Nesse **instante gigantesco**, vi milhões de atos prazerosos ou atroz; nenhum me assombrou tanto como o fato de que todos ocupassem o mesmo ponto, sem superposição e sem transparência. **O que viram meus olhos foi simultâneo; o que transcreverei, sucessivo, pois a linguagem o é.** (BORGES, 1999, p. 163, grifos nossos).

O escritor adverte o leitor do impasse que se lhe apresenta e que se dá em um “instante gigantesco”: a linguagem é um instrumento precário para transcrever um texto que é presidido pela simultaneidade, pois ela é regida pelas leis de sucessividade. Acaso não é isso que se passa quando alguém tenta relatar um sonho havido? Não se trata aí também de escrever um texto, transpondo-o de uma temporalidade aiônica, simultânea e condensada para uma temporalidade cronológica e sucessiva? Retomaremos o assunto a seguir.

Mesmo diante das limitações anunciadas, Borges (1999, p. 167, grifos nossos) tenta colocar em palavras o que viu:

**Cada coisa (o cristal do espelho, digamos) era infinitas coisas**, porque eu a via claramente de todos os pontos do universo. Vi o populoso mar, vi a aurora e a tarde, vi as multidões da América, vi uma prateada teia de aranha no centro de uma negra pirâmide, vi um labirinto roto (era Londres), vi intermináveis olhos próximos perscrutando-me como num espelho, vi todos os espelhos do planeta e nenhum me refletiu [...] vi a relíquia atroz do que deliciosamente fora Beatriz Viterbo, vi a circulação de meu escuro sangue, vi a engrenagem do amor e a modificação da morte, vi o Aleph, de todos os pontos, vi no Aleph a terra, e na terra outra vez o Aleph, e no Aleph a terra, vi meu rosto e minhas vísceras, vi teu rosto e senti vertigem e chorei, porque meus olhos haviam visto esse objeto secreto e conjetural

---

<sup>49</sup> Para um maior entendimento do enredo e das temáticas abordadas, remetemos o leitor ao próprio conto. Aqui nos deteremos apenas na ideia que queremos associar à questão do tempo aiôn.

cujo nome usurpam os homens, mas que nenhum homem olhou: o inconcebível universo.

Fazemos aqui uma aproximação entre o aspecto aiônico do desejo e o Aleph, que decorre de o desejo encerrar em si todas as potências e virtualidades de uma vida singular. Por outro lado, o sujeito, o ser falante, e a palavra articulam-se a ele de um modo sempre evanescente. Eis aqui um ponto de tensionamento entre *aion* e o efêmero que, a nosso ver, podemos extrair também do seguinte questionamento de Lacan (1964/1999, p. 35):

Ora, se o desejo não faz mais do que veicular para o futuro sempre curto e ilimitado o que ele sustenta de uma imagem do passado, Freud o diz no entanto indestrutível [...] O desejo indestrutível, se ele escapa ao tempo, a que registro pertence na ordem das coisas? – pois o que é uma coisa senão aquilo que dura, idêntica, um certo tempo? Não haverá aqui lugar para se distinguir ao lado da duração, substância das coisas, um outro modo do tempo – um tempo lógico?

Por óbvio, Lacan insinua aí a estrutura temporal com a qual ele “cercaria” o “inconsciente”. Entretanto, queremos destacar, a partir da discussão que temos desenvolvido, que o tempo do qual o desejo escapa é o tempo cronológico. Assim, a indestrutibilidade do desejo pertence a um modo temporal distinto daquele da “substância das coisas” ao qual Lacan acrescentaria aí, não um segundo, mas um terceiro modo do tempo, a saber, o tempo lógico.<sup>50</sup>

Entendemos que o trabalho de veiculação temporal que o desejo agencia, conforme apontado por Lacan no fragmento acima, foi proposto também por Freud em *O poeta e o fantasiar*:

O trabalho mental vincula-se a uma impressão atual, a alguma ocasião motivadora no presente que foi capaz de despertar um dos desejos principais do sujeito. Dali retrocede à lembrança de uma experiência anterior (geralmente da infância) na qual esse desejo foi realizado, criando uma situação referente ao futuro que representa a realização do desejo. O que se cria é então um devaneio ou fantasia, que encerra traços de sua origem a partir da ocasião que o provocou e a partir da lembrança. Dessa forma o passado, o presente e o futuro são **entrelaçados pelo fio do desejo** que os une (FREUD, 1908/1975, p. 153, grifo nosso).

---

<sup>50</sup> Aprofundaremos a discussão acerca do tempo lógico em um tópico mais adiante. Kayrós escreve o possível a partir do impossível de se dizer de desejo/aion.

Tal movimento de veiculação nos remete também ao trabalho do sonho e do despertar. Os sonhos, antes de Freud, foram tomados como comunicação de deuses, mensagens premonitórias ou meio de contato com os mortos. A novidade da tese freudiana sobre o sonho, que se distingue de todas as anteriores, foi propor que o sonho é realização de desejo. Considerando que esse modo de realização é a via régia para o inconsciente, podemos dizer que o desejo está concernido em ambos: no sonho e no inconsciente.

Em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, Lacan afirma que o sonho é a metáfora do desejo e este, por sua vez, é a metonímia da falta-a-ser. Assim, enquanto o sonho trabalha por condensação, o desejo desliza a partir de uma falta, o que lhe empresta o caráter de pássaro celeste que apontamos anteriormente. Com Freud, dizemos que o desejo, ao passo que sulca um leito (*Bahnungen*), percorre-o para sempre: seco ou caudaloso, rio indestrutível e inapagável. Por seu leito, bordeja-se o real e, como diz Lacan (1970a/2003, p. 414), salta-se “do significante que flutua para o significado que flui”.

O tempo do desejo nos remete uma vez mais aos relógios de incenso e o tempo aromático. Na perspectiva de Han (2016, p. 73-74),

O tempo que tem aroma não passa ou transcorre, nada pode esvaziá-lo. O aroma do incenso enche antes o espaço. Ao dar espaço ao tempo, confere-lhe a aparência de uma duração. A brasa transforma incessantemente em cinzas o incenso, mas as cinzas não se tornam pó, antes conservam a forma de um caráter<sup>51</sup> escrito. Deste modo, o selo de incenso não perde significação. O caráter transitório, para o qual provavelmente remete a brasa que avança consumindo-se, dá lugar à sensação de duração.

É como se o relógio de incenso desse uma consistência ao tempo que outros instrumentos não conseguem. Isso se articula, por oposição, à ideia de Bauman (2001) de que o tempo, por se perder do espaço, comete suicídio e fica ainda mais fugidivo. Na perspectiva de Han (2016), o tempo ganha consistência no aroma e no escrito das cinzas. Aproximamos isso do trabalho do sonho, que atrai os restos diurnos para o fogo sempre vivo do desejo, e escreve em suas cinzas um texto sempre aberto ao presente do presente que, de outro modo, seria apenas passagem sem inscrição. Freud não deixou de também aludir à relação vicária, no inconsciente, entre espaço e tempo:

Sempre que possível, o trabalho do sonho converte relações temporais em espaciais e as apresenta assim. Veja-se, num sonho, uma cena entre pessoas que aparecem

---

<sup>51</sup> Lemos o texto de Han na tradução portuguesa. Entendemos que, no costume linguístico brasileiro, caráter teria aí o significado de letra ou marca.

bem pequenas e distantes, como se as víssemos pelo lado errado de um binóculo. Tanto a pequenez como a distância espacial significam aqui o mesmo, a distância no tempo, deve-se entender que a cena é de um passado distante (FREUD, 1933b/2010, p. 111).

Simbólico e imaginário articulam-se aí para dar escrita a algo que, sem isso, seria resto, rebotalho. O sonho é também uma suave combustão, que tenta dar contornos e escrever o desejo em um texto aromático. Han (2016, p. 74) parece alinhar-se<sup>52</sup> ao que dissemos, pois para ele “a moldura de uma figura faz com que o tempo não se escape. Detém-se, contido no seu aroma, no seu momento vacilante”. Diferentemente dos demais recursos de medição do tempo, acrescentamos, o aroma tem o poder de se transformar em memória. Para o autor, também a cinza “não remete para o caráter transitório. É o ‘musgo verde’ que o caráter escrito faz brilhar” (HAN, 2016, p. 74, grifo do autor).

A fumaça das horas ganha consistência no aroma, vira texto, poema, memória. O trabalho do sonho, por sua vez, aproxima-se daquele do relógio aromático. Assim como o pinho e o cedro em combustão, o desejo exala seu aroma na matéria abstrata do sonho e inscreve uma *poiesis*. O sonho é uma suave combustão, que tenta escrever o desejo em um texto aromático.

Em uma análise, instituem-se condições e um lugar onde a fala do sujeito é tomada através de suas diversas temporalidades. Os ditos e os dizeres se apresentam como uma colcha de retalhos temporais. Estampa fina dessa costura, o *eu* se esforça por dotá-la de unidade e de uma duração aparentemente homogênea. Nessa perspectiva, a escuta analítica permite revelar o fio multitemporal da fala.

A psicanalista francesa Sylvie Le Poulichet (1996, p. 8-9, grifo nosso) nos lembra que o tempo de uma análise é balizado pela transferência: “trata-se de abrir no tempo os *tempos da transferência*, que são tempos de transposição e de transformação [...] A transferência é um tempo de realização dos acontecimentos psíquicos. Ela lhes dá presença em todas as suas ressonâncias temporais”.

Sob transferência, o analista poderá tecer perguntas ao analisante que lhes permitirão produzir outras texturas no gelo fino e deslizante de que se tem constituído o tempo social. Um analisante em início de análise nos disse: “aqui se fazem perguntas minúsculas que causam rebuliços enormes, e a gente leva muito tempo para responder”. Um

---

<sup>52</sup> Se aqui temos um ponto de aproximação entre nosso trabalho e o de Han (2016), existem muitos outros de divergência. Quanto ao desejo, por exemplo, ele o entende como uma força que faz com que o tempo seja radicalmente efêmero e superficial. Para nós, é justamente o contrário, o desejo é indestrutível e sempre vivo, um gerador de permanências.

outro comenta: “essas perguntas me desarrumam todo, mas é bom porque me faz parar, para uma pessoa que já nasceu acelerada como eu então...” Pergunta-se para que, entre outras coisas, o analisante possa se implicar naquilo de que ele se queixa e, por outro lado, engajar-se nas trilhas temporais dos caminhos das formações do inconsciente. Trata-se de um escutar de outros tempos que se presentificam nos sintomas, nos atos falhos e na posição de gozo em que o sujeito se instalou. Em verdade, o que a psicanálise desvela é “a impossibilidade de regular o tempo” (IZCOVICH, 2008b, p. 128).

Ao fim e ao cabo, uma análise pode levar a um saber da espera, não à esperança que crê poder fazer. Um, encontrar o sentido no Outro, mas àquela que se abre ao inesperado. Um saber fazer com a espera justamente porque não há o que esperar do Outro. Com Heráclito (2000a, Fragmento 18), diríamos: “se não se espera, não se encontrará o inesperado, pois ele não é encontrável e é sem acesso”. Lacan (1973/2003, p. 541), por sua vez, afirmará:

A psicanálise certamente lhe permite esperar elucidar o inconsciente de que você é sujeito. Mas todos sabem que não incentivo ninguém a isso, ninguém cujo desejo não esteja decidido [...]. A única chance que ex-siste decorre apenas do feliz acaso [*bon heur*], com o que pretendo dizer que a esperança não adiantará nada, o que basta para torná-la inútil, isto é, para não permiti-la.

Esvaziar a esperança e contar com as contingências, o ato e o sempre sendo do desejo. Eis aí um bom arranjo a que se pode chegar com o tempo. A psicanálise, pautada por uma ética e pela consideração das diversas temporalidades que concernem ao humano, permanece como um *locus* capaz de subverter o tempo veloz da contemporaneidade em favor do sujeito. Nas palavras de Luis Izcovich (2018a, p. 56): “o desejo forja um vetor de direção aí onde o sem-sentido reduz o sujeito a errar no tempo. Quanto mais o sujeito acede à posição desejante, mais ele se distancia da relação com o tempo concebido como uma soma de instantes”.

Alain Didier-Weill (1997) alude a uma posição ante o Real que nos interessa aproximar da discussão que estamos empreendendo. Ele critica a perspectiva pela qual Freud toma a criação artística. Segundo seu entendimento, Freud privilegia a sublimação e não se ocupa do sublime, além de tomar a arte como sedativo, em vez de lhe ressaltar também sua dimensão criadora e original ante o impossível de simbolizar. Nesse contexto, ele destaca a inovação de Lacan ao propor os registros (R, S, I), além da dupla face da pulsão, o que teria por função uma nodulação a três,

uma vez que existe um terceiro elemento – o real – que é comum a Eros e a Tanatos: de um lado, Eros lida com um real sexual, silencioso, na ordem libidinal; de outro,

o real, uma vez que ele é aquilo de que o simbólico tem que se encarregar para içá-lo à simbolização do *par-l'être*<sup>53</sup>, não é exclusivamente sexual. Por exemplo, o real da lei da gravidade que confere ao corpo seu peso. Assim, em Lacan, a mesma palavra, *real*, remete a dois aspectos: o real que passa no desejo sexual sem ser nomeável e o real do qual o *par-l'être* é culpado sempre que não o simboliza, como faz, por exemplo, o dançarino ao subtrair seu corpo à gravidade (WEILL, 1997, p. 12, grifos do autor).

Com isso, queremos ressaltar a ideia de que o tempo tem uma face real que convoca o sujeito a um saber-fazer. O que estamos propondo é que uma análise, mediante os arranjos com o tempo e o desejo que ela engendra, produz uma possibilidade de o sujeito fazer algo com esse real do tempo assim como o dançarino de Weill.

#### 4.4 Tempo lógico, o sujeito e a aceleração

A discussão sobre o tempo na psicanálise ganha uma contribuição que se tornaria imprescindível com a publicação por Lacan, em 1945, de *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*. Nesse trabalho, o psicanalista recorre a uma anedota, que qualifica de sofisma, da qual extrai um problema lógico. Ele retomará por todo seu ensino as questões aí suscitadas, ora para acrescentar algumas retificações, ora para fazer avançar questões abertas ao longo dos anos.

No texto, Lacan (1945/1998) põe em debate diversas questões, que convergem para a ideia de uma atemporalidade da lógica, bem como para uma temporalidade derivada de uma trama lógica, que não é cronológica. O psicanalista Erik Porge (1998) indica ainda que um dos pontos centrais desse trabalho é a relação entre tempo e espaço. Para resolver a tensão entre um e outro, Lacan recorre a uma solução lógica, muito antes daquela que daria em termos topológicos, anos depois. Vejamos agora como se apresenta o dito sofisma.

Três pessoas estão presas e há cinco discos, três brancos e dois pretos, para serem distribuídos entre elas. Cada pessoa receberá um disco que será afixado em suas costas sem que se saiba a cor. Desse modo, cada prisioneiro consegue ver a cor do disco dos outros dois, mas não a do seu. Foram afixados três discos brancos, mas não é possível nenhum dos prisioneiros saber disso apenas pela observação direta, pois através desta apenas dois são vistos. Eles também não podem comunicar suas suposições uns aos outros. O primeiro a

---

<sup>53</sup> Trata-se de um neologismo de Didier-Weill proposto a partir do *parletre* de Lacan. Então, de *parletre*, “o sujeito em seu ser de fala”, Weill propôs *par-l'être*, literalmente, “pela letra”.

deduzir corretamente a cor do disco que carrega e demonstrar como chegou à conclusão será solto. Portanto, a liberdade será o prêmio.

Um tempo após os discos serem fixados, os três prisioneiros (*A*, *B* e *C*) precipitam-se até a porta para apresentar a solução que julgam correta. À certa altura, param e se entreolham (p1).<sup>54</sup> No instante seguinte, retomam o movimento para, logo após, fazerem nova pausa (p2). Em seguida, continuam a corrida, *A* consegue chegar e apresentar a solução que construiu. Disse o prisioneiro: sou branco, já que meus dois companheiros são brancos também, porque sendo eu (*A*) preto, ao me colocar no lugar de um deles (*B* ou *C*), me veria preto e, supondo que também era preto, revelaria ao terceiro que ele era branco – pois só há dois discos pretos – e ele teria saído rapidamente. Se nenhum dos dois sai, é porque não podem tirar a conclusão olhando para o outro. Logo, pensa *A*, eu não posso ser preto, porque, se o fosse, um deles teria saído antes de mim. Se não saiu, é porque eu sou branco como eles.

Notemos que *A* confirma sua expectativa pela inércia dos demais prisioneiros. Quando ambos correm, *A* tem sua fundamentação contraditada, pois tal movimento, segundo o raciocínio dele, indicaria que o disco dele era preto. Em p1, *A* se detém para averiguar sua hipótese e examinar seu raciocínio. Neste, ele irá incluir o fato de que todos os prisioneiros pararam, cada um deles poderia ter adotado o mesmo raciocínio. Porém, admite *A*, se eles se detiveram e aí permaneceram em dúvida, é porque meu raciocínio segue válido. *A* empreende, então, uma segunda partida rumo à saída da prisão (PORGE, 1998).

No entanto, os outros também partem, o que reinstaura a dúvida em *A* e o faz parar pela segunda vez (p2). Se *A*, diz Lacan, ao ver *B* e *C* precipitarem-se juntos com ele, torna a questionar sua suspeita de ser branco, basta que se recoloque a questão para reaver sua solução:

Com efeito, ele os vê deterem-se também: é que, estando cada um na mesma situação que ele, ou, melhor dizendo, sendo todos os sujeitos *A* como real, isto é, como aquele que se **decide ou não a concluir sobre si**, cada qual depara com a mesma dúvida no mesmo momento que ele. Mas, sendo assim, seja qual for o pensamento que *A* impute a *B* e a *C*, é com razão que concluirá novamente que ele mesmo é branco. Pois de novo ele diz que, se fosse preto, *B* e *C* deveriam ter prosseguido (LACAN, 1945/1998, p. 200-201, grifo nosso).

Ressaltamos que aí Lacan coloca o problema em termos de uma decisão a ser tomada sobre ser branco ou preto. Porge (1998) supõe algumas perguntas de *A* nesse

---

<sup>54</sup> Lacan chama essas paradas advindas das suposições do prisioneiro de “moção suspensa”, que nós indicamos com a notação “p1”.



momento do jogo: “Será a mesma coisa que recomeça? Quanto tempo durará isso?”. Para Lacan, somente um avanço na lógica empreendida por A poderá livrá-lo desse encadeamento.

Trata-se de que, se ele fosse preto, B e C não deveriam ter parado, em absoluto. Pois, no ponto presente, é impossível que eles possam hesitar uma segunda vez em concluir que são brancos: uma única hesitação, de fato, é suficiente para eles demonstrarem um ao outro que, certamente, nem um nem outro são pretos. Assim, se B e C pararam, A só pode ser branco. Ou seja, os três sujeitos, desta vez, são confirmados numa certeza que não permite que renasça nem a objeção nem a dúvida (LACAN, 1945/1998, p. 201).

Tal avanço conclusivo impõe então um aspecto que é essencialmente temporal, a saber, a urgência em apresentar a solução antes que qualquer outro o faça. A consequência vitoriosa de todo o raciocínio depende agora da tempestividade de um ato. Há como que uma espécie de apressamento que visa também compensar o atraso e as idas e vindas nas “moções suspensas”. Estas, segundo Lacan, têm uma peculiaridade importante: denunciam não o que é visto, mas o que foi descoberto positivamente, mediante aquilo que os sujeitos não veem, isto é, os discos pretos.

O que essas moções suspendem é, na verdade, a conclusão. Para Lacan, tais moções revelam, na determinação lógica dos tempos de parada, o desenrolar subjetivo de uma instância do tempo que seria também uma espécie de fuga do sujeito para uma exigência formal (LACAN, 1945/1998). Essa instância é intrínseca ao sofisma e indica que há nele um verdadeiro movimento lógico que exige uma diferenciação da qualidade dos tempos da parada. É aí que tem lugar a modulação do tempo que Lacan distinguirá em instante de ver, tempo de compreender e momento de concluir.

Em nossas pesquisas, não encontramos nenhuma explicação para os termos que Lacan adotou para nomear as três modulações do tempo lógico. No entanto, propomos uma inteligibilidade para tal escolha a partir do significado e da etimologia dos termos. O termo “instante” tem dicionarizada a acepção de “presente urgente, aquele que apressa”. Veio do latim *instare* que significa “pôr-se de pé”. O verbo instar, por sua vez, significa urgir ou proceder a algo iminentemente. Notemos que tais significados guardam relação com ficar alerta ou de prontidão.

Desse modo, chamar de instante de ver aquele em que o sujeito se depara com uma questão seria apontar para o caráter convocativo desse momento, o que, a nosso ver, é perfeitamente compatível com o que Lacan teoriza sobre essa primeira circunstância do tempo lógico. No dicionário, *momento* tem como sinônimo “instante”, e é definido como “intervalo de tempo curto” ou “instante exato” (AULETE; VALENTE, 2014). Isso não nos

ajuda muito a pensar a distinção da nomenclatura lacaniana em questão. Entretanto, se ele usou termos distintos, é lícito supor que houvesse uma razão para isso.

Por outro lado, se buscarmos a etimologia da palavra, aprenderemos que ela vem da contração de *movimentum*, que, por sua vez, vem de *movere*, que em latim significa mover ou deslocar. Assim, o momento de concluir é a ocasião em que um movimento antecipatório e de conclusão está em relação direta com o sujeito.

A palavra “tempo”, por seu turno, tem inúmeras acepções dicionarizadas. Em uma delas, lê-se: “aquilo que é medido em horas, dias, meses ou anos; período; duração”. Importa-nos destacar aí a ideia implícita de que se trata de um intervalo, uma divisão que tem uma extensão, mas também um fim. Etimologicamente, *tempo* vem do latim *tempus*, e esta vem do grego *témno*. Nesse idioma, significa “cortar em pedaços”, daí chamar-se *átomo* aquilo que não se pode mais dividir e *tomo* a divisão editorial de uma obra (PERRISSÉ, 2010).

Portanto, “tempo” guarda relação semântica com algo que tem uma extensão, mas tem também um corte. É exatamente essa ideia que aparece no tempo de compreender, um período que, diferentemente das demais instâncias do tempo lógico, tem uma duração indefinida.

Por outro lado, ele traz em seu horizonte um fim que advirá de uma antecipação o que, desse modo, implica uma relação com o futuro e a expectativa. Aqui conduzimos a atenção do leitor para a segunda parada dos prisioneiros (P2). Dissemos que ali o prisioneiro A colocara em dúvida a chancela que a movimentação de B dava à sua solução. Na leitura de Porge (1998, p. 25), era como se A dissesse: “será que realmente posso fundar minha certeza na expectativa de B, já que, a cada vez, esta é suspensa?”.

Se substituirmos a posição do prisioneiro A em relação a B pela posição de um sujeito qualquer em relação ao futuro, isto é, às expectativas, somos levados a indagar como cada um lida com essa dimensão temporal que é, por definição, desconhecida. Em que cada pessoa, cada analisante se fia para fazer suas apostas e avançar em seus momentos de concluir? Como indica Nominé (2017), o futuro é o tempo do sentido e do imaginário. Assim, prosseguir<sup>55</sup> sobre o futuro é, sobretudo, dar um tratamento ao imaginário mediante elaborações simbólicas no real do tempo, isto é, no presente do presente. O analista tem uma

---

<sup>55</sup> Notemos que “prosseguir”, nesse caso, pode ser substituído por “antecipar”, uma vez que o trabalho do tempo lógico em relação ao futuro é de uma antecipação, assim como o é a do bebê em relação à assunção de sua imagem no estágio do espelho.

função nisso, a saber, a de *presentificar* o desejo como falta para que o analisante (a)vance para o futuro, isto é, para que se ponha em movimento a partir do objeto causa de desejo.

Obviamente, a questão é complexa e se desdobra em muitas outras, sejam elas mais diretamente clínicas ou não. Uma delas, por exemplo, tem a ver com a aceleração social. Considerando a definição de Rosa (2016) acerca disso<sup>56</sup>, pensamos ser legítimo indagar sobre os efeitos da aceleração no laço social contemporâneo, uma vez que ela atingiria em cheio as relações com a expectativa e a experiência. Deteremo-nos nesse ponto porque ele será retomado no último capítulo. Reassumiremos, assim, a discussão sobre o tempo lógico.

Lacan chama atenção, porém, para uma dificuldade que se apresenta ao se discorrer sobre esses três tempos. A escrita obedece a uma sucessividade que não é totalmente adequada para abordar a questão, pois ela tem limitações para traduzir a sincronicidade do que se passa<sup>57</sup> no tempo lógico. Neste, há uma dinâmica na qual o anterior é absorvido pelo que vem depois. Este, por sua vez, subsiste e reinaugura o movimento. Supomos que aí está também um aspecto da temporalidade *nachträglich*, a saber, a incidência do posterior no anterior que abre uma nova perspectiva. Nas palavras de Lacan (1945/1998, p. 204),

Expor sua sucessão cronológica ainda é espacializá-los segundo um formalismo que tende a reduzir o discurso a um alinhamento de sinais. Mostrar que a instância do tempo se apresenta de um modo diferente em cada um desses momentos é preservar-lhes a hierarquia, revelando neles uma descontinuidade tonal, essencial para seu valor. Mas, captar na modulação do tempo a própria função pela qual cada um desses momentos, na passagem para o seguinte, é reabsorvido, subsistindo apenas o último que os absorve, é restabelecer a sucessão real deles e compreender verdadeiramente sua gênese no movimento lógico.

Pensamos que Lacan lança mão de uma articulação necessariamente ternária, imprescindível ao estabelecimento do tempo lógico. Instante de ver, tempo de compreender articulam-se de tal modo que desembocarão em um terceiro tempo que será sempre cairológico: convergência de variáveis que se impõe como uma conclusão e convoca o ato. Como se vê, o tempo de compreender implica uma espera, mas uma espera tensionada que produzirá efeitos que sustentam seu desfecho em coordenadas simbólicas. Tal espera concerne ao sujeito dividido, o que significa dizer que ela deve contar com a castração. Isso

---

<sup>56</sup> Referimo-nos aqui àquela discutida no capítulo 1, que define a aceleração social como “um incremento das taxas de perda de confiança nas experiências e nas expectativas, e pela contração dos lapsos de tempo definíveis como presente” (ROSA, 2016, p. 26). O presente, por sua vez, é entendido como “o lapso de tempo em que coincidem os espaços de experiência e os horizontes de expectativas”.

<sup>57</sup> Entendemos que isso se dá, também, no relato dos sonhos, quando o narrador precisa transpor para a linguagem consciente um adensado conteúdo onírico que se lhe apresentou sincronicamente sob as leis que regem o inconsciente.

é diferente, por exemplo, do apressamento do ritmo de vida que a aceleração social muitas vezes impõe à revelia das elaborações e dos tempos do sujeito e que, muitas vezes, está a serviço de um não querer saber da castração.

Note-se ainda que, no tempo lógico, a função da pressa tem lugar em um ponto posterior ao tempo de compreender, ou seja, posterior a um trabalho de elaboração que cria as condições para o passo cairológico<sup>58</sup>. Sem isso, ela se rebaixaria a uma mera precipitação presente, por exemplo, nas passagens ao ato. Como pondera Izcovich (2018a, p. 55), “ a lógica da pressa é que o analista outorgue o tempo que é necessário”, pois há “um tempo necessário à cura”. Do lado do analisante, a lógica da pressa convoca a que a verdade se adiante ao erro, fazendo com que este não a alcance (LEVIN, 2007).

Izcovich (2018a), por sua vez, ainda distingue da pressa a urgência, a precipitação e a rapidez resolutiva. Esta concerne àquilo que, desde Freud, se alertava para que fosse evitado, a saber, a satisfação imediata que pode descambar para o escamoteamento da questão acerca daquilo que efetivamente se satisfaz. Afinal, para a psicanálise, há diferenças importantes entre as satisfações do supereu, do eu ou do inconsciente. Em linhas gerais, adverte-se aí que o tempo de compreender não pode ser comprimido, sob pena de a rapidez resolutiva ir de encontro ao trabalho analítico.

Quanto à urgência, o autor a aproxima do momento inicial da demanda analítica. Diz respeito a encontrar de modo premente um parceiro que responda ao sintoma do sujeito. Trata-se do momento anterior à busca por análise, quando há um desarranjo entre o sintoma e o sujeito, fazendo daquele um signo para este: “é um momento de virada na vida de um sujeito quando, subitamente, o tempo urge” (IZCOVICH, 2018a, p. 53).

A precipitação, por sua vez, decorreria de uma aceleração que leva ao negligenciamento das coordenadas simbólicas.<sup>59</sup> Seu paradigma seria a passagem ao ato melancólico, na qual o sujeito, omitindo o tempo para compreender, se faz objeto. O psicanalista franco-argentino ressalta, por fim, que a pressa e a temporalidade em uma análise

---

<sup>58</sup> Aqui situamos duas referências a essa temporalidade que trazemos de Freud e da civilização romana. Entendemos que quando Freud (1937/2017) se refere à psicanálise como uma magia lenta, ele indica que seus efeitos, embora pareçam se dar de modo rápido e instantâneo, decorrem, na verdade, de um trabalho que se faz em um outro ritmo. Trata-se de um oximoro que nos remeteu a um outro, em latim: *festina lente*, que significa “apressa-te lentamente”, atribuído a Augusto, primeiro imperador de Roma (27 AEC-14 EC), que podia significar uma ação que deveria ser desenvolvida com rapidez, mas sem prescindir do tempo necessário à boa realização.

<sup>59</sup>

são muito diferentes da ideia de “dar um tempo para refletir”, tão comum na vida cotidiana e em algumas práticas terapêuticas. Essa fórmula, diz ele,

Correlaciona o tempo à consciência. O tempo do inconsciente não é aquele da reflexão. É isso que justifica a referência à pressa, a especificidade desta última, baseada em seu laço com o simbólico, que, entretanto, ela transcende. Em outras palavras, ainda que o simbólico condicione a pressa, não é o que a causa. A causa da pressa é o objeto *a*, que nos remete ao mesmo tempo à angústia e ao discurso analítico (IZCOVICH, 2018a, p. 55).

Tal referência nos basta, por ora, para demarcarmos que o tempo que interessará ao manejo analítico deve ir além da temporalidade cronológica, restrita à duração. Sem isso, restaria apenas um tempo que passa sem que se promova qualquer mudança subjetiva. O trabalho analítico, orientado pelo tempo lógico, se dá sobre o tempo do sujeito para o qual convergem *kairós* e *aion* sobre o pano de fundo de *cronos*. É um trabalho que deve levar em conta o tempo e o inconsciente, ou seja, deve implicar o sujeito do desejo.<sup>60</sup>

Voltemos então às referências a cada “recorte” do tempo lógico. O instante de ver é a ocasião em que o problema se apresenta simultaneamente aos três personagens. Nessa ocasião, há uma coincidência temporal do momento em que os prisioneiros atestam para si que há pelo menos dois discos brancos no jogo e, por uma perspectiva negativa, sabe-se a cor de dois personagens, mas não a sua própria. Isso impele à indagação de como se é visto pelo outro e a suposição da resposta. Essa asserção que se tenta antecipar inaugura o tempo seguinte.

O segundo é o tempo de compreender, único dos tempos de duração indeterminada; é o tempo da elaboração em que se evidencia ainda mais o trabalho de um sujeito, para além do personagem. É o tempo das elucubrações sobre as possíveis conclusões e também da reconstrução do raciocínio para checar-lhe a validade. Inclui o momento que indicamos acima quando *A* reafirma que é branco porque, se fosse preto, *B* e *C* deveriam ter continuado, sem se deterem.

Além disso, *A* compreende também que precisa se antecipar ao demais para apresentar a solução, uma vez que ela pode ser assumida por qualquer um. Ou seja, o sujeito precisa avocar para si a responsabilidade pela solução que irá lançar, tirando-a de uma dimensão lógica para encarná-la com seu ato. Trata-se de uma decisão sobre a pergunta que

---

<sup>60</sup> Temos ciência de que outros elementos conceituais poderiam ser articulados aqui, como, por exemplo, a pulsão. Infelizmente, no âmbito deste trabalho não poderemos fazê-lo, mas deixamos a indicação para ser retomada em outro momento.

vagou pelas vias do raciocínio e retornou para o ponto de partida: afinal, o que eu sou, preto ou branco? Só antecipando a asserção ele poderá conquistar alguma certeza sobre a sua cor, isto é, sobre sua singularidade. Assume-se então o momento de concluir.

Este, por sua vez, é fulgurante e pontual como o primeiro. É o tempo em que, mediante aposta e um ato no qual estava concernida uma separação, o sujeito vai ao encontro da liberdade advinda da resolução do enigma. Aqui Lacan faz comparecer o que chamou *função da pressa*, isto é, a urgência e a tempestividade necessárias ao ato para que a conclusão surta, em um ponto futuro, os efeitos buscados. Na circunstância do sofisma, como já dissemos, se o prisioneiro retardasse o momento de concluir, qualquer outro poderia apresentar a solução primeiro e ganhar a liberdade que, até então, era apenas uma virtualidade. Nas palavras de Lacan (1998, p. 208): “tudo o que o observador pode prever é que, se há um sujeito que, inquirido, deverá declarar-se preto, por ter se apresentado atrás dos outros dois, ele [o referido sujeito] será o único a se declarar como tal nesses termos”.

O que também se destaca nesse jogo é a impossibilidade de os personagens deduzirem a cor do seu disco apenas pela observação direta. Para tanto, eles precisam considerar as reações e condutas dos demais, buscar se colocar na perspectiva do outro e, ainda, dar um tratamento lógico à cena que se lhes apresenta. É esse último que Lacan chama de “fuga do sujeito para uma exigência formal”. Além disso, evidencia-se aí a interligação entre sujeitos e o Outro, e também o percurso de separação para que se afirme uma verdade sobre si.<sup>61</sup> Para isso, o prisioneiro precisa supor-se pelo olhar do outro e, depois, voltar a si para admitir uma conclusão que só pôde ser construída mediante uma simbolização e o desvencilhamento do olhar do Outro. Há, pois, um movimento cuja cadência é composta por três tempos: a constatação de um enigma, um intervalo em que se elabora uma solução e, por fim, um momento de conclusão em que o sujeito se lança, desvencilhando-se do olhar dos demais, e afirma uma resposta baseada na suposição elaborada.

Observemos que é necessário um movimento para que se opere um trabalho sobre o desejo. Tal movimento, no entanto, não se dá de qualquer forma. Trata-se de um movimento cadenciado, de ir e vir, que pressupõe pausas, avanços, recuos e antecipações. Ele não pode ser nem unidirecional nem monótono. Isso vai de encontro ao ritmo proposto pela aceleração social, que requer um movimento constante, rápido e sempre veloz e para adiante, sem lugar para a experiência, as pausas ou as inflexões. O resultado desse choque que temos

---

<sup>61</sup> Entrevemos também aqui uma questão relativa ao *ser*, expressa em termos de ser portador de um disco branco ou preto.

presenciado é, em geral, o achatamento do tempo do sujeito e um conseqüente deslizar angustiado.

Porge (1998) faz uma síntese de algumas questões suscitadas no texto de Lacan em que privilegia a referência ao sujeito. Obviamente, o texto, datado dos anos 1940, traz apenas teorizações iniciais do que depois seria complexificado e transformado em conceito. Nas palavras de Porge (1998), “a solução de Lacan permite destacar algumas características daquilo que já se pode chamar um sujeito”, a saber:

Ele não se confunde com os personagens A, B e C; existe uma pluralidade de seus modos, **não cronológicos**, descontínuos, que se cruza com a pluralidade dos personagens e que se repete para cada um; **a subjetivação está ligada à transformação de um dado espacial em tempo**; sua saída está ligada a uma dedução, mas também a um ato antecipando sua certeza (PORGE, 1998, p. 28, grifos nossos).

Claro está que Lacan admite aí, além do tempo cronológico, um outro que depende de uma subjetivação. Depende, portanto, do tempo do sujeito, daquilo que se poderá extrair e construir a partir dos enigmas que se apresentam a ele. Nesse sentido, aludimos novamente à nota de rodapé que Freud acrescentou ao texto sobre o caso do Homem dos Lobos que citamos no início do capítulo. Ali, ele é taxativo: “o analisando ignora justificadamente as três fases temporais [que compõem a cena primária] e coloca seu Eu atual na situação há muito acontecida” (FREUD, 1918/2010, p. 112). Desse modo, Freud mitiga a importância da cronologia e da duração a fim de evidenciar o tempo do sujeito e da cena inconsciente.

O tempo lógico é uma forma como se pode pensar a temporalidade no contexto de uma análise. O instante de ver, o tempo de compreender e o momento de concluir apresentam-se seja no âmbito de cada sessão, seja em uma análise tomada em seu sentido mais amplo. Em cada cadeia associativa, em cada cifração ou a partir de cada convocação dos adventos do real, encontra-se essa modulação temporal.

Em sua terceira conferência em Roma, Lacan (1974a) dirá, em outras palavras, que cada sujeito tem seu nó e que a cifração do real é singular, própria da cadeia significante de cada um. Se assim o é, e se o tempo com o qual se maneja em uma situação analítica é, sobretudo, o tempo lógico, dependente desse ir e vir da cadeia significante, podemos concluir que há também uma temporalidade singular para cada sujeito. Essa temporalidade, por óbvio,

não pode ser redutível à cronológica, justamente porque esta pode prescindir da singularidade.<sup>62</sup>

Uma vinheta da análise de José nos servirá para aclarar alguns pontos. Ele tem 22 anos e está às voltas com escolhas que precisa fazer acerca da profissão que seguirá. Em uma sessão, inicia falando que esteve na escola onde estudou até terminar o ensino médio. “Ah, como eu queria voltar no tempo e ficar ali para sempre”, diz. O analista dá um tom de surpresa à frase, ao que ele acrescenta: “pois é, né, e eu estou morrendo de medo de minha namorada estar grávida, até já chorei e quase não dormi à noite só pensando nisso”. Sucedem elucubrações com as quais tenta conferir plausibilidade ao que dissera, já que se assegura de que ela toma os anticoncepcionais “religiosamente no horário” e, além disso, ele usa preservativos. “Na verdade”, diz ele, “eu quero muito ter um filho, mas só daqui a uns sete ou oito anos”. Observemos que José, numa mesma sequência, faz votos de viver no passado, depois afirma um medo por algo que ele diz querer realizar no futuro e que, no entanto, está tomando como se estivesse realizando agora. No presente mesmo, só encontramos o desejo do qual ele extrai apenas medo e angústia.

Em outra direção, a sessão de José o conduzirá a uma nova questão, enunciada por ele da seguinte forma: “por que mesmo eu coloco minhas realizações para um futuro tão distante que nunca chega? Por que não posso querer para logo?” Com tal movimento, José coloca para si uma questão que nunca tinha sido formulada. A sessão é suspensa nessa circunstância que funcionou como um instante de ver. Como tal, esse instante inaugurou um tempo para compreender, conforme evidenciariam as sessões seguintes. Notemos que as duas perspectivas dessa vinheta nada têm a ver com a temporalidade dos imperativos culturais da aceleração.<sup>63</sup>

A primeira, a de voltar no tempo, indica um arranjo neurótico com o desejo e o tempo. É como se o analisante recorresse ao jogo imaginário com o tempo para erguer uma proteção contra a angústia insinuada pela proximidade da realização de desejo. Analogamente ao que acontece em uma fobia, José recorre a um artifício para lidar com a inexistência de um significante para aquilo que falta. Trata-se de um modo de lidar com a aproximação ao sem nome que está na beira do buraco que a linguagem não consegue recobrir. Nesse sentido, concordamos com Kehl (2009), quando afirma que o tempo é um dos nomes da falta. De um modo ou de outro, o sujeito, desde sua fundação, se faz nas

---

<sup>62</sup> Aludimos aqui ao que afirmamos anteriormente: o tempo cronológico é suscetível ao controle e à imposição dos ritmos sociais aos indivíduos.

<sup>63</sup> No próximo capítulo, retomaremos a discussão para considerarmos a perspectiva desses imperativos.



beiradas da linguagem. Parafraseando Ariano Suassuna, dizemos que ao redor da linguagem tudo é beira.<sup>64</sup>

A segunda perspectiva indica uma forma de o tempo lógico lacaniano ser tomado na clínica. Observa-se o momento em que se apresenta uma questão que convoca o sujeito a um trabalho de elaboração de algo que se repete sintomaticamente em sua vida. Até ali nada disso fazia enigma nem havia um engajamento do sujeito em sua responsabilidade ante o sintoma.

A fala de José, a suspensão da sessão e o tempo de compreender que se instaura dali em diante marcam sua questão como um acontecimento que produz uma descontinuidade e o convoca ao trabalho. O tempo de compreender é o tempo necessário ao desdobramento da cadeia inconsciente, à compreensão da cena que escapou e, também, à introdução do sujeito na função da pressa própria à causa do seu desejo e seu enigma (IZCOVICH, 2018a).

Retomemos as questões que vínhamos desenvolvendo antes de apresentarmos essa vinheta. Em *Função e campo*, Lacan faz reservas ao fato de Freud ter determinado, pela via cronológica, um limite temporal para o tratamento do Homem dos Lobos:

Mais ainda, com uma audácia que beira a desenvoltura, ele [Freud] declara considerar legítimo elidir, na análise dos processos, os intervalos de tempo em que o acontecimento permanece latente no sujeito. Ou seja, ele anula os tempos para compreender em prol dos momentos de concluir, que precipitam a meditação do sujeito rumo ao sentido a ser decidido do acontecimento original (LACAN, 1953/1998, p. 258).

Nesse sentido, podemos dizer que ali Freud parece ter manejado a transferência contra suas próprias referências clínicas, ou pode ter sido movido por outras questões, uma vez que, no mesmo ano em que encerrara a análise do Homem dos Lobos<sup>65</sup>, ele já tinha escrito um texto voltado exatamente para o tempo de elaboração, o artigo “Recordar, repetir e elaborar”.

Assim, extraímos dessa afirmação de Lacan apenas a ideia que aponta um eventual risco e o equívoco de se tentar apressar a duração de um trabalho analítico desconsiderando-se o tempo de compreender. Ou seja, fazer incidir a urgência sobre o tempo cronológico quando o que se deve sobressair é o tempo lógico. A função da pressa a que ele

<sup>64</sup> Alusão à expressão muito citada pelo escritor paraibano Ariano Suassuna, a saber, “ao redor do buraco tudo é beira”.

<sup>65</sup> Freud encerrou esse atendimento em 1914 e nesse mesmo ano iniciou a escrita do caso clínico, embora o fosse publicar apenas quatro anos depois.

se refere em *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada* tem um outro sentido. No texto, Lacan responde a um interlocutor que questionara a solução dele para o sofisma. O contraditor afirma que a única solução aceitável pressupõe em cena um disco branco e dois pretos. Quaisquer outras combinações – três brancos, por exemplo – gerariam um impasse insolúvel, que for descrito assim :

Conseqüência: quando A se supõe preto, nem B nem C podem sair, pois não podem deduzir de seu comportamento se são pretos ou brancos, porque, se um for preto, o outro sai, e se ele for branco, o outro sai também, já que o primeiro não sai (e vice-versa). Quando A se supõe branco, eles também não podem sair. De modo que, mais uma vez, A não pode deduzir do comportamento dos outros a cor de seu disco. LACAN, 1945/1998, p. 202-203).

Lacan contra-argumenta, então, que seu interlocutor não captara justamente o cerne do que ele tentara expor, isto é, não é a saída dos demais, mas a espera dos demais que determina o juízo conclusivo. Então afirma: “ele deixou escapar o que tentamos demonstrar aqui: a função da pressa na lógica” (LACAN, 1945/1998, p. 203).

Até aqui, evidenciamos que o tempo lógico é um recurso para se operar com uma temporalidade própria ao inconsciente. A tempestividade se apresenta como um elemento necessário a uma resposta do sujeito.<sup>66</sup> Mas, afinal, o que Lacan quer dizer com “função da pressa na lógica”?

Voltemos uma vez mais ao contexto do sofisma. A configuração final monta uma tensão na cena que só poderá ser resolvida por um ato: a declaração do sujeito acerca de sua cor. Ou ele o faz tempestivamente ou perderá a ocasião, o kairós. Na verdade, ele precisa antecipar uma certeza para que ela produza seus efeitos, isto é, ele precisa atuar e presentificar um saber sobre si. Como diz a velha canção, o saber faz a hora. A premência em concluir impõe o ato.

Portanto, é nesse sentido que a pressa opera uma função na lógica, ela comparece como uma variável necessária a que se produza um resultado. No tempo lógico, diferentemente da aceleração social, a pressa é antecedida por uma espera: aquela só opera o bom efeito conclusivo porque foi antecedida por esta, na qual teve lugar o tempo de compreender. Parece-nos que a aceleração é um adversário voraz que opera contra o jogo da pressa e da espera.

---

<sup>66</sup> Numa certa perspectiva, Lacan se serve desse entendimento para propor que os cartéis tenham um limite temporal. O tempo e suas relações com a finitude correm a favor da castração e impelem o sujeito ao trabalho de elaboração.

No contexto do sofisma, é a necessidade imposta pela regra de afirmar ser algo que convoca o sujeito. A saída depende necessariamente de que se fale. Sem isso, o diretor da prisão, por exemplo, não poderia saber quem se afirma branco ou preto nem as razões das respectivas conclusões. Nesse ponto, entendemos que a posição do diretor da prisão guarda relação com a do analista ante o analisante: se este não fala, não põe em movimento a cadeia significativa, não há com que se trabalhar.

Nas palavras do psicanalista argentino Hugo Levin (2007, p. 32): “não há leitura do que se vê. Só há leitura do que se escuta da articulação significativa”; assim como em uma análise, “o que dirige todo o movimento, na ficção do jogo, é o dizer do sujeito, que está logicamente articulado na forma de se enunciar os três tempos”. Retomaremos essa referência no próximo capítulo para mostrarmos o que está em jogo na aceleração social. Nesta, a razão da pressa tem a ver, sobretudo, com o laço social e a demanda do Outro.

Assim, o debate desenvolvido neste capítulo leva-nos a concluir que os imperativos da cultura, que modulam o tempo social e o ritmo cronológicos, e a temporalidade mais específica da uma psicanálise se tocam em alguns pontos, mas não se confundem.

Enquanto a situação analítica visa ao tempo do sujeito e às questões inconscientes, o discurso social tende à uniformização das temporalidades e à submissão à demanda do Outro. Pensamos que a teoria dos discursos de Lacan pode ser um recurso conceitual fértil para pensar a aceleração social e os tempos do sujeito. É sobre isso que nos deteremos no quinto e último capítulo deste trabalho.

## 5 ACELERAÇÃO SOCIAL E A PRESSÃO: UMA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA

No capítulo anterior, aprofundamos a exposição sobre o tempo e a temporalidade em psicanálise. Detivemo-nos, notadamente, nos aspectos que demarcam as especificidades da teoria psicanalítica quanto a essa temática, a saber, a noção de atemporalidade do inconsciente, o tempo do só-depois (*nachträglich*) e o tempo lógico.

Ao longo do texto, foi possível evidenciar os pontos de aproximação e distanciamento entre o tempo conforme tomado pela psicanálise e o tempo dito social, marcado pela aceleração. Mostramos que há implicações entre o tempo cronológico, a instância do *eu* e o sistema perceptivo-consciente. Em outra face da mesma questão, entrelaçam-se tempo lógico, sujeito do desejo e os aspectos aiônicos e cairológicos da temporalidade.

Desse modo, cumpre-nos agora discutir possíveis perspectivas psicanalíticas acerca da aceleração social. Para tanto, recorreremos às teorizações lacanianas sobre os discursos que engendram o laço social, notadamente, o discurso do mestre e o discurso do analista. Aqui, da mesma forma que procedemos anteriormente, também recorreremos a vinhetas a fim de informar a discussão teórica com material clínico.

### 5.1 A teoria laciana dos discursos: uma síntese

Em *O mal-estar na civilização*, Freud sustenta uma de suas mais famosas teses sobre o fundamento do laço social. Segundo esta, cada “indivíduo” é forçado a um *quantum* de renúncia pulsional em favor da vida em comunidade e de tudo aquilo que esse laço pode proporcionar. Há um antagonismo entre a vida pulsional, suas exigências de satisfação e o refreamento condicionado pela convivência em sociedade. Isso faz com que a ligação entre sujeito e cultura seja inevitavelmente marcada por uma tensão: aquele ou aquilo a quem se demanda é também fonte de hostilidade e repulsa. Lemos isso, por exemplo, nas seguintes passagens:

é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual [pulsional], o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa “frustração cultural” domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens; já sabemos que é a causa da hostilidade que todas as culturas têm de combater (FREUD, 1930/2010, p. 41, grifo nosso[?]).

E ainda:

Se a cultura impõe tais sacrifícios não apenas à sexualidade, mas também ao pendor agressivo do homem, compreendemos melhor por que para ele é difícil ser feliz nela. De fato, o homem primitivo estava em situação melhor, pois não conhecia restrições ao instinto [pulsão]. Em compensação, era mínima a segurança de desfrutar essa felicidade por muito tempo. O homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança. (FREUD, 1930/2010, p. 52).

É da tensão advinda da não complementaridade entre “indivíduo” e sociedade, sujeito e o Outro, que Freud deriva a ideia de uma mal-estar inescapável que jaz no laço social. Enfatizamos ainda aquilo que qualifica tal renúncia. Trata-se de uma renúncia pulsional, ou seja, de uma abstenção no campo da pulsão. Desse modo, podemos afirmar que o mal-estar não advém propriamente da civilização, mas da condição irremediavelmente faltosa e insatisfeita que constitui seja o desejo, seja a pulsão, ou, dito de outra forma, do real que não cessa de fazer fracassar. A civilização e seus modos de regulação já são uma resposta a isso.

Para Joel Birman (1999), tais ideias estão indicadas no percurso da obra de Freud. Como lembra o autor, essa temática pode ser encontrada, pelo menos, em dois momentos dos trabalhos de Freud: em *Moral sexual civilizada* (1908) e na obra ora em foco, *Mal-estar na civilização* (1930). A diferença é que, em 1908, Freud supunha uma possível harmonização entre sujeito e cultura a partir de uma mediação do trabalho psicanalítico. Em 1930, após a virada promovida pela inserção do conceito de pulsão de morte, Freud pensa muito diferentemente a questão: há algo de impossível na “relação” entre sujeito e o Outro, que impede qualquer plenitude harmônica e remete tanto à constituição do sujeito como à fundação da cultura.

Com Lacan (1971-1972/2003), diríamos que não há relação sexual e que, desde a constituição do sujeito, houve uma lei e uma perda irremediáveis. É exatamente isso que viabiliza, de um lado, as formas possíveis de enlaçamento entre sujeito e o Outro e, ainda, o campo das impossibilidades.

Essas referências concernem também à afirmação de Freud segundo a qual há ofícios impossíveis, a saber, o educar, o governar e o psicanalisar. Essa ideia, por sua vez, é exposta em dois textos que se avizinham lógica e historicamente do trabalho seminal de 1930: *Prefácio à “juventude desorientada”, de Aichhorn* (1925b/1975) e *Análise finita e infinita* (1937/2017).

Vejamos as palavras de Freud. No primeiro texto, ele afirma: “Minha cota pessoal nessa aplicação da psicanálise [à educação] foi muito leve. Em um primeiro estágio,

aceitei o *bon mot* que estabelece existirem três profissões impossíveis – educar, curar e governar –, e eu já estava inteiramente ocupado com a segunda delas” (FREUD, 1925b/1975, p. 341).

No segundo, a referência aparece da seguinte forma: “É quase como se o analisar fosse aquela terceira das profissões ‘impossíveis’, em que se tem certeza de antemão do resultado insuficiente. As outras duas, conhecidas, há muito mais tempo, são o educar e o governar” (FREUD, 1937/2017, p. 355, grifo do autor). Lacan acrescentará, ainda, uma quarta “atividade impossível”: o fazer desejar.

Em *A terceira*, Lacan discute a noção de lalíngua e os efeitos de sua incidência e da linguagem sobre o corpo. Num dado momento, lembra que o saber inconsciente se articula da/com lalíngua e que o corpo se enoda a ela pelo real. Então afirma sobre um hipotético corpo ao natural:

Mas o corpo deve ser compreendido no natural como desnodado desse real que, para existir aí a título de fazer seu gozo, nem por isso lhe fica menos opaco. Ele é o abismo menos notado do que seja alíngua que, esse gozo, o civiliza, se ousa dizer, entendo por isso que ela o leva a seu efeito desenvolvido, aquele pelo qual o corpo goza de objetos [...] (LACAN, 1974a, p. 12).

Queremos destacar dessa afirmação a ideia de que o gozo se civiliza com a entrada da linguagem em cena. Tal movimento circunscreve o gozo e, ao mesmo tempo, produz uma perda, um resto que indica que algo ficará fora dessa circunscrição. Portanto, essa estrutura admite que algo se perde, ficando fora da significação do gozo fálico. Eis-nos novamente ante o impossível e o mal-estar decorrente da constiuição do falasser. Izcovich (2018b, p. 102, grifos do autor, tradução nossa) comenta:

De Freud a Lacan muda também o que funciona como regulação; para Freud, a civilização, obstáculo pulsional, é, porém, o que regula os seres humanos. Dito de outro modo, espera-se das instituições a regulação justa das relações humanas. Em Lacan, a expressão ‘o gozo se civiliza’ remete ao gozo limitado pela linguagem, mas também à regulação dos gozos, que só é possível a partir do que Lacan definiu como ‘um discurso’.

Desse modo, seja dos ofícios impossíveis, seja do laço social, o que se decanta é algo de irredutível que Lacan, em última instância, remeterá ao conceito de Real. Partindo disso, isto é, considerando o real e a impossibilidade que lhe é correlata, Lacan proporá a escrita de quatro discursos para tentar mostrar como se rege e se engendra o laço social e as respectivas formas de regulação do gozo.

Passemos agora a uma breve explicação que nos permitirá situar e inserir a discussão sobre o tempo e a temporalidade. Os discursos não dependem necessariamente da

palavra e das enunciações, eles são tramas entre lugares e elementos que determinam regulações de gozo. Para Lacan (1970b/1992), eles ultrapassam as enunciações, constituindo-se como um discurso sem palavras. O discurso remanesce sem estas porque

Subsiste em certas relações fundamentais. Estas, literalmente, não poderiam se manter sem a linguagem. Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas. Não há necessidade destas para que nossa conduta, nossos atos, eventualmente, se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais (LACAN, 1970/1992, p. 11).

Depreende-se disso que, mesmo que alguém sequer fale, estará governado por certas relações estabelecidas pelos enunciados primordiais. Tal ideia se baseia no fato de que o ser falante é necessariamente presidido pela linguagem, o que não é o mesmo de dizer que ele é presidido pela palavra. Como adverte Lacan (1970/1992, p. 62): “quando digo emprego da linguagem, não quero dizer que a empreguemos. Nós é que somos seus empregados. A linguagem nos emprega”.

Assim, temos que o laço social, arquitetura daquilo que chamamos de cultura, é feito de relações primordiais e constantes que, embora possam prescindir da palavra, apoiam-se na vinculação necessária entre linguagem e ser falante. São essas relações que constituem os discursos. Na expressão de Lacan (1972/2010, p. 126, grifo nosso):

A cultura [...] é tudo que vocês sustentam como laço social, pois afinal de contas só há isso, esse laço social que eu designo com o termo ‘discurso’. Porque não há outro meio de designá-lo, desde que se percebeu que o laço social só se instaura por se ancorar de uma certa maneira, pela qual a linguagem se imprime, se situa, se situa nessa massa que pulula, isto é, no ser falante.

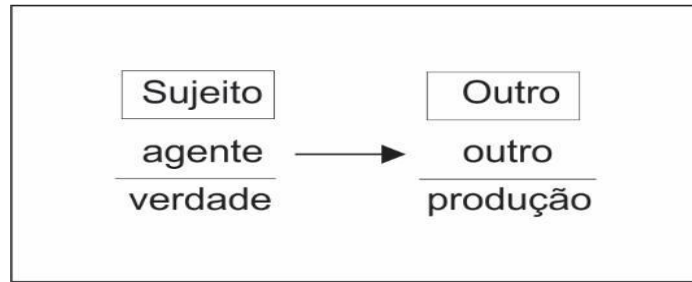
Como antecipamos, Lacan recorre a matemas que se constituem de quatro lugares e quatro elementos ou termos para formalizar os discursos: do mestre, da histórica, do universitário e do analista.<sup>67</sup> Os elementos se articularão a partir da ocupação desses lugares. O lugar altera a função do elemento. Um mesmo elemento, ao ocupar um lugar distinto, tem sua função mudada. Os lugares são os do agente, do outro, da produção e da verdade, sendo dispostos da seguinte forma:<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> O discurso capitalista, dada a sua peculiaridade de “mutação” do discurso do mestre, será abordado mais adiante.

<sup>68</sup> Lacan extraiu as referências para propor seus “discursos sem palavras” da álgebra, especialmente do grupo de Klein. Para tal, conforme ele mesmo indica em seu seminário *A lógica do fantasma* (1966), toma por base o artigo de Marc Barbut intitulado “Sobre o sentido do termo estrutura em matemática”. Para mais detalhes e aprofundamentos, remetemos o leitor à tradução argentina do referido seminário, feita por Ricardo E. Ponte, da qual consta também a íntegra do artigo do matemático.

Figura 1 – Lugares dos discursos



Fonte: Elaboração própria.

No lugar do agente, situa-se aquilo que Lacan chamará de “a dominante dos discursos”, isto é, aquilo que os domina não no sentido da dominância que a lei que rege o discurso do mestre promove, mas no sentido daquilo que ordena a estrutura de cada discurso. Ele afirma:

Vocês percebem a reserva que há neste emprego. Dizer a dominante quer dizer exatamente aquilo com que formalmente designo, para distingui-las, cada uma das estruturas desses discursos, denominando-as diferenciadamente como discurso do universitário, do mestre, da histérica e do analista, segundo as diversas posições desses termos radicais. Digamos que, não podendo dar imediatamente um outro valor a este termo, chamo de dominante o que me serve para denominar esses discursos. A palavra dominante não implica a dominância no sentido de que essa dominância especificaria – o que não é seguro – o discurso do mestre. Digamos que se pode dar, por exemplo, segundo os discursos, diferentes substâncias a essa dominante (LACAN, 1970/1992, p. 41).

Quinet (2009, 2012) ressalta que a noção de dominante decorre das teorias de Roman Jakobson acerca da poesia e da arte. De fato, de acordo com o linguista russo, o dominante<sup>69</sup> “pode ser definido como o componente focal de uma obra de arte: ele regula, determina e transforma os demais componentes. É o dominante que garante a integridade da estrutura. O dominante especifica o trabalho” (JAKOBSON, 1935/2014, p. 3).

A título de explicação, Jakobson diz que na poesia de determinado autor o dominante pode ser a rima, e não o esquema silábico, por exemplo. Por nossa vez, diríamos que o dominante na poesia de Oswald de Andrade, nos anos 1920, eram os versos livres, e não a métrica parnasiana. O autor russo prossegue:

Podemos buscar um dominante não apenas no trabalho poético de um artista individual [...] mas também na arte de uma determinada época, vista como um todo particular. Por exemplo, é evidente que na arte da Renascença tal dominante, o ápice dos critérios estéticos daquela época, era representado pelas artes visuais. Por outro lado, na arte do Romantismo o valor supremo era designado para a música.

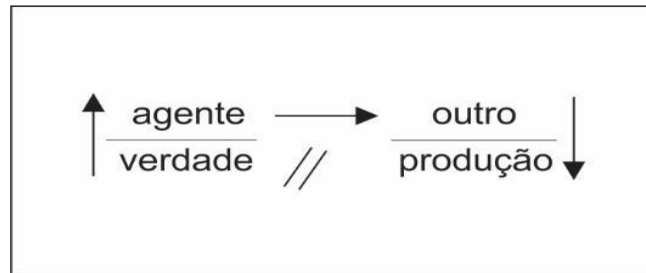
<sup>69</sup> Referimo-nos, anteriormente, ao termo com o artigo feminino para manter o mesmo da tradução do seminário de Lacan para o português. Na tradução do texto de Jakobson, porém, o termo é designado com o artigo masculino. Manteremos o uso estabelecido pela tradução brasileira do seminário de Lacan.



Assim, a poesia romântica se orientava para a música: seu verso é focado musicalmente (JAKOBSON, 1935/2014, p. 3).

Abaixo da barra da dominante dos discursos, Lacan situa o lugar da verdade. Trata-se do lugar de onde ele fará partir vetores que orientam a circulação dos discursos:

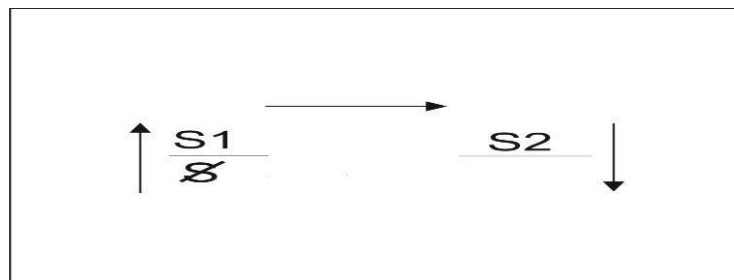
Figura 2 – Vetores nos matemas



Fonte: Elaboração própria.

Observe-se que as setas indicam o sentido em que se articulam os termos, que podem fazer movimentos de progressão e regressão. Lacan parte do discurso do mestre para derivar os demais. Nele, lemos também o aforisma lacaniano segundo o qual um significante representa um sujeito para outro significante, daí Lacan dizer que o discurso do mestre é, também, por essa perspectiva, o “discurso do inconsciente”:

Figura 3 – “um significante representa um sujeito para outro significante”



Fonte: Elaboração própria.

Acrescente-se, ainda, que os vetores partem da verdade (v. figura 7), mas a ela não chegam. Isso significa que o lugar da verdade permanece velado sob a barra, indicando que não se tem acesso direto à verdade em causa em cada discurso. No caso do Discurso do Mestre, o  $\$$  situado aí significa que, nesse discurso, a divisão subjetiva é escamoteada pela mestria totalizante do agente. Em outras palavras, embora o sujeito dividido, castrado, seja o móbil desse discurso, eixo da relação senhor-escravo, ele não deve aparecer. Alterar o

elemento que ocupa o lugar da verdade, este que suporta o agente, tem por efeito produzir outro discurso. Então, guardemos ainda esta ressalva: intervenções e manejos sobre as articulações que engendram os discursos produzem modificações neles, a exemplo do que faz o psicanalista e da mutação que gera o discurso do capitalista.

Voltando-nos agora para os elementos, notaremos que, enquanto os lugares são fixos, aqueles os ocuparão de modo cambiável. Os elementos são:  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$ , assim definidos:

**$S_1$ :** significante-mestre. Lacan (1970/1992) o chama de interveniente, no sentido do traço unário, aquele que vem de uma exterioridade e fixa o corpo pulsional ao Outro; trata-se de significantes fundantes que permitirão à cadeia se instituir. Na teoria dos discursos, caracterizam-se especialmente pelo poder de comando e pela incidência sobre a cadeia significante (QUINET, 2012).

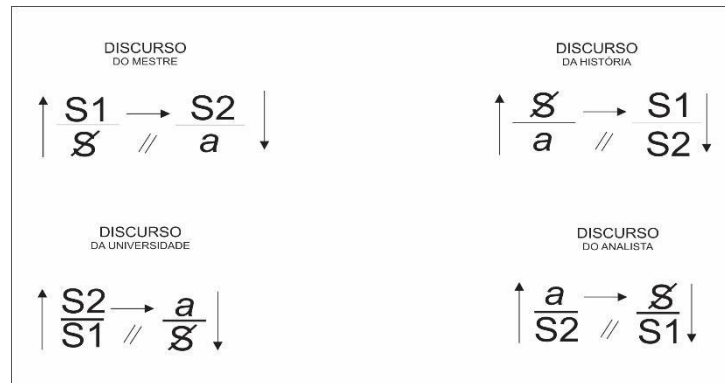
**$S_2$ :** trama dos significantes que, articulados em rede, constroem um saber. Como se refere Lacan (1970/1992, p. 28), um saber é algo que “liga, em uma relação de razão [rede], um significante  $S_1$  a um outro significante  $S_2$ ”.

**$\$$ :** aqui é uma referência ao sujeito barrado como vazio, na condição de falta-a-ser, representado por um significante para outro.

**$a$ :** mais de gozar. No contexto da teoria dos discursos, elaborada exatamente para abordar o campo do gozo, diz respeito ao excesso que se tende a perder com a entrada em cena do aparelho de linguagem. Em cada discurso ele assumirá uma significação (QUINET, 2009, 2012).

Além desses componentes utilizados por Lacan para escrever os matemas, ele se servirá ainda de barras, setas ou vetores de implicação e sinais ( $//$  ou  $v$ ) para designar, respectivamente: a operação de recalçamento ou os limites à significação; a orientação do sentido da cadeia significante por progressão ou regressão; a impotência e a impossibilidade conforme explicamos acima. Desse modo, considerando os acréscimos paulatinos de Lacan ao longo do seu ensino, os discursos restam escritos assim:

Figura 4 – Os quatro discursos



Fonte: Elaboração própria.

Isso posto, podemos dizer então que a cada discurso corresponde uma dominante que é situada no lugar do agente. No discurso do mestre, é a lei que caracteriza a atividade de governar. Trata-se de fazer imperar um poder que incide sobre o outro a fim de que se produzam objetos de gozo. No discurso da histórica, a dominante é o sintoma que advém da divisão do sujeito. Refere-se àquilo que vai trabalhar no sentido de questionar a lei, o saber do mestre, (d)esse que é evocado e rechaçado a um só tempo.

Por sua vez, no discurso do analista, a dominante é o objeto  $a$  em sua função de causa do desejo, que implica também a angústia. O analista está ali, no lugar do agente, para descompletar, apontar o real e operar com o desejo. Nas palavras de Jacques Lacan: “O próprio analista tem que representar aqui, de algum modo, o efeito de rechaço do discurso, ou seja, o objeto  $a$ ” (LACAN, 1970/1992, p. 41).

No *Seminário 17*, Lacan expõe sua dificuldade em caracterizar o discurso universitário, atribuindo isso a uma certa dificuldade da própria investigação:

Nossa dificuldade em responder o que constitui a essência, a dominante, do discurso universitário deve justamente advertir-nos de alguma coisa em nossa investigação – pois o que traço diante de vocês são as próprias vias em torno das quais, quando me interrogo, meu pensamento vagueia, erra, antes de encontrar os pontos seguros. Então, é aí que poderia surgir-nos a ideia de buscar aquilo que em cada um desses discursos – para designar um lugar, pelo menos – poderia nos parecer completamente seguro, tão seguro quanto o sintoma quando se trata da histórica (LACAN, 1970/1992, p. 41).

Em que pese a ponderação, ele colocará o saber ( $S_2$ ) no lugar de agente do discurso universitário. Portanto, a dominante do discurso universitário é saber. Tal significa

que, na condição de agente,  $S_2$  incidirá sobre o outro, tomando-o como objeto de um saber.<sup>70</sup> Nas palavras de Silva (2018, p. 170): “No lugar ocupado pelo significante mestre, surge o saber como agente, mas um saber disjuncto da verdade; saber genérico, que se pretende sem sujeito que o enuncia”. Abrigado sob a barra, suportando o saber, encontramos o significante-mestre, o que, em outras palavras, indica a impotência de o sujeito verificar-se nos significantes que o balizam e, por consequência, desalienar-se deles.

Nesse discurso, Lacan ainda põe o sujeito dividido no lugar da produção. Em outras palavras, a operação que faz incidir o saber sobre o outro como objeto produz “mais” divisão sem, no entanto, permitir que se mexa nos significantes mestres do sujeito. Talvez, por isso, em instituições que se engessam nesse funcionamento, a angústia seja um produto tão comum dos trabalhos que são empreendidos. No discurso universitário, ressalta Alberti (2000), “o saber se conta em títulos acadêmicos, pouco importando se esses títulos efetivamente condizem a algum estofado de sujeito. Em consequência, o que se produz, o que se joga fora, no discurso da universidade, é o próprio sujeito”.

É legítimo supor que as demandas institucionais que dão excessiva ênfase à quantidade de produções acadêmicas para progressão na carreira docente ou avaliação do discente, por exemplo, muitas vezes solapando a referência à qualidade e ao tempo de produção, seja uma imissão da lógica acelerativa no lugar do agente do discurso universitário. Desse modo, apresentamos uma adaptação que fizemos de um quadro (QUINET, 2018) para sintetizar algumas das informações apresentadas sobre os discursos.

Laço Social	Dominante	Ofício impossível	Outro
Discurso do mestre	Poder	Governar	Escravo
Discurso da histérica	Sintoma	Fazer desejar	Mestre
Discurso da universidade	Saber	Educar	Estudante
Discurso do analista	Analista/objeto <i>a</i>	Psicanalisar	Analísante/Sujeito dividido

Quando do *Seminário 17*, Lacan não explicita suas elaborações acerca do que viria a propor, nos anos seguintes, como uma mutação do discurso do mestre, a saber,

o discurso do capitalista. No entanto, ele já insinua a existência de transformações históricas que implicariam em alterações no discurso do mestre:

Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. Não vamos esquentar a cabeça para saber se foi por causa de Lutero; ou de Calvino, ou de não sei que tráfico de navios em torno de Gênova, ou no mar Mediterrâneo, ou alhures, pois o importante é que, a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital. (LACAN, 1970/1992, p. 169).

O crescente empuxo ao consumo e à acumulação que vai avançando na cultura ao longo da modernidade ganhou contornos jamais vistos a partir da segunda metade do século XX. Diferentemente do Discurso do Mestre, que, como apontamos, gira em torno de um saber e da repressão, de uma produção e de uma perda, o avanço do discurso capitalista amplifica os imperativos de consumo e produção, de modo a visar a que nada se perca. Tenta-se atuar no mais além do gozo fálico. Daí a grande marca que governa a lógica do discurso capitalista contemporâneo poder ser traduzida no imperativo “cale a boca e consuma, você não tem direito de duvidar”.<sup>71</sup> Nas palavras de Braunstein (2010, p. 148, grifo nosso):

Tudo começa por uma noção que já é quase convencional e que leva a distinguir entre o *mestre antigo* – que promovia a formação de indivíduos juridicamente regulados em sua relação com o Soberano, súditos obedientes dotados de direitos e deveres – e o *mestre moderno* – que incita a satisfação direta de aspirações e demandas, roçando e perfurando as linhas de fronteira (*borderlines*) da lei. **Um mestre era aquele da repressão e um novo mestre era este, que comanda o gozo.** Um novo discurso, variante do anterior, teria emergido há uns três séculos e decretado paulatinamente o ocaso do discurso do mestre clássico.

Como se vê, o novo discurso emerge de diferenciações em traços já presentes no discurso anterior. O discurso do capitalista se demarcará também pela mudança da relação do agente com o saber. Nas palavras de Lacan (1971/2009, p. 47), trata-se de “uma coisinha de nada que gira e o discurso do mestre de vocês mostra-se tudo o que há de mais transformável no discurso do capitalista”. A “coisinha de nada” a que se refere não é tão pequena quanto parece.

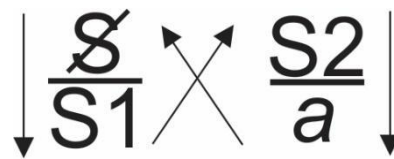
Em relação ao matema do discurso do mestre, ele intercambiará os lugares do significante-mestre ( $S_1$ ) e do sujeito dividido ( $\$$ ). Quanto às setas, ele inverte o sentido daquela que orienta o lado do sujeito e abole aquele que liga o agente ao outro, daí se dizer que o discurso do capitalista não promove o laço social. A exacerbação do indivíduo e a ideia

---

<sup>71</sup> Fazemos alusão aqui a uma canção da banda de *punk rock* Plebe Rude. Por óbvio, a referência não é aleatória, uma vez que o movimento *punk* surgiu exatamente como reação à segregação social advinda do recrudescimento da dinâmica do capitalismo de consumo nas grandes metrópoles.

do *self made man*, tão comuns na contemporaneidade, atestam essa reverberação do discurso do capitalista. Com isso não se quer dizer que o agente do discurso capitalista esteja fora do discurso, como na psicose. O que está fora é a causa de desejo justamente porque a verdade é excluída. Temos, então, sujeitos apartados da causa do desejo. Lacan escreveu o matema do referido discurso da seguinte maneira:

Figura 5 – Discurso do capitalista



Fonte: Elaboração própria.

O sujeito dividido ocupando o lugar de agente sem a seta que o liga ao outro ( $S_2$ ) indica um sujeito dissociado do saber. Observe-se que a seta que parte de  $a$  alcança o  $\$$  em uma referência à subversão que o capitalismo tentar emplacar: abolir a impossibilidade do encontro entre sujeito e objeto, constituinte da estrutura da fantasia -  $\$ \diamond a$  (BRAUNSTEIN, 2010). Se isso fosse alcançado, teríamos uma situação onde o objeto “cola” no sujeito, e a ligação entre um e outro passa a ser de imediatez, o que, metaforicamente, de fato temos encontrado: uma massa de pessoas que, sideradas pelos *gadgets* e produtos da tecnociência, passam a viver e a se definir a partir do consumo deles.

Como se vê, o discurso do capitalista promove a exacerbação da lógica de produção e consumo constituinte do capitalismo e, ainda, faz com que seus imperativos penetrem cada vez mais nas relações cotidianas. Lacan (1972b, p. 59) antecipara as consequências disso e a tendência de o capitalismo conduzir ao pior e à própria consumação:

De jeito nenhum lhes digo que o discurso capitalista seja medíocre; é, pelo contrário, algo loucamente astucioso. Loucamente astucioso, mas destinado a explodir. Afinal, foi o que se fez de mais astucioso como discurso. Esse último não é menos destinado à explosão. É porque é insustentável. É insustentável... num truque que poderia lhes explicar... porque o discurso capitalista está ali, vocês veem... [*indica o discurso no quadro-negro*]... uma pequenininha inversão simplesmente entre o  $S_1$  e o  $\$$ ... que é o sujeito... basta para que isso ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome [*consomme*], se consome tão bem que se consuma [*consume*]

De fato, a configuração desse discurso indica como todas as relações, com o saber, com a produção ou com a verdade, se alteram sob o comando da mestria capitalista.

Sua orientação e seu movimento parecem mesmo um deslizar “sob rodinhas” – uma imagem precisa que fazemos aludir, também, ao recrudescimento da aceleração social desde o século anterior.

Por fim, recuperamos uma ideia basilar de Lacan sobre os discursos que aqui deixamos como arremate dessa costura:

Vamos avançar. E, para evitar, quem sabe, um mal-entendido, entre outros, gostaria de dar-lhes esta regra como primeira aproximação – a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar. Isto basta para catalogá-lo em parentesco com o discurso do mestre (LACAN, 1970/1992, p. 65).

Vejamos agora algumas articulações entre os discursos, a clínica e a aceleração.

## 5.2 Os discursos: aceleração e o tempo em vinhetas clínicas

Retomamos agora algumas vinhetas clínicas que expomos anteriormente a fim de discuti-las também sob a perspectiva da teoria dos discursos. Iniciemos por aquela concernente ao caso de Gilberto. Sua trajetória de vida é uma boa referência ao que vínhamos mostrando acerca da passagem da regência do mestre clássico ao comando do mestre moderno, ou seja, do discurso do mestre ao discurso do capitalista.

Acrescentamos agora que ele trabalhara sob o comando de um “mestre clássico”, em uma fazenda semiautomatizada que fornecia matéria-prima para uma indústria de laticínio de abrangência nacional. Ali o ritmo da vida cotidiana de Gilberto era balizado por uma carga horária de trabalho ainda referida pelo movimento do Sol, isto é, muito dependente das condições naturais. O controle de seu trabalho era exercido por um gerente geral da fazenda, preposto do proprietário, que estabelecia as rotinas das tarefas. Existia ali um misto de cultura pré-industrial e agrária e daquela cultura que Bauman (2001) chamaria de “modernidade pesada”, que aportava ao local pela relação com a indústria de laticínios. Esta e o dito “proprietário de terras” faziam as vezes de “mestre clássico”. Lembremos as palavras do sociólogo polonês:

O capitalismo pesado, de estilo fordista, era o mundo dos que ditavam a lei, dos projetistas de rotinas e supervisores, o mundo dos homens e mulheres dirigidos por outros buscando fins determinados por outros. Por essa razão era também um mundo das autoridades: de líderes que sabiam demais e de professores que ensinavam a proceder melhor (BAUMAN, 2001, p. 75-76).

No discurso do mestre, hegemônico nesse contexto histórico, a operação do agente sobre o outro, no entanto, gera um produto/uma produção que Lacan nomeou objeto

*a*, o mais-de-gozar, que é indicado no matema dos discursos pela letra *a*. Diz Lacan (1970/1992, p. 42, grifo do autor): “já lhes mostrei que, no discurso do mestre, o *a* é identificável precisamente ao que um pensamento laborioso, o de Marx, fez surgir, a saber, o que estava em jogo, simbólica e realmente, na função da mais valia”. Na leitura de Alberti (2000, p. 5, grifo da autora), o mais-de-gozar é o

Gozo *a* mais, não passível de entrar na significação do gozo fálico, tal como na mais-valia em Marx, trata-se aqui de um resto, impossível de simbolizar. Ele é perdido para o trabalhador cujo trabalho só é pago em salário de forma a não perceber a margem que ultrapassa o lucro; a mais-valia não é concedida, ela ultrapassa a concessão. E o capitalista tampouco pode cerni-lo porque a mais-valia é justamente o que ultrapassa o lucro simbolicamente computado, de forma que para ele sempre “fica a sensação” de que pode estar sendo roubado desse resto sem valor mensurável e, por isso mesmo, tão valorizado.

No caso de Gilberto, é preciso demarcarmos uma diferença. Enquanto trabalhava na fazenda, ele vendia sua mão de obra e, com ela, seu tempo. No entanto, a hegemonia discursiva que organizava seu mundo era aquela presidida pelo mestre antigo. Os mecanismos de controle eram precários de tal modo a deixarem margem para que algo do tempo do trabalhador escapasse ao governo do mestre e permitisse, assim, algum tempo liberado, que ele, Gilberto, empregava para seus prazeres, devaneios e diletâncias. Era o tempo de fazer nada em que ele tecia seus sonhos, suas hipóteses de futuro e suas arquiteturas de desejo. Uma leitura possível disso é a seguinte.

No discurso do mestre, as barreiras de gozo e as impossibilidades estão preservadas. O mestre teve que renunciar ao gozo e assentir a perda por entrar na linguagem. Em outros termos: ele é castrado, embora essa verdade seja mantida sob a barra (Figuras 4 e 7) – o que seria diferente se essa verdade tendesse a ser “foraclusa” como no discurso do capitalista.

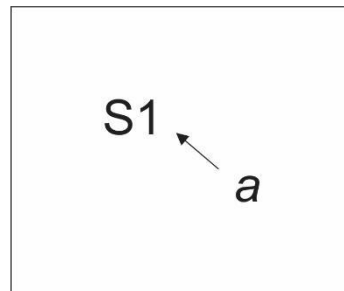
Assim, o saber do escravo gera um produto, mas, como a dimensão da perda, do resto, é mantida, impõe-se limites ao gozo do Outro. Por outro lado, impõe também um pagamento ao escravo. Nas palavras de Lacan (1970/1992, p. 75, grifo do autor),

Ante isto, o discurso do senhor é que tinha que se impor. Mas também por este fato, voltando a entrar no mecanismo de sua asserção repetida, ele teve que assimilar a perda de sua própria entrada no discurso e, para dizer de uma vez, ver surgir esse objeto *a* que anexamos ao mais-de-gozar. É isto, em suma, não mais do que isto, que o senhor tinha que fazer o escravo pagar, como único possuidor dos meios do gozo. O senhor se conformava com esse pequeno dízimo, com um mais-de-gozar, que, afinal, nada indica que por si mesmo o escravo ficasse infeliz ao doá-lo.



Assim, o mestre cobra para tentar compensar-se pela renúncia ao gozo, e o escravo paga por ser o único a deter o meio de gozo, isto é, o saber-fazer. A fatura é paga também em forma tempo: há um “dízimo” temporal implicado no trabalho do escravo que ele oferta ao senhor.<sup>72</sup>

Figura 6 – O dízimo temporal do escravo



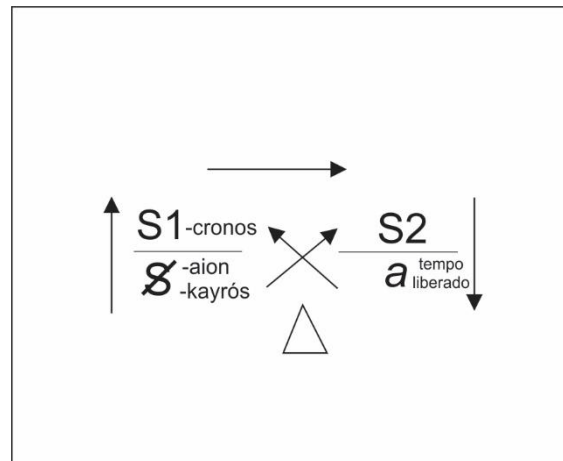
Fonte: Elaboração própria.

Na leitura da psicanalista Maria Cristina Moura (2010, p. 58), “o gozo é deixado ao escravo, uma vez que experimentar o gozo, por parte do  $S_1$ , implica saber o que ele quer. É o escravo quem sabe o que o senhor quer. Ele sabe o que fazer para agradar o senhor. O senhor impõe a sua vontade porque o escravo renunciou a confrontar-se com a própria castração”.

A situação de Gilberto, porém, permitia que, mesmo estando nesse lugar, algo do tempo ainda ficasse de fora dessa economia. Ou seja, algo do tempo não era amodado e não entrava no circuito da economia. Assim, propomos uma leitura do matema do discurso do mestre que inclui o tempo liberado como produto do trabalho do escravo e as outras temporalidades:

<sup>72</sup> Na verdade, haveria uma compra do tempo por parte do senhor, na medida em que o tempo liberado resulta da possibilidade de o trabalhador parar porque já produziu os valores suficientes para tal. Como o que ele percebe por seu trabalho nem sempre é o suficiente para que possa usufruir do tempo liberado e mesmo subsistir, ele passa a trabalhar em outra jornada de trabalho, o que, pouco a pouco, vai redundando na completa espoliação de seu tempo cronológico como viria a acontecer no caso de Gilberto.

Figura 7 – Os tempos no Discurso do Mestre



Fonte: Elaboração própria.

Temos, então, no lugar do agente, um mestre (**S<sub>1</sub>**) que se dirige ao outro, o escravo (**S<sub>2</sub>**), que se põe a trabalhar e produzir mediante um saber. Como produtos, situamos aqueles que serão retomados pelo senhor e, entre estes, o tempo liberado. No lugar da verdade, o sujeito dividido, escamoteado sob a barra. Nesse contexto, apenas o tempo cronológico interessa e, ainda assim, para ser comprado e pago ao escravo/trabalhador por um valor aquém dos valores que seu saber e força de trabalho produzem.

Se, por um lado, a modernidade ignora as temporalidades mais afins ao tempo do sujeito, singular e não-linear, por outro, o mestre se apropria do tempo liberado do escravo na medida em que, amoedando-o, o compra ao trabalhador. No entanto, havemos de convir, sob a barra que escamoteia a divisão subjetiva, restam também, interdidas pelo agente que encarna a ideologia que organiza o laço social, as outras formas de temporalidade, a saber, aquelas que nomeamos de aion e kairós. A lógica da mais valia incide também sobre essa relação, e o trabalhador passa a dispor de seu tempo (cronológico) apenas como um déficit, como menos valia. Embora o tempo liberado vá ficando cada vez mais escasso, nesse contexto histórico ele ainda existia como resto não alcançado pela economia de mercado.

Na fábrica, porém, a situação passa a ser outra. Submetido a uma nova lógica, que exacerba a anterior, Gilberto recebia um valor bem aquém do montante que seu trabalho gerava e aquém do preço daqueles produtos pelos quais fora capturado na sedução do consumo. Incluem-se aí os calçados da marca de cuja fábrica ele era empregado. O excedente, por óbvio, transformava-se em lucro absorvido pelo mestre capitalista. Além disso, com

carga horária diária de até 12 horas<sup>73</sup>, ele passa a empregar também seu tempo liberado na produção de valores para a indústria e para saldar os empréstimos junto ao banco. Diferentemente do trabalho anterior, na fábrica tudo era rigorosamente medido e cronometrado.<sup>74</sup> Como vemos, é próprio desse discurso o poder e o mando, assim como também o é a expropriação do produto, no caso, a expropriação do tempo do escravo/trabalhador. Ele aqui fica exilado do próprio tempo. É o mestre que goza do tempo do outro.

Havia, portanto, um imperativo que visava à absorção e ao controle absolutos do tempo de trabalho que já não se limita a este. Como afirmam Severiano *et al.* (2014, p. 67), o tempo liberado tornou-se também

um tempo dominado pela lógica do mercado, a partir da subordinação do desejo humano aos fins mercantis. Isso significa que, em última instância, o tempo livre torna-se um tempo de alta produtividade, viabilizada pelo consumo cultural (indústria cultural) e pelo consumo de novas tecnologias, diluindo, assim, as fronteiras entre tempo de trabalho e tempo livre.

Como afirmamos, a vida de Gilberto atravessa dois momentos do discurso do mestre, levando-o a ingressar inelutavelmente em uma cultura na qual o discurso do capitalista tem hegemonia. Diante disso, enfatizamos que, embora haja uma mudança dos contornos da mestria no discurso capitalista, “o mestre é ainda o significante mestre, as marcas dos *gadgets* que, no entanto, não estão no lugar do semblante, mas no lugar da verdade. E o sujeito, que se crê agente, é no fundo um engano que não deve se levar em conta, pois o que conta, a verdade, é o brilho daqueles significantes” (ALBERTI, 2000, p. 8).

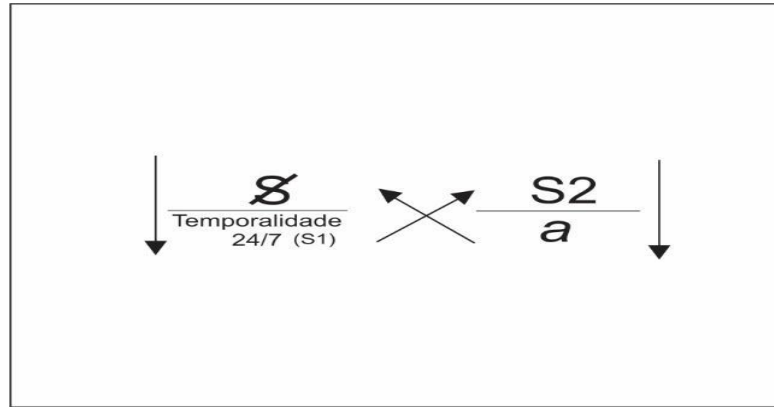
Lembramos aqui a situação de um analisante quando nos procurou para atendimento. Durante os dois turnos do dia, ele trabalhava em sua empresa, à noite dava aula em uma faculdade privada e acordava todos os dias, de segunda a sábado, às 4h30 da manhã para correr. Certa feita, relata um episódio aparentemente banal. Irritou-se com um amigo que ironizara em um grupo de mensagens instantâneas uma mensagem que ele enviara ao sair para correr. A mensagem dizia em tom igualmente irônico: “enquanto uns dormem, outros correm”. Indicamos assim que não só marcas de *gadgets* assumem “um brilho significante”, mas também ideais assumem seus postos no lugar da verdade. Exemplo disso é o ideal de desempenho, tão bem condensado na busca por uma organização social 24/7:

<sup>73</sup> Essa referência em hora é adequada exatamente porque se trata aqui do tempo cronológico, conforme o concebemos e apresentamos anteriormente.

<sup>74</sup> Em meados da década passada, a fábrica foi denunciada ao Ministério Público do Trabalho por, entre outras infrações, designar o horário e a duração específica da ida dos funcionários ao banheiro.

não parar é um valor a ser estimado. Desse modo, propomos que possamos escrever isso no discurso do capitalista da seguinte forma:

Figura 8 – O temporalidade 24/7 e o discurso capitalista



Fonte: Elaboração própria.

Associamos a essa dinâmica aquilo que apresentamos como “fome de tempo”. Vejamos como. Luiz Izcovich (2018b) defende uma leitura do laço social na contemporaneidade que desdobra historicamente as consequências daquilo que Lacan testemunhava ao longo dos anos 1970 ante a presença do discurso capitalista. Ele toma o instituto da greve para indicar a diferença que entende haver entre aquela época e a atualidade. Referindo-se à ideia freudiana constante de *O mal-estar na civilização*, segundo a qual o ser humano seria espontaneamente avesso ao trabalho, ele afirma:

De Freud a Lacan, se passa da aversão ao trabalho ao trabalho como tema indispensável; isso, para Lacan, é um êxito do discurso do mestre, que engendra a fratura e dá origem à greve, que é um protesto contra um laço social cuja condição é a injustiça social. Hoje passamos a um nível diferente. Não é a aversão ao trabalho a fonte do mal-estar, mas a resposta social surge como um protesto contra o fracasso de uma política comunitária. O que se reclama é um direito à civilização para todos; em outras palavras, reclama-se outro modo de regulação que reestabeleça a dignidade humana. Conviria aqui um parêntesis sobre aceleração do social (IZCOVICH, 2018b, p. 104, tradução nossa).

O autor menciona a conveniência de abordar a aceleração social nesse contexto, mas acaba por não o fazer. Nós, no entanto, sabemos suas razões conforme apontamos anteriormente no capítulo um. Trata-se, do ponto de vista sócio-histórico, de uma resposta ideológico-cultural que combina interesse econômico e empuxos ao consumo e ao trabalho a fim de manter os altos níveis de produção (ROSA, 2016). Tais interesses são assimilados

simbólica e discursivamente pelas instituições e os indivíduos e passam a governar o laço social.

Mas o que queremos ressaltar da referência acima é o drama contemporâneo que se expressa entre o ter ou não ter direito à civilização. Isso tem consequências sobre as relações com a temporalidade cronológica e agrega perspectivas à leitura que fazemos da vinheta do caso de Gilberto. A ruptura cultural a que ele foi submetido não deixava opção. Escolha forçada engendrada pela violenta chegada da lógica capitalista a uma cultura agrária, traduz-se assim: ou isso ou nada; ou assimilação do sistema acelerativo ou alijamento dos meios de aquisição de bens e serviços e da civilização.

Entremeando essas variáveis, encontra-se a expropriação do livre uso do tempo. Portanto, a regulação socioeconômica contemporânea, via discurso capitalista, impôs uma subdivisão entre os que trabalham, são parte da engrenagem acelerada, têm algum dinheiro, mas não dispõem de tempo para usufruir, e aqueles que têm tempo, mas não têm trabalho nem dinheiro e são, por isso, alijados do acesso aos serviços e bens. Acrescentamos ainda uma situação mais radical que testemunhamos e que implica a temporalidade cronológica e seu lugar na cultura contemporânea.

Em 2018, fomos convidados para colaborar em um projeto de uma ONG que utiliza oficinas literárias para a formação de criança e adolescentes pobres da periferia de uma cidade cearense. Os grupos atendidos eram, de fato, altamente fragilizados no que diz respeito ao acesso a direitos e serviços públicos. Residem na franja da cidade, onde ela termina e se inicia uma espécie de não-cidade, marcada pelo lixo, por moradias precárias e pela ausência de trabalho.

Hávamos escrito um livro de história para adolescentes e recebemos o convite para apresentá-lo aos garotos e trabalhar o conteúdo na oficina. Convite aceito, ponderamos que nossa proposta resultaria talvez em um trabalho mais demorado, que requereria vários dias para os participantes executarem, e em uma segunda oficina. Para nossa surpresa, o responsável pela ONG responde com certo entusiasmo: “Mas isso é ótimo! Aqui a realidade é diferente: quanto mais um trabalho demora para ser feito, melhor ele é. Esses garotos não têm o que fazer, o tempo deles é vazio, precisa mesmo é ser preenchido”.

A fala do coordenador da ONG nos pareceu muito eloquente acerca das relações com o tempo cronológico que vige em nossa época. Em uma mesma cidade, por exemplo, habitam pessoas que não podem parar porque isso significa “perder” tempo e dinheiro – lembremos que um minuto na Bovespa pode significar milhões de reais – e outras para as quais o sistema de consumo e do trabalho é interdito.

Coincidentemente, Gilberto habitava um contexto urbano semelhante e a ele se apresentou esses (des)caminhos: ou a aceleração social e tudo o que ela lhe acarretaria ou a não-cidade e seu tempo de marasmo e vazio. Encontramos aí um recorte menor de uma tensão mais ampla do mundo contemporâneo que se estabelece entre os que têm trabalho e se enlaçam à engrenagem inelutável da aceleração social e aqueles alijados dessa lógica, que padecem da estagnação e de um tempo vazio de sentido.<sup>75</sup> Se de um lado gera-se a fome de tempo, do outro, um tempo de fastio ganha vez.

Ante esse contexto, Izcovich (2018b) afirma que os conflitos de hoje se diferem daqueles da época das grandes greves. Os protestos da atualidade estão mais referidos à injustiça da regulação. Os excluídos do consumo, do mais de gozar, “não reivindicam a igualdade, mas sim denunciam o fracasso de um sistema” (p. 106). Isso teria decorrido do esmaecimento da divisão entre capitalistas e proletários que deu lugar a uma pretensão geral ao consumo:

Todos somos pretendentes ao consumo. O discurso, levado ao extremo, fez desaparecer a divisão, porém ao preço de produzir uma exclusão. Os que ficam fora da cadeia. O novo mundo, o nosso, não é o de uma divisão, mas os dos incluídos na lei de mercado e dos excluídos. No velho mundo, todos estavam integrados, não da mesma forma, porém integrados. Quando há integração, a reivindicação é possível. Hoje há dois mundos paralelos, cessa a reivindicação, os excluídos fabricam um novo mundo. (IZCOVICH, 2018b, p. 106).

Como discutimos no primeiro capítulo, a modernidade é marcada por rigorosa dominação pela via temporal. Na contemporaneidade, porém, escancarou-se uma contradição em relação ao tempo: cronos é simultaneamente um oponente cruel contra o qual se luta e também algo extremamente valioso de que se sente fome.

Um leito de Procusto está à espera de todos quando a questão é o tempo: os imperativos de produzir e consumir, cada vez em maior número, têm que se conformar a um tempo que é sempre o mesmo. Um dia segue sendo um dia, um intervalo com as mesmas vinte e quatro horas, mas as demandas cotidianas aumentaram em proporções inéditas. A temporalidade 24/7 e o modo de regulação dos ritmos sociais que ela impõe atestam isso.

Com o transbordamento das barreiras do discurso do mestre que promovem o discurso do capitalista, o tempo sai de uma condição de oferta e disponibilidade e até mesmo de algo que se pode perder ou “gastar à toa” para uma de comando e imposição. Como afirma

---

<sup>75</sup> A situação se complica ainda mais porque o vazio de sentido da existência e, portanto, do tempo, também invade aqueles que são fagocitados pela aceleração como podemos ver no caso de Gilberto.

Alberti (2000, s/n), “ O mestre, fora do discurso do capitalista, pouco se importava com o destino dos restos – ele simplesmente os jogava fora como testemunho de sua fartura, de resto não importavam, eram lixo. Nada disso no discurso do capitalista: nada se perde, tudo se transforma”.

A tendência mutante do discurso do capitalista confere contornos dramáticos à máxima sertaneja segundo a qual do boi só se perde o berro. Agora, sob novo imperativo, do boi não se perde nem o berro.<sup>76</sup> Isso não alcança só os semoventes, por óbvio. Do trabalhador e, sobretudo, do ser falante, em qualquer condição, nada se pode perder, e o tempo torna-se elemento estratégico no ritmo insaciável e acelerado do capitalismo que, na modernidade tardia, não admite restos.

O avanço da economia capitalista e a capilaridade de sua ideologia, que alcança quaisquer práticas cotidianas, tem por consequência a transformação de tudo o que existe em potenciais mercadorias e, também, a monetarização do tempo. Isso fez com que o mundo ganhasse uma volatilidade nunca antes vista. Tudo deve entrar no fluxo de trocas de consumo e circulação financeira.

Para Ab’Saber (2015), isso se dá em um momento que antecede e prepara as condições para um outro. Em nosso entender, é essa mudança que Lacan anuncia nos anos 1970 ao propor o discurso do capitalista como uma perspectiva do discurso do mestre. Naquele, a insaciabilidade é uma marca dominante. O tempo, que desde os primórdios da Modernidade era um equivalente do dinheiro, passa a ser ele mesmo uma mercadoria (SEVERIANO *et al.*, 2014). Assim, o próprio capitalismo, com seus mecanismos de competição, vai promovendo sua autoaceleração.

Não podemos nos enganar, porém, de que seja isso o único fundamento da pressa e da fome de tempo. A submissão do sujeito às imposições da cultura, as quais o discurso do mestre reverbera, está longe de significar passividade. Em verdade, as injunções operadas

---

<sup>76</sup> Estaríamos vivendo uma época cuja tendência aponta para o silenciamento até mesmo do grito dos corpos? As evidências de crime socioambiental e trabalhista no trágico rompimento da barragem da empresa Vale do Rio Doce, em Brumadinho (MG), ocorrido em 26/01/19, bem como do cálculo dos “prejuízos” em caso de rompimento da barragem feito pela própria empresa meses antes do evento avassalador, são exemplos de como a exacerbação da dominância do discurso do capitalista reduz o outro à condição de mercadoria. Mas não é só. A reforma trabalhista promovida pelo governo do ex-vice-presidente Michel Temer estabeleceu que as indenizações por acidente de trabalho devem pautar-se pelo respectivo valor contratual do salário e não pode exceder cinquenta vezes esse valor de referência. Vejamos o que isso acarreta, por exemplo, no dito acidente de trabalho de Brumadinho. Suponhamos, com muita plausibilidade, que um engenheiro cujo salário fosse dez mil reais tenha morrido ao lado de um técnico auxiliar cujo salário fosse mil reais. Considerando o teto legal da indenização, a família daquele receberá quinhentos mil reais de indenização e a deste, apenas cinquenta mil reais. Como se vê, a lei brasileira, atendendo à lógica capitalista, estabeleceu que as vidas e as dores têm valor diferente, a depender do tipo de contrato do trabalhador. Sobre isso, ver Lei n. 13.467/18, art. 223-g, § 1º.

pela aceleração social só logram seus êxitos porque servem ao sujeito como metáfora de sua condição irremediavelmente faltosa e dividida. Dá-se nome e máscara a algo que, sendo estrutural, é tomado como contingente. O tempo aqui é tomado como demanda do Outro. Como lembra a psicanalista Dominique Fingermann (2009), o neurótico põe o desejo do Outro no lugar do furo. Ocupar essa posição de submissão e alienação, no entanto, tem suas consequências.

A hegemonia do discurso do capitalista solapa o tempo liberado e aparta os indivíduos de *aíon* e *kairós*. Esses que abrem a possibilidade de o sujeito se reinventar na sua relação com a verdade e a causa de seu desejo. Sonhar, devanear ou elaborar questões que balizem a vida são movimentos que requerem um tempo de implicação do sujeito com o desejo. Esse tempo inclui a dimensão cronológica, mas vai além, ele requer também *aíon* e *kairós* de modo que o sujeito possa avocar sua condição desejante. É exatamente isso que os imperativos de massificação e aceleração tendem a abolir. Eles se regem pelo gozo que, em termos temporais, é presidido pela imediatez. Sobre as implicações entre o gozo e o discurso do capitalista, vejamos o que afirma a Moura (2010, p. 63):

Nele [no discurso do capitalista], a barreira de gozo não se faz presente como nos outros quatro discursos. O gozo goza indefinidamente, sem que a barreira faça a função de limite ao gozo do Outro. Nos demais discursos, o gozo da inibição, do sintoma ou da angústia, curiosamente, funciona como um limite ainda que de tecido gozoso, diante da impossibilidade de resolver a questão do sexo e do real que está na origem da estrutura.

Por isso, Lacan retira a seta da impossibilidade<sup>77</sup> para escrever o discurso do capitalista. Sem a impossibilidade, cria-se a ilusão mortífera de que se pode ter acesso imediato ao objeto. Dispensar-se-ia, inclusive, a fantasia. Esse discurso se serve disso para trapacear com o objeto para sempre perdido e fulgurá-lo nas ofertas de consumo e promessas de felicidades que tamponam a divisão subjetiva. Feito isso, o sujeito volta a se distanciar da sua falta e da sua causa.

Daí também o ideal de mulher e homem contemporâneos passar pela ideia de plenitude. Aliás, não é difícil ver fotos de mulheres nas redes sociais subscrita com a palavra “plena”, o que, em bom português, traduz-se como: “olhem para mim: nada me falta!”. Entretanto, é aí mesmo que se revela o engodo: sem falta, não há sujeito nem desejo, nem a

---

<sup>77</sup> Refere-se à impossibilidade de reencontrar a primeira experiência de satisfação/gozo. É como se o discurso do capitalista anunciasse essa possibilidade como bastante plausível. Recordamo-nos aqui de uma entrevista que fizemos com uma usuária de crack em um CAPS Ad. Relatando sua história de consumo da droga, ela para com ar reflexivo e vaticina: “a desgraça é que no começo era bom demais! O resto foi tentando ser como tinha sido. Nunca mais foi. E agora eu tô assim, desgraçada”. Não à toa, o adicto eleva o paradigma da lógica capitalista ao extremo: é aquele que não pode parar de consumir.



possibilidade de uma análise. Daí dizermos que, nesse caso, pode-se falar em gozo do tempo, do tempo acelerado. Ante a tendência à abolição da barreira de gozo, o sujeito não deseja, “mas o objeto produzido é tão fascinante que faz parecer que vontade de gozo é igual a desejo, levando o sujeito a tornar-se assujeitado ao objeto de gozo” (MOURA, 2010, p. 65). O mestre no discurso capitalista oferece sonhos de modo que, emaranhados nessa trama, os sujeitos seensem sonhadores quando, em verdade, estão alienados aos imperativos. Nesse sentido, Sônia Alberti (2000) afirma:

O capitalismo é a maximização do lucro da divisão entre sujeito e Outro, pois o sujeito sempre pode sonhar tornar-se Outro, por exemplo. Nessa maximização vale tudo, contanto que o sujeito não se dê conta de sua posição de sujeito senão como engano de eu, onde ele se engana de querer aquilo que o capitalista quer que se queira. Tomar a demanda pelo desejo, engano neurótico, é a aposta feita pelo capitalista para fazer do sujeito um usuário de seu produto.

Por óbvio, toda uma questão com a temporalidade está concernida nisso. Já falamos que o saber esperar tem se perdido na modernidade tardia. Para nós, não saber esperar equivale a um não saber se haver com a castração. Em grande parte, isso se deve à regência do discurso capitalista que oferece uma pletera de objetos antes mesmo que a falta surja. Resulta claro que a condição temporal para que essa lógica funcione é a inflação da dimensão cronológica em detrimento das outras temporalidades, posto que essa se pode universalizar e regular. O tempo, tornado um *gadget* do capitalismo moderno, sob a lei do *time is money*, torna-se assim um instrumento de dominação a partir de uma artimanha: a ideia de que ele falta.

Há um tempo de esperar necessário para que se possa tecer a trama do desejo. O tempo do sujeito desejeante é subversivo e vai na contramão do discurso do capitalista, porque permite ao sujeito se reinventar, tecer seu estilo e singularidades. Esse é um dos pontos de virada que liga a questão do tempo no laço social e o tempo conforme se apresenta nas queixas e demandas que se escutam nos consultórios.

O tempo, ou a suposta falta dele, ganha contornos de mal-estar da cultura que, singularizado, mediante um processo de apropriação discursiva assume a forma de queixas e demandas. Podemos ver isso nas vinhetas do caso de Artur que apresentamos no capítulo 2. Temos ali um bom exemplo de como o “o universal da falta e da finitude, que caracteriza o sujeito em psicanálise, se dialetiza com o particular representado pela história de um grupo e pelas vicissitudes próprias de um determinado sistema simbólico, onde o sujeito se constitui” (DUNKER, 2004, p. 96). O mal-estar na civilização também está implicado no

sofrimento singular e mesmo no sintoma. Alberti (2000) tem um entendimento inclinado a essa ideia:

Sem dúvida, o sintoma é a mais humana tentativa de posicionamento frente ao mal-estar na civilização, ou seja, frente à impossibilidade. Quando Freud observa que o sintoma é produto do recalque dos componentes libidinais de uma moção pulsional, enquanto o sentimento de culpa é produto dos componentes agressivos da mesma moção pulsional recalçada, é porque Freud já sabe que o sintoma jamais deixa de implicar Eros na tentativa de manter o sujeito no laço social.

As vinhetas que comentaremos a seguir vão nessa mesma direção e nos servirão, também, para aclarar esse ponto que figura uma dobradiça entre cultura e clínica quanto à questão do tempo e da aceleração ora em debate.

### 5.3 Aceleração, o tempo e o discurso do analista

Sabe-se que, nos matemas lacanianos, o discurso do analista é único em que o Outro é tomado como sujeito. Nessa modalidade do laço social, ele é convocado ao trabalho de produzir saber a partir de seus significantes-mestres, saber este que virá ali onde no discurso do mestre se tenta manter um ponto cego, ou seja, no lugar da verdade. É isso que se pode depreender, por exemplo, da seguinte passagem do *Seminário 17*:

Não estará aí, afinal, o próprio fundamento da experiência analítica? Pois digo que ela dá ao outro, como sujeito, o lugar dominante no discurso da histérica, histeriza seu discurso, faz dele um sujeito a quem se solicita que abandone qualquer referência que não seja a das quatro paredes que o envolvem, e que produza significantes que constituam a associação livre soberana, em suma, do campo (LACAN, 1970/1992, p. 32).

O discurso do analista assume o fato primordial de haver um objeto para sempre perdido. Tal objeto implica que o deslocamento metonímico que se moverá na direção de seus substitutos tenha a mesma natureza de ser para sempre. O objeto perdido é, por essa perspectiva, para sempre buscado<sup>78</sup> ou para sempre substituível justamente porque nunca será plenamente substituído. Desse modo, o que o laço social do discurso do analista faz é convocar esse movimento, isto é, o desejo, se utilizando daquilo que o causa, a saber, o objeto *a*, aquele que se diz para sempre perdido.

Isso também significa que o discurso do analista não visa a elidir a falta. Pelo contrário, ele a afirma e a assume como condição do movimento do desejo. De saída, implica-se aí a ideia de *fome de tempo* sob uma outra perspectiva. O que está concernido na questão

<sup>78</sup> É esse “para sempre” que determinará o tempo do desejo como aiônico.

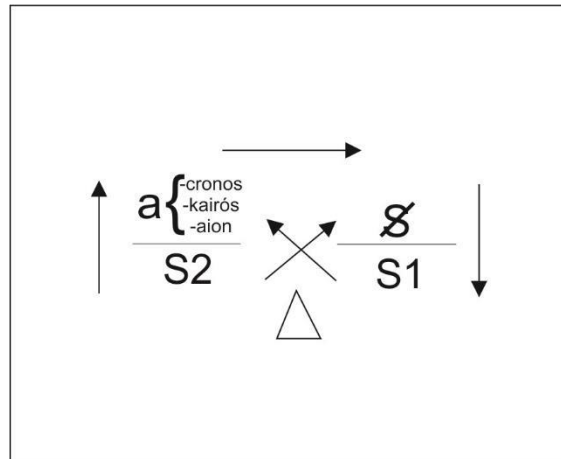
do tempo é, em última instância, a castração. O que o discurso do capitalista logra é escamotear isso e vendê-lo como um produto de que se carece e ao qual se pode adquirir como um *gadget* qualquer. Faz-se isso ao exacerbar a dimensão cronológica do tempo em detrimento dos outros tempos concernentes ao sujeito. Falamos em exacerbação porque o tempo cronológico é uma dimensão necessária, na medida em que organiza a cena consciente e pauta a temporalidade e a organização da vida social.

Acrescentamos assim outros elementos sobre a questão do tempo na perspectiva da teoria psicanalítica. Nominé (2017) afirma que o “real do tempo não tem nada a ver com as armadilhas do discurso, que faz você crer que falta tempo”, assim, “o discurso capitalista vende o tempo que falta, quando, na verdade, não é o tempo que falta”. De fato, isso é análogo à posição da criança que, mediante uma operação simbólica, transforma em falta a inexistência de pênis nos corpos das meninas e cria a ilusão de que pode perdê-lo ou conservá-lo. Essa operação produz uma lógica que serve de solução a um impasse que, de outro modo, presentificaria o real da castração. O tempo é um “puro símbolo” e guarda em si algo de Real, de castração. Assim podemos dizer que existe uma dimensão temporal que é imaginária porque espacializada, o tempo cronal; e outra que é real-simbólica, à qual imputamos *aión* e *kairós*, porque diz respeito a um tratamento simbólico que se opera sobre o real da falta, da castração.

Por essa nova perspectiva, podemos afirmar que o tempo é também a falta. Ele mesmo é causa de desejo e será sempre faltoso, porque o corpo é finito e as possibilidades do desejo, não. O cerne da questão em uma psicanálise é não fazer disso uma impotência, e sim uma condição do desejar. Portanto, o tempo cronológico há de faltar, mas o tempo para a escrita do desejo, não.

Em nosso entendimento, o discurso psicanalítico é capaz de verter o tempo supostamente faltante em objeto causa do desejo. Propomos que, no discurso do analista, o tempo, tanto em sua dimensão cronológica como aiônica, é posto como agente do discurso:

Figura 9 – Os tempos no discurso do analista



Fonte: Elaboração própria.

Assim, no discurso do analista, o tempo funciona no lugar de agente que incide no sujeito do desejo a fim de que se decante seus  $S_1$  e, balizado por estes, extraia um saber. Um saber que é também o saber-fazer com o desejo, com o real do tempo e da castração. Em outras palavras, isso equivale igualmente, no horizonte de uma análise, a uma legitimação do impossível de saber, que dispensará a produção interminável de sentidos e o apego ao sintoma. Visa-se, assim, à queda da posição do escravo, onde, por mais que se faça, estará sempre em dívida com o mestre. O analista encarna aí um enigma para o analisante: “quanto tempo eu tenho?”. A seguir, apresentamos uma vinheta clínica em que evidenciamos um bascular da posição de um analisante que, ao questionar seu lugar frente ao Outro da aceleração, “histericizando” o discurso, atesta o efeito que opera o discurso do analista.

Artur queixa-se inicialmente de ser “muito ansioso e acelerado” e “ter depressão”, por isso procurara um analista. É empresário de um setor cujos produtos se defasam muito rapidamente e, diz, precisa estar sempre “correndo atrás”. O estopim para procurar ajuda foi a ruptura com seu enteado, que tinha a função de representante geral da empresa. Ele participava de todas as decisões com Artur. Ainda na primeira entrevista, faz muitas referências àquele que chama de “irmão mais velho”. Indagado sobre a diferença de idade entre os dois, responde seriamente: “um minuto, somos gêmeos, ele nasceu um minuto na minha frente”. Artur ficará “seguindo” esse irmão até começar a trabalhar e entrar, com diz, no “mundo adulto”. Afirma que seu “irmão sempre ia à frente, abrindo caminho. Eu sempre fiquei na sombra dele”.

Artur diz que é “agoniado”, que não consegue parar: “se não, perco cliente, como não tem quem faça comigo”. Esse “não ter quem faça comigo” com ele reaparecerá em sua

fala mais adiante, em diversas formas. Quando decidiu trabalhar, aderiu a uma profissão diferente da que o pai e o irmão mais velho seguiram. “Aí foi que fiquei só. Tive que me acostumar a fazer tudo só, liderar... vou na frente, mas só no trabalho. Não gosto. Gosto mesmo é de ficar atrás. Só acompanhando”, afirma, no auge de seu drama de se sentir “só e acelerado”. Diz que precisa “não se agoniar tanto”, que está “sempre sofrendo antes” e que esperar, para ele, “é sempre uma perda de tempo”. Posteriormente, dirá que gosta de vir à análise porque “aqui entro em outro tempo”. Depois “nem vou trabalhar, fico no café, lendo o que der vontade e vendo o tempo passar”.

Pouco a pouco, a questão da “aceleração” e da “pressa” de Artur vai descortinando o que está travestido nela: a solidão e o desamparo. Em um dado momento, ele afirma: “nunca tive com quem trocar uma ideia, meus pais nunca chegaram junto”. “Me acho só, tudo o que tenho foi [conseguido] só. Só eu e Deus”; “com a saída de meu enteado dos negócios, me vi mais só. Eu não era agonizado assim, foi desde aí que fiquei acelerado”. No transcorrer do seu trabalho de análise, Artur vai deslocando a queixa inicial centrada na pressa e na aceleração para a seguinte questão: “Por que me sinto tão só, se tenho dinheiro, família e amigos? Por que me sinto mal em fazer as coisas só? Por que sempre acho que o bom tem que ser de dois?”

Estar a dois talvez escamoteasse sua dificuldade em estar só. Dessa forma, chegamos a um ponto importante. Nesse caso, não é exatamente a aceleração e a *fome de tempo* que produzem, por exemplo, angústia. Pessoas angustiadas aderem aos ideais e às injunções da aceleração como recursos para fazer frente ao desamparo (*Hilflosigkeit*) e à precariedade das marcas simbólicas que a cultura contemporânea oferece para se lidar com ele. O que está implicado na questão do tempo é, em última instância, a finitude, a transitoriedade e a morte. Tomá-lo como faltante, fazer dele acelerado ou apressado já são respostas imaginárias e simbólicas ao que, de real, o tempo coloca para o sujeito.

Nesse contexto, evocamos uma importante referência de Lacan sobre a temática, constante do *Seminário 6, O desejo e sua interpretação*:

Na neurose [...] a relação do sujeito com o tempo, fala-se pouco dela, embora seja a própria base das relações do sujeito com seu objeto no nível da fantasia. Na neurose, o objeto vê-se carregado dessa significação que deve ser buscada no que chamo de hora da verdade. O objeto está sempre antes ou depois da hora. A histeria se caracteriza pela função de um desejo insatisfeito, a obsessão se caracteriza pela função de um desejo impossível, mas para além desses dois termos, há um fenômeno que tem uma referência dupla e inversa em ambos os casos. Esse fenômeno aflora, desponta, se manifesta de modo permanente na procrastinação do obsessivo, que, aliás, se funda no fato de que ele sempre antecipa tarde demais.

Nesse mesmo sentido, o histérico sempre repete o que há de inicial em seu trauma, a saber, um certo cedo demais, uma imaturação fundamental. No seu objeto, o sujeito sempre busca ler sua hora. Pode-se até dizer que aprende a ler na hora dele. Eis o fundamento de um comportamento neurótico, na sua forma mais geral (LACAN, 1959/2016, p. 338-339).

Assim, na histeria, trata-se de uma rapidez que atropela o *kairós* do desejo em uma tendência à precipitação que, afinal, é uma repetição do trauma. No caso de alguns obsessivos, o tempo falta porque a dívida ou o lugar de devedor é uma posição de gozo. O atraso em relação à hora de seu desejo sugere um estar em falta ou em dívida com o tempo, daí também o apreço pela procrastinação como forma de manter o desejo na ordem do impossível. Vejamos como isso aparece no contexto de um caso clínico do qual recortamos a vinheta que se segue.<sup>79</sup>

Trata-se de um rapaz de 21 anos que chegou à clínica dizendo-se atormentado por pensamentos obsedantes, que envolviam, sobretudo, seu pai, sua mãe e suas próprias escolhas amorosas. Ao lado disso, queixava-se do ritmo da vida que levava, das demandas de que “tinha que dar conta” advindas do estágio, da família, dos estudos, enfim, do “exagero de coisas para fazer”. Inicialmente, supunha que, se diminuísse “as tarefas diárias”, seu sofrimento arrefeceria. A questão era, assim, atribuída ao Outro: o trabalho, a mãe, os estudos eram os responsáveis pela vida que ele levava.

Ele descreve um aspecto de seu tormento como “uma pressão temporal”. Diz que quando está “muito angustiado”, “pensando muito”, sente “uma pressão por fazer as coisas” que culmina numa contagem renitente do tempo. Seu cotidiano passa a ser referenciado pela quantidade de tempo que levará em cada tarefa a ser executada.

Se precisa ir ao estágio, contabiliza quarenta minutos, sem incluir, ressalte-se, os dez que levará para retirar o carro da garagem. Se começa a estudar, contará quanto tempo levará para ler cada página e, ainda, quantos minutos dispensará para fazer o lanche no intervalo. No auge de sua angústia, diz que “tudo vira um pensamento e um cálculo” e que não “consegue fazer nada além de pensar no tempo e em morrer sem ter feito nada”.

Por vezes, ele ficava muito tempo tomado pelo que chama de “pressão temporal”, sem conseguir executar nada do que planejava. “Passo horas pensando quanto tempo falta

---

<sup>79</sup> Parte do conteúdo deste tópico foi desenvolvida e publicada no artigo “Neurose obsessiva e tempo: incidências da aceleração social?”, na revista *Cadernos de Psicanálise*, n. 39, v. 40, em coautoria com a Prof<sup>a</sup>. Dra. Karla Patrícia Holanda Martins e Natércio Capote, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFC.

para fazer uma coisa, se vou morrer cedo, se vou aproveitar o tempo da minha vida”. Ao final, restam apenas “um arrependimento por adiar as coisas e uma tristeza enorme, um vazio horrível”. Para discutirmos isso retomaremos, por fim, alguns pontos já debatidos.

Ao longo de nossa exposição, evidenciamos que o tempo como ideia abstrata e como um fluxo contínuo decorre da atividade do *Eu* e do sistema perceptivo-consciente. Sem isso, o tempo não se apresentaria assim ao ser falante. Tomemos a circunstância do sono que, para Freud (1917), se dá mediante um desinvestimento por parte do *Eu* do mundo externo e de tudo aquilo que constitui as “aquisições psíquicas” da vida de vigília. Entre essas aquisições, incluímos a referência ao tempo que, durante o sono, é completamente perdida por aquele que dorme. No sentido inverso, o despertar é um processo que restitui ao eu a organização consciente da vida de vigília. Sob a vigência das leis que regem o funcionamento do sistema perceptivo-consciente, o *Eu* se reorientará, fundamentalmente, pela dimensão espaço-temporal.

Quando a percepção da passagem do tempo se autonomiza ou ganha o primeiro plano e assim permanece para alguém, ocorre, por vezes, uma experiência que beira a insuportabilidade. Nominé (2017) cita um trecho dos diários de Emil Cioran, que usamos aqui para indicar o que parece ser um efeito disso sobre um sujeito:

A doença de todos os dias está na exasperação, no esgotamento dessa atenção ao tempo a que ele se reduz. Essa consciência frenética do tempo foi meu flagelo por toda a vida. Desde minha infância, percebi a disjunção do tempo de tudo aquilo que ele não é. Desde a infância senti a existência autônoma do tempo, seu estatuto separado daquele do ser, seu reino próprio. Lembro-me perfeitamente de uma tarde de verão – devia ter cinco ou seis anos – em que tudo se esvaziou ao meu redor e não me restou nada, além da sensação de uma passagem sem conteúdo, de um vazamento em si, de um escoamento que me assustou: o tempo se descolava do ser às minhas expensas. Não havia mais mundo, só havia tempo. Desde então, não vivo se não acidentalmente no acontecimento, se não na ausência de acontecimento, no tempo que não se rebaixa ao acontecimento. O inferno é talvez apenas a consciência do tempo. (Cioran apud Nominé, 2017)

Bernard Nominé entende, pertinentemente, que essa descrição do tempo como algo que não se rebaixa ao acontecimento – e cuja consciência é infernal – traduz bem um estado melancólico. Por nossa vez, verificamos algo fenomenicamente semelhante na vinheta que acabamos de expor.

Para Nominé (2017), “o testemunho de Emil Cioran nos ensina que o surgimento do tempo real desfaz o mundo e a possibilidade para um sujeito de se historizar”. Parece que aquilo que Cioran aponta como característico em sua vida, uma certa abertura constante ao real do tempo, abre-se pontualmente no caso descrito do jovem paciente. Este parece

responder com uma espécie de hiper-erotização do pensar e da atenção, que tem por efeito uma inflação do tempo e sua redução a uma mera abstração numérica. Diz ele: “aí tudo vira um monte pensamento, conto cada hora que passa, um monte de tempo [com o qual] eu não consigo fazer nada”.

Nessas circunstâncias, uma angústia paralisante tomava conta do paciente, e as ações se reduziam a um pensar. Nesse caso, entendemos que isto que Nominé (2017) fala a partir de um relato melancólico, aplica-se também ao neurótico: “para que o tempo se rebaixe ao acontecimento é preciso que ele se apague, o que permite ao falasser esquecer aquilo que o constitui em seu ser para a morte. É apenas a esse preço que a vida adquire um sentido diferente do real único que a orienta do nascimento até a morte”.

No caso de Cioran, trata-se de uma melancolia conforme sustenta Nominé. Desse modo, a fantasia não cumpre suficientemente sua função mediadora e, assim, ela não consegue prolongar o tempo (IZCOVICH, 2018a). Isso faz com que o tempo se apresente com um eterno presente, fixado ao instante.

No caso que expomos, uma neurose, trata-se de um hiper-investimento do pensar como um derivado da ação do recalque. Nas palavras de Gazzola (2002, p. 152), o tempo aí é o estratagema de que o obsessivo lança mão para se esquivar de seu desejo e ficar “fora do jogo”: “a procrastinação obsessiva é utilizada para adiar sempre o engajamento de seu verdadeiro desejo. Eis aí uma das razões pelas quais o obsessivo não chega nunca ao momento de concluir”. Diferentemente do melancólico que estaria fora do tempo, o obsessivo joga o jogo, mas tenta retardar seu desfecho. Se naquele o tempo de compreender é subsumido, neste ele é dilatado ao máximo.

Podemos destacar que o pensamento nos obsessivos tenta suturar a marca daquilo que se censurou. A ocorrência de certa representação no pensamento é denegada e, conseqüentemente, parece rebaixar o tempo a uma sucessão de deslocamentos do pensar que fariam da dúvida a marca de um congelamento temporal.

A tarefa que o *eu* se impõe, em sua atitude defensiva, de tratar a representação incompatível como ‘*non-arrivé*’, simplesmente não pode ser realizada por ele... o *eu* transforma essa representação poderosa numa representação *fraca* retirando-lhe o afeto – a soma de excitação – do qual está carregada (FREUD, 1894/1986, p. 56, grifos nossos).

O empenho para promover a censura da representação sexualizada é fracassado. O ato de promover um deslocamento do investimento de uma “representação forte” e intolerável para outra de menor valor e mais suportável não apaga os efeitos do investimento



afetivo que se obteve no primeiro caso. Ao contrário, o obsessivo depara-se com o descompasso entre afeto e representação, sempre exposto pela denúncia de sobrecarga em sua excitação libinal. Tal como um “made in Germany”, o “não” dado à ideia representacional seria a marca da condenação de algo, um substituto intelectual do recalque (FREUD, 1925/2007, p. 148).

Desse modo, alguns obsessivos apresentariam uma espécie de inflação no estatuto do tempo. Suas contagens, seus atos cerimoniais, sua procrastinação, sua cronometria demonstrariam a marca da dimensão do Outro. Entretanto, esse modo operante acaba por constituir um aprisionamento em um tempo de compreender infundável devido aos sucessivos deslocamentos que não sustentam uma decisão pelo momento de seu desejo. Assim, a suspensão temporal nos obsessivos seria uma vã tentativa de anular os efeitos de seu transcurso mediante uma paralisia. Porém, até mesmo seu estado de “paralisação” apresentaria marcas de uma consideração simbólica e imaginária da representação sexual da alteridade no psiquismo.

Ora, é justamente a impossibilidade de esquecer as marcas do sexual, conseqüentemente, de deixar de pensar em uma mesma ideia, o que atormenta alguns sujeitos obsessivos. Retomemos aqui aquilo que mencionamos acerca da sexualização do pensamento. É a relação do impulso de saber com os processos intelectuais que faz com que ele seja tão adequado para atrair a energia que, de outro modo, culminaria no agir. O pensamento se apresenta, então, como um outro meio de satisfação sexual. Desse modo,

a ação substitutiva pode, com a ajuda do impulso de saber, ser também substituída por atos de pensamento reparatórios. Mas o adiamento da ação logo é substituído pelo demorar-se no pensamento, e todo o processo é enfim transposto para um novo âmbito [isto é, o do pensamento], mantendo-se todas as suas peculiaridades, tal como os americanos conseguem “*to move*” [mover] uma casa de um local para outro (FREUD, 1909/2014, p. 73-74, grifo do autor).

Assim, adiar e pensar são de tal modo imbricados que este acaba por se constituir em um instrumento daquele. Em nosso jovem paciente, além do ponto vazio de sentido a que o pensar obsedante o conduzia, outras ideias também faziam as vezes de objeto de seus pensamentos. Destacamos aqui uma que expõe mais diretamente o caráter sexual do conflito. Sempre que ele antevia, ou apenas supunha, que teria um encontro amoroso com uma garota, era tomado pela ideia de que se “descontrolaria” e “praticaria um estupro”. Isso fazia com que ele remarcasse vários encontros, isto é, que adiasse várias vezes a hora do ato sexual. A questão só começa a se resolver quando intervêm associações que fazem comparecer a vida

sexual do pai na fala do analisante, ou seja, um tempo em que a análise promove um reordenamento de construção simbólica mínima pelo “cronos” de uma narrativa a ser tomada.

Sabemos que uma certa fixidez do recalcado o torna alheio ao tempo que passa. Interpretá-lo, tal como se deu em alguns momentos do caso ora debatido, tem por efeito inserir o sujeito em uma atualidade (IZCOVICH, 2018a). Do ponto de vista do tempo lógico, trata-se, em algumas circunstâncias, de fazer com que o tempo de compreender não se torne sintomaticamente dilatado.

Por outro lado, trabalha-se também para que ele não seja angustiadamente achatado como acontece nos casos em que a alienação à demanda e ao discurso do Outro impõe a pressa e a aceleração tal como vimos no caso de Artur e de Gilberto. Como escrevemos acima, o manejo do tempo em uma psicanálise articula cronos, aión e kairós – sendo este o que marca a tempestividade do ato e das manifestações do inconsciente –, colocando-os no lugar de agente do discurso do analista. Citamos, por fim, as palavras de Moura (2010, p. 69, grifos da autora):

Por mais que a planificação chame por uma forma de vida espelhada, achatando o desejo de cada um através da identificação ao que é considerado um modelo ideal; por mais que se possa ter acesso a tudo, falar a mesma língua, comprar as mesmas marcas, a psicanálise faz a chamada à outra realidade. É a distância entre o ‘princípio do prazer’ e o ‘princípio de realidade’ que vai dar lugar à realidade do inconsciente.

Desse modo, afirmamos também que uma análise pode levar a um arranjo singular entre o sujeito e seus tempos. Conduziria, assim, a uma conciliação com o impossível que, indiretamente, produz uma tempestividade. De uma forma ou de outra, gesta-se um saber que admite, por fim, que nunca se terá “todo o tempo do mundo”, nem para poupá-lo nem para gastá-lo, e que a vida é ela mesma um tempo restante. O tempo que resta é o único possível, aquele que terá sido, desde o início, o resto da operação que inseriu o sujeito na linguagem.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Talvez nossa época esteja testemunhando o deslocamento do foco da pesquisa sobre a temporalidade, de Cronos para Aion e Kairós. O programa de pesquisa para o próximo século (XXI) inclui pelo menos dois problemas de fundo: determinar a natureza desta matéria pensante que somos e compreender a natureza dos tempos. Como diria Borges, ‘quem os houvesse comparado teria visto que eram essencialmente iguais’”

(Luis Alberto Oliveira)

Um texto desta natureza só foi possível porque pudemos, durante tempo considerável, nos deter nas questões propostas e, sobretudo, nos abrir ao contato de muitas ideias e de muitos autores. Este trabalho foi feito em muitos encontros e com muitos tempos entrecruzados que ditaram o ritmo.

Fomos levados a um modo de fazer que aproximamos do tripé da formação do psicanalista. Se este se compõe de análise pessoal, elaboração teórica e supervisão, o ritmo da feitura deste trabalho foi marcado pelos encontros de orientação e pesquisa, pela escuta clínica e pelo tempo da escrita. Tudo, evidentemente, perpassado pelo cotidiano que não cessa de nos convocar.

Uma tese também se constrói nas beiradas dos dias e nos recôncavos das madrugadas, em momentos não previstos por onde nos chegam ideias preciosas vindas em conversas desinteressadas ou de textos que não estavam reservados para leitura. Este trabalho então foi feito da costura de muitos retalhos, que compôs um tecido que é todo trânsito, passagem entre um antes e um porvir, tramas temporais.

O que apresentamos agora são, portanto, alguns arremates e pontes que concluem um longo tempo de compreender, e, nessa condição, já se abrem a novos enigmas e instantes de ver. Seguimos às considerações finais, retomando os principais pontos que sustentam o percurso que nos trouxe até aqui.

Recuperamos as noções gregas de cronos, aion e kairós. Isso nos possibilitou evidenciar que o estabelecimento da aceleração como regime temporal hegemônico na atualidade se fez, entre outros fatores, às custas de uma inflação da dimensão cronológica do tempo. A noção de kairós nos fez aportar no debate o tempo da ocasião, do ato, do corte e da passagem ao momento de concluir. A história de uma análise é mais cairológica do que

cronológica. É a história do bastamento da cadeia, das inscrições e reinscrições simbólicas ante o real que se fazem nos instantes cairológicos dos acontecimentos, nos movimentos do tempo lógico. Kairós é o estilete com que se inscreve o simbólico no tecido diáfano de aion.

A noção de aion, por sua vez, nos permitiu pensar uma proposta de temporalidade do desejo que, por óbvio, implica o inconsciente. Extraímos do próprio texto freudiano que o princípio de atemporalidade do inconsciente é, na verdade, relativo. Embora Freud não seja tão claro quanto à temporalidade do inconsciente, ele o é quanto à relatividade dessa atemporalidade. Trata-se de uma atemporalidade cujas características só seriam compreensíveis se fossem comparadas aos processos psíquicos inconscientes (FREUD, 1920).

Logo, essa negatividade é relativa à temporalidade que preside o sistema perceptivo-consciente. Assim, os processos do sistema inconsciente não seriam ordenados temporalmente, não se alterariam com o passar do tempo nem teriam relação alguma com o tempo, isto é, com o tempo linear e cronológico que organiza a cena consciente. Este é concebido por Freud como uma abstração extraída da descontinuidade constante e necessária ao funcionamento do sistema perceptivo-consciente. Tal artifício esboça uma linearidade e permite a localização consciente dos acontecimentos em um antes e um depois.

Tomando a ideia de que a temporalidade cronológica não se aplica aos processos inconscientes, podemos dizer que nesse registro não há passado nem futuro. O que há, em nossa concepção, é um presente contínuo a que chamamos de um tempo gerúndio e nomeamos, com base naquilo que recuperamos da Grécia antiga, de aion.

Se observarmos bem, Freud (1908a) já dissera que o desejo é como um fio que liga passado, presente e futuro em um movimento que diríamos incessante. Quando se considera a “regra” da associação livre, por exemplo, e propõe-se que se fale tudo o que ocorrer ao pensamento naquele agora, sabe-se que desfilarão ideias e significantes que aportarão ali vindos das mais diversas épocas. O agora é uma foz que comunica os barcos do passado com o futuro que não cessa de se fazer presente.

Afirmamos assim que o desejo é eterno. Não na acepção religiosa do termo que visa escamotear o real do tempo, mas naquela que o toma como algo que, sendo finito, tem duração indeterminada. A temporalidade *nachträglich* e o futuro anterior conforme tematizado por Lacan são possíveis porque a perenidade do desejo garante o tecido onde se podem reescrever as marcas e as experiências.

Daí dizermos que o desejo também está fora do fluxo de cronos, posto que não passa nem se extingue. Compor com o desejo seria, portanto, sincronizar-se também com sua

atemporalidade, o que produziria novos arranjos do sujeito em relação ao tempo. Sem uma composição dessa natureza, tende-se a permanecer referido ao tempo do Outro. Aqui tem lugar outra perspectiva cara a nosso trabalho: a ideia de que o ser falante é atravessado por diversas temporalidades cujas origens remontam seja à dimensão consciente, seja à inconsciente.

Essa dupla face nos permitiu avançar com o debate acerca da aceleração. De início, invertemos a inteligibilidade da aceleração social no que diz respeito aos efeitos sobre o sujeito. Apoiando-nos em vinhetas clínicas, sustentamos que não é exatamente a aceleração e a *fome de tempo* que produzem, por exemplo, angústia, mas pessoas angustiadas aderem aos ideais e às injunções da aceleração como recursos para fazer frente ao desamparo (*Hilflosigkeit*) e à precariedade das marcas simbólicas que a cultura contemporânea oferece para se lidar com ele.

O que está implicado na questão do tempo é, em última instância, a finitude, a transitoriedade e a morte. Tomá-lo como faltante, fazer dele acelerado ou apressado já são respostas imaginárias e simbólicas ao que, de real, o tempo coloca para o sujeito. Isso nos conecta, então, ao debate acerca da aceleração sob a perspectiva do laço social, para o que nos servimos da teoria dos discursos de Jacques Lacan.

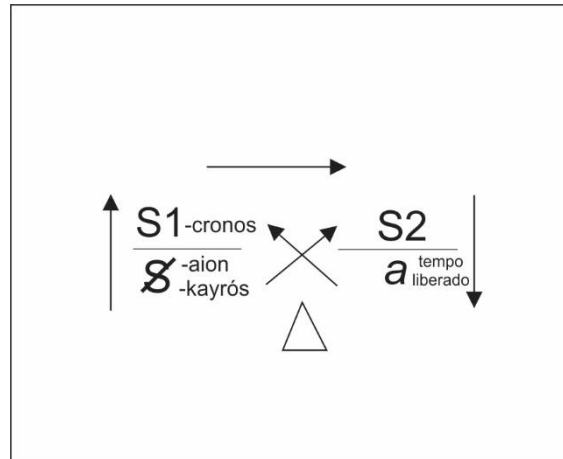
Com isso, pudemos sustentar que o regime da aceleração social vai na direção contrária ao entrelaçamento entre tempo lógico, sujeito do desejo e os aspectos aiônicos e cairológicos da temporalidade, porque desconsidera os demais tempos em favor de *cronos*. Isso impacta sobre o tempo de compreender para o qual parece haver cada vez menos lugar.

Ressaltamos a necessidade de um movimento para que se opere um trabalho sobre o desejo que, no entanto, não pode se dar de qualquer forma. Trata-se de um movimento cadenciado, de ir e vir, que pressupõe pausas, avanços, recuos e antecipações. Isso vai de encontro ao ritmo proposto pela aceleração social, que requer movimento constante, sempre veloz e para adiante, sem lugar para a experiência, as pausas ou as inflexões.

O resultado desse choque que temos presenciado é, em geral, o achatamento do tempo do sujeito e um conseqüente deslizar angustiado. A velocidade invadiu quase todos os campos da vida: está na alimentação sob o signo da *fast food*, na moda com a *fast fashion*, no ritmo das músicas eletrônicas ou na diminuição das horas dedicadas ao sono.

Indicamos que o tempo é um elemento crucial nas regulações do laço social na contemporaneidade, como de resto na maioria das culturas. Para pensá-lo nesse contexto, recorreremos à teoria dos discursos de Lacan, em especial ao que propõe acerca do discurso do mestre, do capitalista e do analista. No discurso do mestre, as barreiras de gozo e as

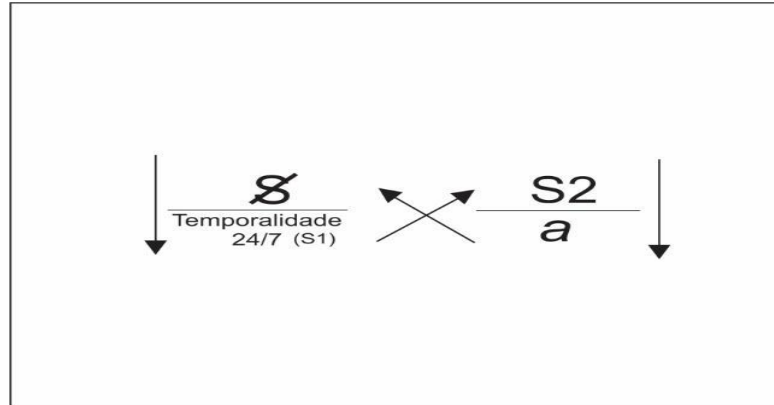
impossibilidades estão preservadas. O mestre teve de renunciar ao gozo e assentir a perda por entrar na linguagem. Isso implica que, em termos temporais, deixa-se margem para ocorrência do tempo liberado. Desde aí, no entanto, já se encontra um escamoteamento das temporalidades do sujeito (aion e kairós) em favor da inflação da dimensão cronológica que escrevemos assim:



Em uma aproximação conceitual, podemos afirmar que o discurso do capitalista tende a elidir a castração e abolir os limites do gozo do Outro mediante, sobretudo, o alastramento do ideal de consumo e desempenho. O discurso do capitalista visa à abolição do impossível, o que faz dele um pseudodiscurso. Notemos que o sujeito já não se dirige ao outro, volta-se para si mesmo.

O avanço da economia capitalista e a capilaridade de sua ideologia, que alcança quaisquer práticas cotidianas, transformou tudo o que existe em mercadorias em potencial e, também, monetarizou definitivamente o tempo. Isso fez com que o mundo ganhasse uma volatilidade nunca antes vista, e o tempo, reduzido a cronos, passa a ser tomado como mercadoria em constante estado de escassez.

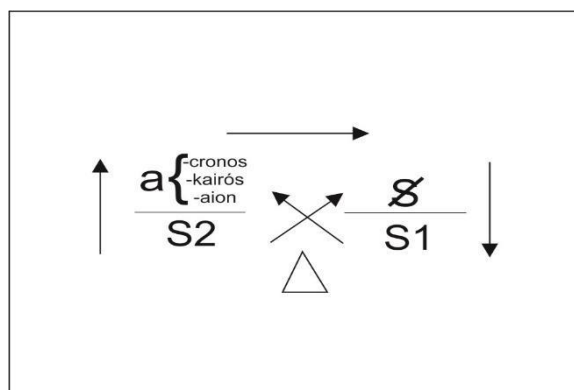
Indicamos assim que não só marcas de *gadgets* ganham ares de fascínio, mas também ideais assumem seus postos no lugar da verdade. Exemplo disso é o ideal tão bem condensado na busca por uma organização social 24/7: não parar é um valor a ser estimado. Propomos escrever isso no discurso do capitalista da seguinte forma:



Considerando que a verdade de um discurso só pode ser captada a partir de outro discurso, voltamo-nos para o discurso do analista para indagar como o tempo pode ser tomado em uma regulação que seria distinta daquela do discurso do mestre ou do capitalista.

O discurso do analista assume o fato primordial de haver um objeto para sempre perdido, o que significa dizer que o discurso do analista não visa elidir a falta. Pelo contrário, ele a afirma e a assume como condição do movimento do desejo. De saída, implica-se aí a ideia de *fome de tempo* sob outra perspectiva. O que está concernido na questão do tempo é, em última instância, a castração e uma dimensão real.

Considerando isso, podemos afirmar que o tempo é também a falta. Ele mesmo é causa de desejo e será sempre faltoso, porque o corpo é finito e as possibilidades do desejo, não. O cerne da questão em uma psicanálise é não fazer disso uma impotência, e sim uma condição do desejar. Portanto, o tempo cronológico há de faltar, mas o tempo para a escrita do desejo, não. Assim, em uma análise, o tempo é considerado em seu entrelaçamento ternário. Ao transpormos essa ideia para o discurso do analista, escrevemo-la assim:



Isso posto, gostaríamos de fazer ainda algumas considerações sobre outras perspectivas geradas por este trabalho. O recorte que fizemos sobre o tempo *na* e *a partir* da

psicanálise é um dentre muitos possíveis. Ao longo de nossa pesquisa, muitas ideias e articulações foram surgindo, mas, por diversos fatores, não foi possível incorporá-las a esse texto. Exemplo disso é a implicação entre tempo e transferência, e entre tempo e pulsão. Nesse sentido, acrescentamos ainda nosso interesse de pensar as articulações entre as estruturas clínicas e o tempo, seguindo as pistas que Lacan indicou na passagem a que nos referimos do *Seminário 6*, acerca da fantasia. Além disso, entendemos que a dimensão superegoica cumpre função importante nos imperativos de gozo que governam laços sociais.

Ao nos voltarmos para a topologia lacaniana, ficamos inclinados a discutir as temporalidades que tratamos com ênfase metapsicológica a partir de outras referências, como, por exemplo, da Banda de Moebius. Suponhamos um caminhante que anda por uma superfície bilátera de grandes proporções. Ele achará que seu limite é o horizonte avistado. Não percebe, no entanto, que quanto mais anda em uma direção, mais se aproxima do ponto inicial, embora tendo que percorrer uma distância duas vezes maior do que se fosse em um plano unilátero. Ele pensará que está caminhando em profundidade, quando não há profundidade alguma. A impressão de profundidade seria dada, na verdade, pelo tempo do deslocamento? Estaria essa concepção implicada também no inconsciente, no movimento dos sonhos e do desejo como fio que une passado e futuro em um presente-do-presente?

Freud dissera que as primeiras movimentações de uma análise já carregam o seu final. O que se passaria entre um ponto e outro em termos temporais? Para responder, Freud talvez dissesse apenas: fale, caminhe! Caminharemos, pois. Nosso trabalho não se encerrará aqui, recomeçará de um novo ponto.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AB'SABER, T. **O tempo livre**. Conferência realizada em São Paulo, 4 de março de 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BaJ9UKRk3dc>>.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo. Lisboa: Universidade da Beira Interior, 2008.
- ALBERTI, S. O discurso do capitalista e o mal-estar na cultura. Apresentação de Trabalho/Congresso, 2000. Disponível em: <<http://www.etatsgeneraux-psychanalyse.net/mag/archives/paris2000/texte210.html>>.
- ARISTÓTELES. **Física**. Livro IV. Madri: Librodot, 2013.
- ASSOUN, P.-L. **Introdução à epistemologia freudiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- ASSOUN, P.-L. **A metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- AULETE, C.; VALENTE, A. L. dos S. **Dicionário contemporâneo da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2014.
- BAPTISTA, M. R. O tempo e a criança: comentário ao fragmento 52 de Heráclito de Éfeso. **Mal-estar e Sociedade**, Barbacena, ano III, n. 4, p. 85-100, jun. 2010.
- BARBOSA, A. L. **Curso de tupi antigo: gramática, exercícios, textos**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade**. São Paulo: Record, 1999.
- BOCAYUVA, I. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 51, n. 122, p. 399-412, dez. 2010. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100512X2010000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2010000200004&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em: 4 jun. 2017.
- BORGES, J. L. **O Aleph**. Obras completas de Jorge Luis Borges, v. 1. São Paulo: Globo, 1999.
- BORGES, J. L. Nova refutação do tempo. *In*: BORGES, J. L. **Outras inquisições**. São Paulo: Globo, 2000. p. 215-233.
- BORNHEIM, G. A. (Org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1977.
- BORNHEIM, G. A. A concepção dos tempos: prenúncios. *In*: DOCTORS, M. (Org.). **Tempo dos tempos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 93-107.

- BRAUNSTEIN, N. O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (pst): sexto discurso? **A peste**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010
- BRUNETTO, A. Um tempo de espera para o obsessivo. **Revista Heteridade**, São Paulo, n. 7, 2008. Disponível em: <[http://www.campolacaniano.com.br/pub\\_heteridade.php](http://www.campolacaniano.com.br/pub_heteridade.php)>. Acessado em: 8 set. 2016.
- CABAS, A. G. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- CALVO, A. G. La rotura del sujeto: acerca de la tragedia. Transcripción de la conferencia que tuvo lugar en el Congreso de Jóvenes Filósofos, en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, el 8 de abril de 1999. In: CALVO, A. G. **Antología de textos**: Agustín García Calvo. [s.l.]: Ediciones del Cagadero del Diablo, 2006. 93 p. Disponível em: <<http://bibliocdd.6te.net>>. Acessado em: 7 mar. 2018.
- CAMPILLO, A. Aión, Chronós y Kairós: la concepción del tiempo en la Grecia Clásica. **Las(s) Otra(s) Historia(s)**, Bergara, España, n. 3, p. 35-70, 1991.
- CANCINA, P. H. **La investigación em psicoanálisis**. Rosário: Homo Sapiens, 2008.
- CARNEIRO, M. C. Considerações sobre a ideia de tempo em Sto. Agostinho, Hume e Kant. **Interface**, v. 8, n. 15, p. 221-32, mar./ago. 2004.
- CARVALHO, R. R. Estrutura e tempo. **Objeto e Tempo da Psicanálise – Revista da Escola Letra Freudiana**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 49-53, 1998.
- CASCUDO, L. da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 10. ed. São Paulo: Ediouro, 1998.
- CRARY, J. **24/7: o capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Ubu, 2016.
- DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DIDIER-WEIL, A. **Nota azul - Freud, Lacan e a Arte**. Rio de Janeiro: Contra-capas, 1997.
- DIAS, M. M.; FINGERMAN, D. **Por causa do pior**. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DUNKER, C. I. L. Formas de apresentação do sofrimento psíquico: alguns tipos clínicos no Brasil contemporâneo. **Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, n. 1, mar. 2004.
- DUNKER, C. I. L. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento**. São Paulo: Annablume, 2012.
- DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- DUNKER, C. I. L.; PAULON, C. P.; RAMOS, J. G. M. **Análise psicanalítica de discurso: perspectivas lacanianas**. São Paulo: Estação das Cores e Letras, 2016.
- FIGUEIREDO, A. C.; VIEIRA, M. A. Psicanálise e ciência: uma questão de método. In: BEIVIDAS, W. (Org.). **Psicanálise, pesquisa e universidade**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.
- FIGUEIREDO, L. C.; MINERBO, M. Pesquisa em psicanálise: algumas ideias e um exemplo. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 39, n. 70, 2006.

- FIGUEIREDO, L. C. **Matrizes do pensamento psicológico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- FINGERMANN, D. O tempo na experiência da psicanálise. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 58-71, 2009.
- FINGERMANN, D. **No final, o que passa numa análise?** Conferência proferida em 11 de março de 2017, no Seminário do Campo, ano X.
- FLECK, F. P. A. Eternidade, negação e conhecimento. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 65-81, 2003.
- FREUD, S. (1901). A psicopatologia da vida cotidiana. *In*: FREUD, S. **Obras completas de Sigmund Freud**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948. v. I.
- FREUD, S. (1893a). Estudos sobre a histeria. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975a. v. II.
- FREUD, S. (1901). A psicopatologia da vida cotidiana. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975b. v. VI.
- FREUD, S. (1908). Escritores criativos e devaneios. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975d. v. VII.
- FREUD, S. (1912). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975e. v. XII.
- FREUD, S. (1913) O interesse científico pela psicanálise. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975f. v. XIII.
- FREUD, S. (1915a). O inconsciente. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975g. v. XIV.
- FREUD, S. (1915c). Reflexões para os tempos de guerra e morte. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975h. v. XIV.
- FREUD, S. (1919). Psicanálise e as neuroses de guerra. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975i. v. XIV.
- FREUD, S. (1920). Além do princípio do prazer. *In*: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1975j. v. XIV.

- FREUD, S. (1923). Dois verbetes de enciclopédia. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975k. v. XVIII.
- FREUD, S. (1925b). Prefácio à “Juventude desorientada”, de Aichhorn. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975l. v. XIX.
- FREUD, S. (1930). Mal-estar na civilização. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1975m. v. XXI.
- FREUD, S. (1893c). Charcot. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986a. v. III.
- FREUD, S. (1894). As neuropsicoses de defesa. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1986b. v. III.
- FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. IV.
- FREUD, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990a. v. I.
- FREUD, S. (1896). Extratos de documentos dirigidos a Fliess, Carta 52. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990b. v. I.
- FREUD, S. (1897a). Extratos de documentos dirigidos a Fliess, Rascunho M. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990c. v. I.
- FREUD, S. (1897c). Extratos de documentos dirigidos a Fliess, Carta 69. *In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990d. v. I.
- FREUD, S. (1897b). **Fragmentos de uma correspondência**. Manuscrito M. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, S. (1916). O efêmero. **Objeto e Tempo da Psicanálise – Revista Letra Freudiana**, Rio de Janeiro, n. 41, 2009.
- FREUD, S. (1915b). O inconsciente. *In: FREUD, S. Obras completas, volume 12* São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- FREUD, S. (1933a). A dissecação da personalidade psíquica. *In: FREUD, S. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-*

**1936**). Obras completas, volume 18. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, S. (1933b). Revisão da teoria do sonho. *In*: FREUD, S. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Obras completas, volume 18. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

FREUD, S. (1925a). Nota sobre o bloco mágico. *In*: FREUD, S. **Obras completas, volume 16**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. (1893b). **Estudos sobre a histeria (1893-1895)**. Obras completas, volume 2. Tradução de Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. (1937). Análise finita e infinita. *In*: FREUD, S. **Fundamentos da clínica psicanalítica**. Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 2. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

GABBI JR., O. F. **Alice e a metapsicologia** – a psicanálise como teoria do contra-senso. Campinas, SP: Unicamp, 1992.

GAGNEBIN, J. M. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GOETHE, J. W. (1774). **Os sofrimentos do jovem Werther**. Porto Alegre: L&PM, 2005.

GARCEZ, M. M.; COHEN, R. H. P. Ponderações sobre o tempo em psicanálise e suas relações com a atualidade. **Psicol. Rev.**, Belo Horizonte, v. 17, n. 3, p. 348-362, dez. 2011. Disponível: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1677-11682011000300002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682011000300002&lng=pt&nrm=iso)>. Acessado em: 6 ago. 2016.

GARCIA-ROZA, Luiz A. **Introdução à metapsicologia freudiana—A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, vol. 2 1990.

GARCIA-ROZA, Luiz A. **Palavra e verdade** —na filosofia antiga e na psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GAZZOLA, Renato. **Estratégias na neurose obsessiva**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GONDAR, JÔ. **Os tempos de Freud**. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

GOUREVITCH, A. Y. O tempo como problema de história cultural. *In*: RICOEUR, P. (Org.). **As culturas e o tempo**. São Paulo: Vozes, 1975. p. 263-283.

HAMELIN, Guy. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio. **In: Revista Analytica**. Rio de Janeiro, vol. 7, n.3, p.83-96, 2003.

HAN, Byung-Chul. **O aroma do tempo**. Lisboa: Relógio d'água, 2016.

HERÁCLITO. Doxografia e fragmentos. Fragmento 18. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 2000a.

HERÁCLITO. Doxografia e fragmentos. Fragmento 52. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 2000b.

HERÁCLITO. Doxografia e fragmentos. Fragmento 30. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 2000c.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

IZCOVICH, L. A pressa e a saída. **Stylus – Revista de Psicanálise**, Rio de Janeiro, n. 17, p. 65-74, 2008a.

IZCOVICH, L. O tempo, o inconsciente e a letra. **Os tempos do sujeito do inconsciente – Boletim da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano**, São Paulo, p. 120-136, 2008b.

IZCOVICH, L. **As marcas de uma psicanálise**. São Paulo: Aller, 2018a.

IZCOVICH, L. **La identidade**: de Freud a Lacan. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2018b.

CARVALHO, R. R. Estrutura e tempo. **Objeto e Tempo da Psicanálise – Revista da Escola Letra Freudiana**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 49-53, 1998.

KAGAME, A. A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu. In: RICOEUR, P. (Org.). **As culturas e o tempo**. São Paulo: Vozes, 1975. p. 102-135.

KEHL, M. R. **O tempo e o cão** – a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2009.

LACAN, J. (1945). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1954). **Os escritos técnicos de Freud**. Seminário, livro 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LACAN, J. (1955). **O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Seminário, livro 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACAN, J. (1956). **A relação de objeto**. Seminário, livro 4. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, J. (1958a). **As formações do inconsciente**. Seminário, livro 5. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

- LACAN, J. (1958b). A direção da cura e os princípios de seu poder. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. (1959). **O desejo e sua interpretação**. Seminário, livro 6. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.
- LACAN, J. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, J. (1966). **La logica del fantasma**. Seminário, livro 14. Buenos Aires: Escola Freudiana de Buenos Aires, 2008.
- LACAN, J. (1964). **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Seminário, livro 11. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, J. (1970a). Radiofonia. In: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LACAN, J. (1970b). **O avesso da psicanálise**. Seminário, livro 17. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LACAN, J. (1971). **De um discurso que não fosse semblante**. Seminário, livro 18. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, J. (1972a). **Encore**. Seminário, livro 20. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.
- LACAN, J. (1972b). **Conferência de Milão – 12/05/1972**. Disponível em: <<http://lacanempdf.blogspot.com/2017/07/do-discurso-psicanalitico-conferencia.html>>. Acesso em: 15 dez. 2018.
- LACAN, J. (1974a). **A terceira**. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/351083281/83798809-A-Terceira-Jacques-Lacan-pdf>
- LACAN, J. (1974b). **R.S.I.** Seminário, livro 22. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2002.
- LAIA, S. A escrita não serve. In: ALMEIDA, M. I. (Org.). **Para que serve a escrita?** São Paulo: Educ, 1997. p. 137-156.
- LE POULICHET, S. **O tempo na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LEVIN, H. **Apostar** – tiempo del deseo. Buenos Aires: Catálogos, 2007.
- LLOYD, G. E. R. O tempo no pensamento grego. In: RICOEUR, P. (Org.). **As culturas e o tempo**. São Paulo: Vozes, 1975. p. 136-176.
- MAGALHÃES, S. C. O futuro anterior na experiência analítica. **Revista Heteridade**, São Paulo, n. 7, 2008. Disponível em: <[http://www.campolacaniano.com.br/pub\\_heteridade.php](http://www.campolacaniano.com.br/pub_heteridade.php)>. Acessado em: 8 set. 2016.
- MARTINS, O. C. Tecendo respostas ao tempo. In: MARTINS, K. P. H. (Org.). **Profetas da chuva**. Fortaleza: Tempo d'Imagem, 2006. p. 177-186.

- MARTINS, K. P. H. **O inconsciente em suspense**: um estudo do processo de elaboração através do cinema hitchcockiano. 1995. 131 p. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1995..
- MARTINS, O. C.; BARROCAS, R. L. L. O fantasiar metapsicológico do psicanalista e aquele do escritor criativo: semelhanças e distinções. **Psicologia em Revista**, v. 18, n. 3, p. 458-469, jun. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/P.1678-9563.2012v18n3p458/5267>>. Acessado em: 23 jun. 2017. DOI 10.5752/P.1678-9563.2012v18n3p458. ISSN 1678-9563.
- MASSOUN, J. M. (Org.). **Correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- MEIRA, Y. M. O tempo e a criança. **Objeto e Tempo da Psicanálise – Revista da Escola Letra Freudiana**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 207-219, 1998.
- MEZAN, R. **Figuras da teoria psicanalítica**. São Paulo: Edusp; Escuta, 1995.
- MIRANDA, E. R. O tempo da histeria e o fora do tempo da “não toda”. **Revista Heteridade**, São Paulo, n. 7, 2008. Disponível em: <[http://www.campolacaniano.com.br/pub\\_heteridade.php](http://www.campolacaniano.com.br/pub_heteridade.php)>. Acessado em: 8 set. 2016.
- MORENO, J. **Tiempo y trauma**: continuidades rotas. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2010.
- MOURA, M. C. M. Os discursos: mestre, histérica e capitalista. In: **A escrita de Jacques Lacan: matemas, esquemas, grafo, a lógica e a topologia**. Belo Horizonte: Aleph Escola de Psicanálise, 2010. p. 52-71.
- NAVARRO, E. A. **Método moderno de tupi antigo**: a língua do Brasil dos primeiros séculos. São Paulo: Global, 2005.
- NOMINÉ, B. **A função do tempo no desejo e seu uso hoje**. Conferência realizada em São Paulo, Brasil, agosto de 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/results?search\\_query=Nomin%C3%A9+tempo+desejo](https://www.youtube.com/results?search_query=Nomin%C3%A9+tempo+desejo)>. Acessado em: dez. 2018.
- PAIVA, O. **Dona Guidinha do Poço**. Fortaleza: ABC, 2002.
- PESSOA, F. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.
- PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PERISSÉ, G. **Palavras e origens**. São Paulo: Saraiva, 2010.
- PINTADO, D. El concepto de metron en Heráclito y Protágoras. **Claridades Revista de Filosofia**, Buenos Aires, vol.9, p149-158,2017.
- PORGE, E. **Psicanálise e Tempo**: o tempo lógico de Lacan. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- PUENTE, F. R. **O tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- QUINET, A. **A descoberta do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.



- QUINET, A. Sintoma: daquele que engana ao que não engana. **Revista Stylus**, São Paulo, n. 6, p.9-17, 2003.
- QUINET, A. **As 4+1 condições de análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- QUINET, A. **Psicose e laço social**: esquizofrenia, paranoia e melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- QUINET, A. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- QUINET, A. **Lacan's clinical technique**. Nova York: Karnak Books, 2018.
- ROSA, H. **Alienación y aceleración**: hacia una teoría crítica de la temporalidad e la modernidade tardia. Madri: Katz, 2016.
- ROUANET, S. P. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Sobre el tempo**. Barcelona: Katz editores, 2013.
- SERRANO, A. G. Heráclito. Acerca del fragmento No. 52. **Senderos – Revista de la Universidad Teológica de América Central**, San Pedro de Montes de Oca, San José, Costa Rica, año 30, n. 91, p. 425-436, set./dez. 2008.
- SEVERIANO, Maria de Fátima V; NETO, Valdemir P.Q; ARAÚJO, Thássio Q.; ASSUNÇÃO, Rafael J.O. A expansão tecnológica e o consumo do tempo na modernidade tardia. In.: EWALD, Ariane *et al.* (Org.). **Subjetividades e Temporalidades – Diálogos impertinentes e transdisciplinares**. Rio de Janeiro: Garamond, p. 65-92, 2014.
- SGARIONI, M. M.; D'AGORD, M. R. L. Ciência, verdade e saber na sociedade moderna: uma perspectiva lacaniana. **Clínica & Cultura**, v. 2, n. 1, p. 3-15, jan./jun. 2013. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/clinicaecultura/article/view/926/1406>>. Acessado em: 17j jul. 2017.
- SOLER, C. **Declinações da angústia**. São Paulo: Escuta, 2012.
- SOLER, C. **Qué es lo que hace lazo?**. Medellín: Asociacion Foro del Campo Lacaniano, 2015.
- SILVA, M. M. O discurso universitário e a clínica contemporânea. **Cadernos de Psicanálise**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 38, p. 161-182, jan./jun. 2018. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/cadpsi/v40n38/v40n38a10.pdf>>. Acessado em: 12 dez. 2018.
- VIRILIO, Paul. **Pensar a velocidade**. [Doc-Vídeo] Paoli, Stéphane, dir. Paris: La Générale de Production / ARTE France, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-zbdifqbTnw>
- WHITROW, J. G. **O tempo na história**: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.