

# A melancolia, a narrativa melancólica e sua abdução pela mídia sob os auspícios do discurso capitalista



Ernesto Söhnle<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela  
Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul. Psicanalista.  
E-mail: ernestosohnle@gmail.com

## Resumo

Pretendemos, partindo da caracterização estrutural da melancolia em Freud, Lacan e seus leitores, apontar os ecos estilísticos da mania na narrativa melancólica de Louis-Ferdinand Céline. Para tal, confrontamos o desespero degradante em Céline, com a forma shandiana assumida pelo Machado maduro, onde a ficção melancólica produz, paradoxalmente, um saber/satisfazer-se com a vida. Na sequência, examinamos os efeitos melancolizantes articulados à invenção do significante depressão, abduzido pelo discurso da ciência e difundido pela mídia, sob os auspícios do discurso do capitalista, o que nos confronta com uma ideologia da depressão, antecipada pela melancolia poética dos *Paraisos artificiais*. Tal ilusão de sociedade sem mal-estar, quando cooptada pela biopolítica, seria capaz de aguçá-las certas tendências narcotizantes no laço social, que vão da toxicomania medicamentosa, compatível com a sociedade de consumo, até o apetite desagregador pelas drogas ilícitas.

**Palavras-chave:** Melancolia; narrativa melancólica; consumo; discurso do capitalista; mídia

## Resumen

Pretendemos, partiendo de la caracterización estructural de la melancolía en Freud, Lacan y sus lectores, apuntar los ecos estilísticos de la manía en la narrativa melancólica de Louis-Ferdinand Céline. Para tanto, se ha confrontado el desespero degradante en Céline, con la forma shandiana asumida por un Machado maduro, donde la ficción melancólica produce, paradójicamente, un saber/satisfacerse con la vida. En la secuencia, examinamos los efectos melancólicos articulados a la invención del significante depresión, abducido por el discurso de la ciencia y difundido por la media, so los auspicios del discurso del capitalista. Lo que nos confronta con una ideología de la depresión, adelantada por la melancolía poética de los *Paraisos artificiales*. Tal ilusión de sociedad sin malestar, cuando cooptada por la biopolítica, sería capaz de aguzar ciertas tendencias narcotizantes en el entorno social, que van desde la toxicomanía medicamentosa, compatible con la sociedad de consumo, hasta el apetito desagregado por las drogas ilícitas.

**Palabras-clave:** Melancolía; narrativa melancólica; consumo; discurso del capitalista; media.

## Abstrato

We intend, based on the structural characterization of melancholia in Freud, Lacan and their readers, pointing out the stylistic echoes of mania in melancholic narrative of Louis - Ferdinand Céline. We have confronted despair degrading in Céline to the “shandiana” shape assumed by a mature Machado, where the melancholic fiction produces, paradoxically, a knowledge/satisfaction with life. Further, we have examined the melancholic effects articulated to the invention of the significant depression, abducted by the discourse of science and diffused by the media under the auspices of the capitalist discourse. This has confronted us with an ideology of depression, anticipated by the poetic melancholy of artificial Paradises. Such illusion of society without uneasiness, when co-opted by biopolitics, would be able to sharpen certain narcotic trends in the social bond, ranging from drug addiction, compatible with the consumer society, disaggregating up an appetite by illicit drugs.

**Keywords:** Melancholy; melancholic narrative; consumption; discourses of the capitalist; media.

## Melancolia, narrativa melancólica e *gaio issaber*

Preliminarmente gostaríamos de lembrar que o que a psicanálise chama de discurso encontra eco também na tradição literária pós-Petrogrado (Formalismo russo) e estruturalista, pois ali se consagra o termo discurso literário. Todavia, sabe-se que, na origem da poesia ática, vide Homero, a tradição épica, ao fundir *Gosis e Eros*, como nos ensinou Stephen Reckert, em *Beyond Chrysanthemums*, incorporava, enquanto elemento da forma fixa, dita estrutura por Jorge de Sena, a Narração. Esta, por sua vez, embrionariamente irá ganhar, com o passar do tempo, relativa autonomia e passará a ser consagrada como *récit*, ou seja, um discurso narrativo no âmbito da literatura, conforme a melhor lição de Roland Barthes (cf. *Análise estrutural da narrativa*). Assim, a narração oralizada, posteriormente incorporada ao gênero épico, libera-se, transformando-se, para alguns, em gênero autônomo, para além da trilogia de Aristóteles, e, para outros, em discurso narrativo (*récit*). Por sua vez, a psicanálise lacaniana a encontra no século XX e, via estruturalismo de base fonética (cf. Jakobson), a incorpora como um dos discursos, não no sentido da parole de Saussure, mas do *récit* de Barthes. Em face disso, utilizaremos os termos “narrativa” e “discurso” como fazendo parte do mesmo campo conceitual.

Assim, depois de caracterizarmos a melancolia clínico-estrutural, iremos apontar suas conexões com a narrativa melancólica em Louis-Ferdinand Céline (indo do romance *Viagem ao fim da noite* até a incorporação do objeto via panfletos). Feito isso, confrontaremos o impasse celiniano (que hiperdetermina injúria e desespero desagregador), próprio da paixão pela

<sup>2</sup>Tais efeitos já foram previstos pela ciência psicológica medieval, de Gregório a Santo Tomás, como filhas da acídia (*filiae acediae*): a malícia (*malitia*), o rancor (*rancor*) e a pusilanimidade (*pusillanimitas*), substrato da injúria (auto e heterorreferida), bem como o desespero (*desperatio*), o estupor (*torpor*) e a fuga do ânimo (*evagatio mentis*) são os ingredientes para o aprofundamento do desespero desagregador (cf. AGAMBEN, G. *Estâncias*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 24-25).

miséria, de estilo maníaco, com o contraponto ilustrado na forma shandiana, assumida pelo Machado maduro, onde a narrativa melancólica produz, paradoxalmente, um saber/satisfazer-se com a vida.

Na sequência, examinaremos os efeitos sociais desagregadores provenientes da abdução da narrativa melancólica (herdeira da acídia medieval), pela mídia, a serviço da insólita copulação entre discurso da ciência e discurso do capitalista. Articulação que irá nos confrontar com uma ideologia da depressão, antecipada pela melancolia poética dos *Paraisos artificiais*, bem como com seus efeitos segregativos: a exclusão social, ilustrada no estímulo ao consumo maníaco de *gadgets* farmacocímicos (toxicomania), bem como a autoexclusão psíquica da drogadição.

Nesses termos, iniciamos por caracterizar a Melancolia, enquanto estrutura clínica singular. Em *Luto e melancolia*, Freud (1917) a articula ao seu efeito imediato o culto à morbidez, a dita paixão pela miséria e também a um efeito mediato possível: o luto, a partir do qual se poderia refalificar o sujeito e o objeto, tido como “perdido para sempre”.

Ao comparar luto e melancolia, Freud acaba por se dar conta de que um é o negativo do outro. Entretanto, paradoxalmente em ambos, ele reconheceu traços comuns, como: desânimo penoso, inibição da atividade global, perda da capacidade de amar e/ou de se interessar pelo mundo externo, sendo que, na melancolia, se destaca uma redução drástica do amor pela própria imagem, que se expressa num contínuo injurioso que vai das autorrecreminações, passando pelos juízos de inferioridade, até o delírio de punição<sup>3</sup> e Juízo Final. Freud define, então, o luto como uma “reação à perda de um ente querido, como o país, a liberdade, ou o ideal de alguém” (FREUD, 1996, p. 249), que é superada por um trabalho psíquico de aceitação (compatível com os termos do recordar, repetir e elaborar), que culmina na colocação de outro objeto no lugar do objeto inicialmente amado.

Mas, se o trabalho de luto é mediado pelo princípio da realidade, na melancolia o sujeito, que não é um deprimido, mas um apaixonado, desconhece a realidade daquilo que perdeu. Ou seja, a melancolia não é, exatamente, uma reação de pesar diante da perda do objeto em si, mas a reação proveniente da suposição da perda de um objeto idealizado (com valor de Coisa ancestral), em função de uma decepção, de uma desilusão que desvaloriza o objeto. Em tempo, a sombra desse objeto impossível, porém irrenunciável, cai sobre o ego, de modo que esse passe a “ser julgado por um agente especial [a consciência moral], como se fosse um objeto, o objeto abandonado” (FREUD, 1996, p. 254-255). A identificação com esse objeto perdido faz com que o ego melancólico agarre-se ao gozo depreciativo de si mesmo, que Freud identificou como uma “satisfação sádica” na exibição de sua miséria. Todo ódio, rancor e vontade de retaliação contra o objeto original são desviados contra o ego do próprio sujeito. Na verdade, o ego melancólico incorpora o objeto, em conformidade com o complexo oral, ou canibalista.

Não seria por isso que, ao teorizar sobre a perversão, em *A relação de objeto* (LACAN, 1995), Lacan cogitou a melancolia como masoquismo propriamente dito, o que explicaria a tendência ao suicídio, na medida em que

<sup>3</sup>Freud cita a visão de Hamlet sobre o crime de existir: “Dê a cada homem o que merece, e quem escapará do açoite?” (Ato II, Cena II).

o ódio melancólico do objeto incide sobre o próprio sujeito, numa vontade de matar autorreferida? Aliás, no suicídio o objeto triunfa sobre o ego, como nos ensinou o pensamento freudiano. Mas foi K. Abraham (1970) quem reconheceu que a gênese da melancolia não estava na perda desse objeto (ina-preensível), mas na retirada do véu sublime e/ou fálico que servia como tela de proteção frente à miragem do objeto real da pulsão, que remete ao nada. E, ainda que não possamos perder a Coisa que nunca possuímos, cabe lembrar que a função do véu é insinuar algo no lugar do nada. Assim, ao criar a suposição de objeto, como falta, o véu condescende ao desejo. Paradoxalmente, o véu tem relação com o amor, na medida em que o amor aponta para um impossível, este mais-além do objeto, que é o nada. Talvez por isso, ao transmitir a falta, a figura de amor dá ao sujeito aquilo que não tem: “o falo na medida em que falta à mulher” (LACAN, 1995, p. 158). Malgrado isso, o objeto com que o ego melancólico “se identifica é o oposto diametral do objeto de amor ou do ideal narcísico: é o objeto não amável por definição, aquele que só pode ser rejeitado ou sacrificado e, especialmente, o objeto excrementício” (ANDRÉ, 1995, p. 251), com o qual se identifica, em ato, o maniaco.

Assim, enquanto o melancólico passa a cultivar nihilisticamente a morbidez, se inibindo diante da vida, o maniaco cultua o dejetivo, se expondo à degradação, de forma totalmente desinibida.

Fato que nos levaria a concluir, apressadamente, que o melancólico, assim como o maniaco, objetiva à comédia fálica, na forma de uma denúncia, por vezes virulenta, da aparência, desqualificando o falo para expor a verdadeira face obscena do objeto, outrora idealizado. Entretanto, por trás de sua denúncia sobre a comédia humana, há uma reivindicação de ignorância absoluta, da ordem da impostura (filha da acídia). Na realidade, o melancólico recua diante da verdade nua e crua, procurando lhe opor o mais radical desmentido. Prova disso é a injúria, tanto na forma da autorrecriação melancólica, quanto da autoexposição maniaca. Ao se colocar numa posição abjeta, de menos-valia, seja por autoinjúria melancólica, seja por autoexposição maniaca, o sujeito toma para si a miséria do Outro, condenando-se, com toda ferocidade do superego, a manter o Outro em sua posição ideal. Tal “covardia moral” autorizou Serge André a situar tanto a melancolia quanto a mania no campo da impostura perversa (*Verleugnung*), ao contrário da hipótese freudiana sobre um delírio melancólico, que levou alguns lacanianos a verem a melancolia como uma forma de psicose.

O próprio Lacan não incluiu a melancolia em seu seminário de 1955-56 sobre *As psicoses*, sendo corroborado por A. S. Mendonça (2002), que vê na estrutura melancólica o desmentido da *Bejahung*<sup>4</sup> e a desfalicização, isso porque a perda do objeto idealizado foi considerada traumática, levando à anulação tanto do dito narcisismo primário (autoerótico) quanto do narcisismo secundário (objetal). Mais ainda, a psicanalista Rita F. Mendonça (2002) demonstrou que podem existir efeitos melancólicos, específicos e diferenciados, em todas as estruturas.

Já a narrativa literária, parafraseando Pablo Picasso, é uma mentira (fic-

<sup>4</sup> Primeira simbolização da perda da Coisa, cuja ousia (essência, ex-sistência) é autoinvestida no sujeito, como efeito dessa afirmação primordial de falicidade, criando o sujeito narcísico. Ali o amor pela própria imagem seria a base da simbólica identificação amorosa (dita 1ª identificação narcísica por Lacan), e pré-condição da identificação viril.

ção) que nos faz compreender a verdade. Por essa razão, em *Televisão*, Lacan nos ensinou que a verdade tem estrutura de ficção, ao dizer que “o mito é a tentativa de dar forma épica ao que se realiza na estrutura” (2003, p. 531). Nesses termos, a psicanálise sempre lançou mão da arte para revelar, construir e colocar à prova a verdade não toda de seus conceitos. Não seria diferente com a narrativa melancólica. Para isso optamos por uma análise comparada de dois autores: Louis-Ferdinand Céline, com destaque para o aclamado romance *Viagem ao fim da noite*, e Machado de Assis, cuja obra de referência seria a shandiana *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

De saída diríamos que Céline narra a melancolia a partir de um “horror sacro”, para tomar emprestado um termo de W. Wundt, num culto ao desespero profundo que se choca com seu próprio cinismo (*Zynismus*), presentificado pela máscara da injúria auto e heterorreferida. Aliás, conforme Peter Sloterdijk, na modernidade o *kynismus* antigo, que se traduziu historicamente enquanto estratégia de resistência ao discurso oficial “troca de lado”, tornando-se *Zynismus*, isto é, assumindo a lógica dos “donos do poder”. Nesses termos, Céline chega a ser um *kyniké* antigo em relação às ilusões sociais para manter sua ilusão em relação ao Outro materno, à custa de uma falsa consciência esclarecida. De saída, fica evidente o desespero melancólico que Céline expõe em sua visão injuriosa de mundo:<sup>5</sup>

A terra está morta’, [...] ‘Não passamos de vermes em cima dela, vermes em cima de seu infecto cadáver imenso, a lhe comer o tempo todo as tripas e unicamente seus venenos... Não há o que fazer com gente de nossa laia. Somos todos podres de nascença... E é só!. (CÉLINE, 2009, p. 398)

Quanto ao amor pela própria imagem, que a psicanálise chamou de narcisismo, Céline nos conta que:

Gradualmente enquanto durava essa prova de humilhação eu já sentia o meu amor próprio prestes a me deixar, a definhar ainda mais e depois me largar, me abandonar por completo por assim dizer oficialmente. (CÉLINE, 2009, p. 132)

Quanto ao amor em termos gerais, ou seja, com aquilo que, a juízo de Lacan, deveria vir em suplência da impossibilidade do *rappor sexuel*, o autor é categórico: “o amor é o infinito posto fora do alcance dos cachorrinhos”. (CÉLINE, 2009, p. 15).

Não menos evidente é a ausência de objetos de amor que o liguem à vida, visto que a existência, para ele, é uma mentira que só encontra sua verdade na morte:

E aonde ir lá fora, pergunto a vocês, quando não temos mais em nós a soma suficiente de delírio? A verdade é uma agonia que não acaba. A verdade deste mundo é a morte. É preciso escolher, morrer ou mentir. (CÉLINE, 2009, p. 216)

O que nos leva à sua visão de homem, numa peculiar interpretação do

<sup>5</sup> A visão celiniana de mundo enquanto um grande cadáver asqueroso, que tem suas tripas estufadas por venenos letais, secretados pelos mesmos vermes que a aniquilam a partir da superfície, encontra na visão da Grande Guerra um correlato monstruoso. Guerra na qual o próprio L.-F. Destouches lutou, sem deixar de invejar a sorte dos cavalos, que morriam como seres humanos, mas sem a máscara do heroísmo e da glória. E, ao falarmos do desgaste e/ou ruptura da honra, o dia 7 de junho de 1917 prenunciou a hecatombe de Hiroshima. A batalha de Serra Messines (cerco em torno das fortificações alemãs na frente ocidental, em Hill 60, Bélgica), serviu de introito para antirrosa atômica. Ali os ingleses deflagraram a maior explosão convencional que o mundo jamais viu. Foram 640 toneladas de explosivos, distribuídas em vários túneis, 25 metros abaixo das linhas inimigas, aniquilando instantaneamente mais de 10 mil soldados alemães.

*instinto de morte*, que anula o *Eros* civilizatório (compreendido ora como amor, ora como desejo). Céline acredita que os homens vivem para levar, de forma mais ou menos dissimulada, o parente, o amigo, o vizinho aos braços da morte:

Existem [...] neste mundo duas grandes maneiras de morrer, seja pela indiferença absoluta de seus semelhantes em tempos de paz, seja pela paixão homicida dos mesmos quando chega a guerra. Se se põem a pensar em você, é na sua tortura que pensam logo, os outros, é só nisso. Não os interessamos a não ser sangrando, a esses canalhas! (CÉLINE, 2009, p. 91)

Sabe-se ainda, a partir dos estudos literário-biográficos de Frédéric Vitoux, que a vida de Céline, intensamente imbricada na elaboração de sua obra (a partir de 1932), foi marcada por uma sequência de decepções, que inicia com a descoberta das trapaças familiares e repercute na falta de objetos amorosos. A exclusão familiar do pequeno Destouches por três longos anos, sob a justificativa de protegê-lo do contágio da tuberculose, da qual sua mãe alegava ser portadora, constituiu a mentira que fundamentou a desidealização materna. Essa primeira tapeação repercutiu na dificuldade da mãe de transmitir o amor à própria vida, que se desdobra na dificuldade de vincular um significante fálico digno de identificação, enquanto conjunto de forças que resistem à morte, conforme ilustrado pelo personagem Ferdinand Bardamu: “minha mãe nunca perdia uma oportunidade para tentar que eu acreditasse que o mundo era benigno e que ela bem fizera de me conceber. Esse é o grande subterfúgio da incúria materna, essa Providência suposta” (CÉLINE, 2009, p. 187).

Somam-se a essa concepção melancólica de um nascimento sem sentido as constantes alegações de miséria parental (que não passavam de avareza conjugal), a falsificação e a trapaça no comércio de antiguidades e artigos de renda, realizado pela mãe, bem como a mitomania do pai, destacadamente em relação a aventuras marítimas. Aliás, em entrevista concedida ao jornal *Le Monde*, em dezembro de 1932, a propósito de seu complexo familiar, Céline declarou: “sempre houve falência a minha volta quando eu era gurí” (CÉLINE apud ANDRÉ, 1995, p. 266). Nesse sentido, a imagem de pai que Céline pinta em *Morte a crédito* é uma das mais desoladoras da literatura. O pai era caracterizado, sob todos os aspectos, como um impostor, estúpido e frouxo, impotente para fazer obstáculo à devoração materna, na medida em que Ferdinand se via abandonado à vontade de gozo da mãe. No imaginário celiniano, “a mãe – e a mulher em geral – presentifica-se como uma espécie de vampiro que é preciso saciar com sangue, esperma e morte” (ANDRÉ, 1995, p. 293).

Mas foi em sua 2ª fase, por volta de 1936, a partir dos panfletos antisemitas, que a injúria maníaca se transformou no eixo infame do estilo de Céline, eliminando praticamente a distinção entre o autor e seus personagens. No limite, seria o próprio Destouches/Céline a tomar a palavra, pois o

autor chega ao cúmulo de falar como médico, para melhor construir o seu “judeu” como um “bastardo híbrido”, inscrito na tramoia e na mentira, de modo a propagar uma “verdadeira epidemia da falsificação”, que ameaça a história, o pensamento e a própria língua. O que era antes uma podridão interna, uma miséria e uma covardia, inerente ao anti-herói celiniano, passa a ser identificado no “judeu”, agora a fonte de toda a podridão e infecção do mundo. Os judeus foram colocados no mesmo campo semântico da fala, que Céline via como mentirosa: ““somente os judeus falam no mundo, e toda fala é uma mentira. A única verdade que existe é a dos órgãos mudos, da sensação, da emoção. Essa é uma verdade biológica que não tem voz para se expressar”” (CHESNEAU apud ANDRÉ, 1995, p. 279). Ao equiparar o judeu à mentira, Céline diz que a mentira é um efeito do engodo da fala, que se dissemina, maculando a língua materna.

Ainda que a obra de Céline seja uma manifestação singular do discurso do mestre, tal narrativa indicia não somente o desamor pelo significante linguístico, mas, sobretudo, um desacordo do significante com seu modo de gozo, visto que somente uma metalinguagem (dos órgãos mudos) poderia dar conta da verdade sobre o verdadeiro, na suposição do autor. E, como não há Outro do Outro para revelar a verdade final, resta a Céline rechaçar essa “mentira sistêmica da língua”, em função de uma paixão pela miséria que, através da injúria, cumpre a vontade de gozo do Outro, seja se identificando a impostura suposta no seu “judeu”, seja perseguindo a obrigação sacrificial de dizer toda a verdade, ou submetendo-se aos abusos d’A Mulher (“mãe primordial”).

Portanto, na obra celiniana, ainda que a ironia corrosiva faça parte de sua mensagem melancólica, seu estilo emocional leva sempre ao aniquilamento injurioso de qualquer verdade (que não a morte e/ou a degradação do falo), mesmo que nisso haja uma inovação estética a enquadrar a ficção desesperadora do objeto excrementício. Ou melhor, essa paixão pela miséria, que sobredetermina vida e obra em Céline, nos leva a uma conclusão semelhante à de Lacan (1962), no Kant com Sade, sobre o triunfo do signo de “virtude” (das *Ding*) na *Filosofia na alcova*: que o lugar da mãe, inclusive em sua vontade de gozo mais obscena, permaneça salvaguardado, para que a nostalgia da Coisa possa ser cultuada sob o véu do pudor. Seria essa aparência que o melancólico se esforça por manter e/ou restaurar, ainda que à custa da sua autoimolação. Por isso, Serge André sublinhou a reação vertiginosa que a ameaça de desmascaramento do ideal do Outro (com valor de Coisa ancestral) provoca no sujeito, fazendo como que ele prefira a ilusão e o engodo à verdade nua e crua. Assim, o melancólico volta contra si a raiva que sente pelo objeto, responsabilizando a si próprio pela miséria do objeto real, na esperança de manter as aparências com respeito ao semblante idealizado do Outro. Mais ainda, ao voltar contra seu próprio ego a raiva sentida em face da desilusão objetual, por vezes, ao ponto de cumprir seu destino suicida de *kakon*, o melancólico acaba desmentindo em ato a verdade sobre a indigência do Outro (Castração). Prova disso é que a narrativa de Céline progride sob o eixo da injúria, na suposição de desmentir, inclusive, a impossibilidade da relação sexual. Ora, se o amor entre semelhantes é, a seu

<sup>6</sup> Aspecto que será retomado na segunda parte deste trabalho.

<sup>7</sup> No barroco pós-ibérico, destaca-se a festa do Dia dos Mortos, pela conversão da alegoria em alegria, conforme a tradição cultural mexicana.

juízo, “um ponto infinito” fora de alcance, restaria à relação sexual ser algo possível, ainda que em sua dimensão de “amor ao próximo”, no âmbito da misericórdia<sup>6</sup>. Com efeito, tanto na vida pessoal quanto em sua obra, Céline irá se interessar pela doença e/ou pelos doentes no âmbito da misericórdia, passando a amar o dejetado como a si mesmo.

A partir dos panfletos antisemitas (2ª fase), pela via da injúria auto e heterorreferida, o autor passa a convocar o rechaço de todos, se apresentando como um escritor perseguido, o anticristo excluído e prisioneiro de um corpo doente, quase uma carcaça expiatória, ainda que sobrevivente. Já no pós-Segunda Guerra, as queixas de perseguição se tornam tão exageradas pelo próprio Céline, que os críticos pensaram tratar-se de uma paranoia. Como esclareceu Serge André, tratava-se de uma “paródia de paranoia”, nada além de uma nova modalidade melancólica, de expansão maníaca, em que ele se oferecia como objeto sacrificial. Nas narrativas do pós-guerra (3ª fase), Céline se resigna à vontade de gozo que tentou expulsar com os panfletos, para assumir a mórbida condição de morte em vida, num corpo já corroído pelos vermes: “um escritor já póstumo, que falava do além-morte, ‘dessas profundezas crepitantes onde nada mais existe’, como dizem as últimas palavras de *Rigodon*, texto que ele concluiu pouco antes de morrer” (ANDRÉ, 1995, p. 281).

Por sua vez, no dito “Machado maduro”, teremos a criação de uma forma singular de discurso melancólico, shandiano para além de Sterne, que eleva à perfeição a relação entre riso & melancolia, tornando perene este jogo de forma e contraforma. Então, se ali não há luto festivo (que transforma a morte em festa<sup>7</sup>), ou desejanter (freudiano), que supere a melancolia, por outro lado, a morte é despida de seu caráter solene, assumindo um aspecto apalhaçado, que “não cessa de se escrever” simbolicamente. Até porque, se em Brás Cubas “o destino do homem é a melancolia, sua dignidade está em rir, mesmo em face da morte, até a cambalhota final” (ROUANET, 2007, p. 221), como bem disse Sérgio P. Rouanet, em Riso e melancolia.

Ora, se o riso dessacraliza a melancolia, não recuando diante do terror da morte, ele tem o poder de libertar o homem de seu efeito aniquilante, por desmobilizar a obrigação sacrificial (seja ela a decadentista morte lenta, em Baudelaire, seja a obrigação celiniana de ser devorado pelo gozo obscuro do Outro primordial), sem a necessidade de colocar outra ilusão no lugar da Causa, ou da Causa perdida.

Machado zomba da fantasia mórbida da narrativa melancólica (do dito temperamento saturnino, ou do temperamento atrabiliário, ou ainda deste Eros acidioso). Aliás, em “Brás Cubas, a principal função do riso era zombar de todos os esforços para curar a melancolia” (ROUANET, 2007, p. 238). Por isso ele ridicularizou, através do sonho de grandeza de um Brás Cubas, o ideal cientificista<sup>8</sup> de inventar a “droga perfeita”, pois que a invenção do emplastro Brás Cubas fracassou, bem como a suposição baudelairiana dos *Paraisos artificiais*, visto que a “poção suprema”, chamada *népenthès*, conforme a *Odisseia*, teria sido um Bem perdido para sempre da memória humana. Tem-se aí a ilustração de um saber impossível, porque real (repre-

<sup>8</sup> Em todo caso, é importante diferenciar: a) ciência, especialmente em sua singular articulação quinhentista, enquanto manifestação não-toda do discurso do mestre, de b) discurso da ciência, um semblante midiático-publicitário a serviço da perversão do mercado, sob a forma de logos technikós, porque voltado à tecnicização do próprio homem, bem como de c) cientificismo, a serviço do idealismo científico, que denuncia o conhecimento paranoico, inerente ao racismo mental, ilustrado no bovarismo científico à la Simão Bacamarte. Em suma, a primeira tem gênese sublimatória e expõe a autoria do discurso do mestre, a segunda tem uma relação preferencial com a canalhice (própria da impostura perversa) e a última com a megalomania, própria do estilo paranoico da psicose. Bem portado por Elena, ela própria o dom do arrebatamento, do desejo, do amor-paixão, do Eros extático, conforme São Bernardo de Clarivaux.

sentação da castração).

Para tal, Machado não lança mão do chiste freudiano (evocado na sátira) que – apesar de ser uma formação do inconsciente, em que uma ideia recalçada força sua “passagem por baixo” da censura, emergindo na consciência – necessita da confirmação egoica de outrem, via gargalhada (daí localizar-se no *imaginário* da intersubjetividade). Ele também não faz uso da vertente cômica, na acepção clássica do drama, a produzir uma refalicização simbólica do trágico (de *telos* melancólico). Ou seja, o cômico, enquanto drama, substitui o trágico de nossa “condição humana” pelo riso da alegria e pressupõe fazer luto dessa miséria. Mas, apesar de tal discurso restaurar a dignidade do falo, todo apogeu fálico porta o germe de sua derrocada: a desilusão e seu mergulho melancolizante.

Nesse sentido, o lugar de falta-real que os discursos de biopoder supõem tamponar, às vezes por um delírio verbal e alucinatório, explicita a persistência da cultura em acolher ilusões utópicas, em neguentropia, o que leva a sociedade a inventar ideologias, *gadgets* milagrosos, personalidades atraentes e gurus, que prometem a felicidade (terrestre ou celeste). Por isso, somente o humor irônico, especialmente o shandiano, ao articular o riso corrosivo à melancolia, inicia gozando o sentido do discurso das impossibilidades e acaba visando o *nonsense* do real, no lugar do luto. O humor shandiano, através de sua posição de renegação (riso como renúncia), assume o enfrentamento da ausência de sentido que há no *real*, fruto do desvelamento do mais-além objetual, por trás do objeto ideal, mantido pelo cinismo cultural e civilizatório. Ou melhor, o shandismo machadiano assume a verdade (não-toda) sobre a inexistência do grande Outro, a não ser como um efeito de ficção. Em outras palavras, tal discurso pode não acreditar no Outro, mas não deixa de servir-se de seus significantes para bendizer seu amor pelo próprio amor (que é seu sintoma sublimatório).

Então, como essa forma de humor irônico articula o riso corrosivo à melancolia, ele coloca, de forma perene, este jogo de forma e contraforma no lugar das consequências do luto freudiano. Assim, não havendo luto, não há falicidade; e, não havendo gozo fálico, como poderão esses discursos hegemônicos se apresentarem como a possibilidade de satisfação de todos os desejos humanos, levando as pessoas à “narcotizante” suposição de apogeu fálicos? Ou ainda, como os discursos de ocasião, que prometem a felicidade, poderão, pelo simulacro da novidade, ou pelo logos *technikós*, recortar o social pelo delirante, abduzindo todos os modos de gozos (extraviados, ou não), se esta narrativa *kynikai* não cessar de se inscrever, inclusive, simbolicamente no lugar do duo ilusão/impossibilidade?

Aliás, o Machado shandiano, apesar de ser considerado absenteísta e pessimista em seu ápice estilístico, fazia a crítica da irremediável tolice humana, mas o fazia sem levar a sério aquilo que denunciava, isto é, sem ter a pretensão de dizer toda a verdade sobre o verdadeiro, visto que reconhecia haver um impossível saber sobre o gozo, que Lacan chamou de castração.

Então, ao contrário de Céline, que não abriu mão do masoquismo, para manter as aparências com respeito ao semblante idealizado do Outro, Ma-

<sup>10</sup>Trecho destacado pelas pesquisadoras Irene Moutinho e Silvia Eleuterio, conforme uma das cartas destinadas à Carolina, onde se lê: “depois... depois, querida, ganharemos o mundo, porque só é verdadeiramente senhor do mundo quem está acima das glórias fofas e das suas ambições estéreis” (cf. GIRON, Luiz Antônio. “... depois, querida, ganharemos o mundo”. Época, São Paulo, n.º. 541, pp. 138-139, 29 de setembro 2008).

<sup>11</sup>Se a alegria de amor do trovador medieval pode ser vista como um saber dedicado a fazer da própria vida uma obra de arte, o amor-cortês, no Amadis de Gaula, não é somente a conduta inibitória de culto à dama como objeto inatingível do fin’amors. Ele é mais um joi d’amor que condescende ao desejo de transmitir o amor heterossexual na “inscrição do casamento enquanto ‘reconhecimento da paternidade’, reconhecimento da mestria portada pelas damas ao fazerem com que os cavaleiros se deparem com a diferença sexual. Assim, bravura, mesura, conquista e reconhecimento, nesta ordem, reconciliam o Amadis com a referência paterna que ocupará este lugar por produzir um pretendente. Reconhecer-se filho de um Rei (ungido, Periom de Gaula) por gerar um Rei – outro (neto de Lisuarte), é o seu destino sintomático” (cf. MENDONÇA, A. S. O ensino de Lacan. Rio de Janeiro: Gryphus/Forense, 1993, pp. 217-218).

<sup>12</sup>Cf. MILLER, J.-A. A propos des affects dans l’expérience analytique (conferência proferida em Ganda, em 16 de maio de 1986). Actes de l’École de la Cause Freudienne. Paris: ECF, 1986.

chado, armado da ironia, não fez apenas o luto da crença numa verdade *integral* do Outro, mas realizou o luto da própria exclusão: de cor, da epilepsia, da pobreza, da formação não-douta, prometendo à “cousa amada” (Carolina) que “conquistaria o mundo”<sup>10</sup>, ao fazer “do amor um laço entre gozo real [falo] e real do gozo [morte]” (ALLOUCH, 2010, p. 449), visto ter amado aquela que soube amar seu “dizer verdadeiro”, seu *sinthoma*, enfim... Este saber-viver, compatível com a criação de um gaio saber no Amadis de Gaula<sup>11</sup>, se articulou, ora com o amor heterossexual (desejo), ora com o amor-próprio (narcisismo), ora com o “amor pelo próprio amor” (sublimação).

A exemplo do ato sublimatório, no âmbito clínico, tratar-se-ia não de fisgar *um* sentido para a vida (que lhe sirva de cola), mas, conforme a produção do que Lacan chamou de *gaio issaber* – redenominando tanto a *gaya sciienza* de Nietzsche, quanto o *gay sçavoir* do trovador provençal no medievo – da arte de bendizer o acaso (a falta, o fora do sentido), encontrando-se com a palavra, no nível de um acordo<sup>12</sup> com seu modo de gozo, que seria uma forma de luto do luto pela indigência do Outro (da linguagem). Vale lembrar que, se o primeiro luto seria causado pela perda da Coisa freudiana, visto que a “palavra é a morte da Coisa”, o segundo luto seria o reconhecimento da impossibilidade de dizer, através da linguagem, a verdade sobre o verdadeiro. Essa alegria (luto do luto) seria efeito da arte de saber-dizer o mais íntimo do ser com elucubração de alíngua, chegando a uma feliz reconciliação entre dizer e gozo, a ponto de inventar, face ao vazio do real, um novo nome para a vida, que inclua o seu gozo particularizado, conforme o ápice poético em Joyce. De qualquer forma, o encontro faltoso com o real cria a possibilidade do pensamento-desejo colocar o gozo em ressonância com o significante, que se referencia no inconsciente, na estrutura:

arte de viver participa igualmente desse modo diferencial até fazer dele seu principal objetivo; não só ela tira sua função da apreensão do sofrimento, mas instaura ainda por completo as contingências formais necessárias ao prazer, com o objetivo de salvaguardar a livre mobilidade do gozo. A forma deve levar a seu ápice a potência das emoções e é nesse paradoxo que a arte de viver não cessará de exprimir sua essência. ‘Na medida em que ela retira dos sentimentos e das paixões sua influência e sua potência dinâmica, ela os concordará com Ideias da razão e, na medida em que retira das leis da razão sua exigência moral, ela as reconciliará com o interesse dos sentidos’. Assim se exprime Schiller numa Carta sobre a *Éducation esthétique de l’homme*. (MARIE-CLAUDE, 2000, p. 161)

## A abdução da narrativa melancólica e seus efeitos maníacos: o consumo, a acumulação e a exclusão

Muito antes de ter sido acusado por Sartre de ser nazista (o que é uma meia-verdade), ou mesmo de ser cultuado pela estética *beat* (final dos anos 50), sabe-se que Louis-Ferdinand Céline, quando de sua visita a Viena, em 1933, solicitou a uma amiga que lhe conseguisse o célebre texto de Freud

<sup>13</sup> A narrativa jornalística não divulga imagens nem informações sobre o amargo regresso de combatentes (em caixões e/ou cadeiras de roda), a não ser para construir um herói midiaticamente. Sem desconsiderar a suspensão da morte presente no desenho animado, onde os personagens são aniquilados, mas retornam sem nenhum arranhão, a apresentação fetichista da violência nas produções hollywoodianas suspende o caráter trágico da morte, por espetacularizá-la, confundindo realidade e ficção verossímil. O efeito de banalização desse culto à violência, que apresenta a morte como sedução, gera o distanciamento e/ou o aplauso, evocando a fantasia perversa, ainda que tornada fantasia inconsciente. Quando se trata da informação jornalística padrão, também editada pelo véu do simulacro, a saturação presentifica o horror da violência, mas não ajuda a inscrever o acontecimento no registro elaborativo do luto.

<sup>14</sup> Ao questionar se a acídia é pecado, em *Sobre o mal*, São Tomás de Aquino percebe que essa tristeza despreza os bens interiores e os bens do espírito. Nesta via, o jovem Agamben caracteriza a acídia como uma “tristeza com relação [...] à dignidade espiritual especial que foi conferida por Deus [enquanto Nome-do-Pai]” (cf. AGAMBEN, G. *Estâncias*. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 28). Em termos psicanalíticos, significa que o melancólico acaba se oferecendo à subversão (dêni) do simbólico binômio Deus/Luto, via autoaniquilamento lento, por alocar a penúria martirizante no lugar do gozo. Ou seja, o gozo excessivo com a morbidez sacrificial, próprio da impossibilidade de qualquer emenda entre o significante e o gozo, faz com que ali o luto refalicitante não se realize, já que o sujeito afetado pela suposição de “colagem” no objeto-real, sob o alibi do amor ao próximo (foracliute do deificante amor ao Pai, dito Eterno), renuncie ao lugar de sujeito, cultuando literalmente o dejecto, enquanto imagem real da morte, numa perspectiva tomasiana, do mal mais radical que o aproxima da Coisa.

sobre melancolia (VITOUX, 1988). Ora, se Céline estetizou, a partir das notícias do *front*, o sentido da morte, pela via melancólica do desespero degradante, chegando a afirmar “que de verdadeiro só havia a morte, o excremento, a miséria e os vermes”, Freud pôde falar sobre o sentido clínico da morte, pela via desejanste da vida. Seu opúsculo, que foi escrito em 1915, é produto de um contexto preciso, em termos de mentalidade para a *História da morte no Ocidente* (ARIÈS, 2003). Momento em que a cultura da morte, outrora ancorada nos ritos grupais, prescritos em função do gozo de Deus (figura do grande Outro, conforme Lacan), bascula para uma “morte seca”, que seria uma morte sem carpideira e velório, a juízo de Jean Allouch (2004). Neste admirável mundo novo, como diria William Burroughs, um misto de fraude e pesadelo, a “morte suja” espera cada vez menos nas trincheiras da Primeira Guerra, lançando as massas em uma cloaca infecciosa plasmada em lama, fezes e sangue, como introito do ponto de apocalipse celiniano: “a reabsorção de um insondável dejetivo devolvido aqui à sua dimensão constante e última para o homem” (LACAN, 1997, p. 284), como o definiu Lacan, em 1960, antecipando-se à crise dos mísseis em Cuba.

Essa morte industrial, também foi chamada, por Phillippe Ariès (2003), de morte selvagem, morte excluída, ou, ainda, morte invertida. Isso porque doravante os cultos de elaboração grupal da morte no nível público seriam banidos, enquanto um fato social. O morrer passaria a ser conotado como inconveniente, um procedimento indecente, que deveria ser tamponado pela hipocrisia ideológica do pudor. Também o luto, enquanto culto à morbidez, sofreria uma negação, seria patologizado, quando não atravessado com máxima discricção. No limite, ninguém mais teria direito à “baixa de humor”, enquanto manifestação de pesar em face de perdas significantes. Logo, o texto “Luto e melancolia” repercute como uma resposta sintomática, de resistência do espírito face à grande carnificina mecanizada que se processava na Europa, na medida em que o dizer de Freud antagoniza com esta mentalidade de suspensão social da morte, condescendente com a estratégia de negação do luto, própria da perversão da guerra (e de sua propaganda).

Por isso, em tempos de paz onde a narrativa midiática suspende a morte<sup>13</sup> e com isso nega o luto, não podemos esquecer os malefícios sociais provocados por aqueles que de fato (vide o neo-higienismo transnacional) ou ideologicamente têm vivido à custa da miséria humana, por exemplo, na legitimação e no aperfeiçoamento de uma ideologia da depressão.

Como descreveu Serge André (1995), a palavra “depressão” somente conquistou apelo de massa, ao ser apresentada como a doença do século XX, pela mídia comercial e científica, a partir de um deslocamento semântico do campo da economia, para a clínica psiquiátrica. Ou seja, ela foi alçada ao status de palavra-mestra no discurso da ciência, sob os auspícios de um outro discurso hegemônico, que Lacan definiu, no início dos anos 70, como discurso do capitalista, cuja meta seria a forclusão da castração, ou seja, a difusão da ilusão de que existe um saber possível sobre o gozo, ou, talvez, da suposição de não existir limite ao gozo com o consumo e a acumulação. Em tempo, a mentalidade moderna transformou a acídia<sup>14</sup> medieval de pai-

xão da alma em atentado contra a “ética capitalista” e/ou falha orgânica, do contrário vejamos o que Lacan nos disse em 6 de janeiro de 1972:

(...) me levantei contra qualquer definição de doença mental que se abrigasse numa construção feita de um semblante que [...] deixasse inteiramente de lado aquilo de que se trata na segregação da doença mental, algo que é diferente, [mas] que está ligado a um certo discurso, aquele que rotulo como discurso do mestre. Mas a história mostra que ele viveu durante séculos, esse discurso, de maneira lucrativa para todo mundo, até um certo desvio em que, em razão de um ínfimo deslizamento, que passou despercebido aos próprios interessados, tornou-se discurso do capitalista [...]. O que distingue o discurso do capitalista é isto: a *Verwerfung*, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico [...] da castração. Toda ordem, todo discurso aparentado com o capitalista deixa de lado o que chamamos, simplesmente, de coisas do amor, meus bons amigos. Como vocês veem, não é pouca coisa, certo? (LACAN, 2011, P. 87-88)

Nossa época testemunha a debandada dos véus do amor que paramentavam o Outro, suporte das identificações simbólicas, sendo o discurso do capitalista prodigioso na forclusão dessas “coisas do amor”, a ponto de foracluir os efeitos do amor ao significante fálico. E, como são os discursos que modelam a realidade, organizando os modos de gozo, tal discurso irá rechaçar o desejo, bem como o mal-estar inerente às exigências culturais e civilizatórias, para abduzir e capitalizar todos os modos de gozo. Os dispositivos da biopolítica esmagam as particularidades subjetivas em função da homogeneização do gozo, criando o personagem psiquiátrico, que se torna um significante contábil, a ponto de Lacan (1973) nos dizer que os *psi* que supostamente se dedicam ao aguentar a miséria mental, acabam colaborando com a manipulação do mal-estar, bem como com sua conversão em mais-gozar, objeto que pode ser consumido e capitalizado, numa sociedade medicamentosa. Mesmo porque, na transposição mecânica do significante depressão, do campo econômico para o campo psíquico, não devemos perder de vista a lógica que esse deslocamento escamoteia, que se articula em torno da noção fundamental de um capital, seja ele monetário, humoral, ou “nervoso”.

Ora, para que a homeostase do sistema seja preservada, esse “capital” deve ser mantido em alta, até porque o melancólico é alguém que não produz, não consome, muito menos acumula, o que é incompatível com a “saúde” funcional do capitalismo globalizado. Trata-se de combater a baixa de humor, essa tristeza antiacumulação nociva ao sistema, com vistas a adaptar os indivíduos aos novos padrões estatísticos de bem-estar estabelecidos pelo discurso do capitalista.

De forma geral, trata-se de combater o mínimo sinal de angústia e/ou mal-estar, com o arsenal *fast-food* da farmacoquímica moderna. Por isso, o sucesso de mentalidade do significante depressão, próprio da nosografia psiquiátrica, inclui-se no contexto de um verdadeiro derrame de novas hóstias sintéticas no mercado de gozo: os neurolépticos, os tranquilizantes, os

hipnóticos e os antidepressivos. Essa nova *panakeiai* seria legitimada, já na década de 50, com as sucessivas edições do *Manual diagnóstico e estatístico dos transtornos mentais*, o DSM, que estabeleceria uma classificação das “doenças” em função de uma classificação dos medicamentos. Não por acaso, como lembrou Eric Laurent (2011), foi também a partir do pós-Segunda Guerra que começou, nos EUA, uma preocupação em medir os índices de felicidade, que se estendeu para a Europa, na década de 70.

Vale lembrar que o campo da felicidade é o campo do bem-estar, compatível com a homeostase psicofísica, que tem a ver com um sujeito do prazer. Já o sujeito do Ics, enquanto sujeito trágico, não busca propriamente a felicidade, busca não ceder sob o próprio Desejo, que tem relação com o princípio da realidade. O desejo é fruto de uma perda, justamente a perda da felicidade original, em função da aquisição da linguagem, como pré-condição do Ics.

Nesses termos, se atentarmos para a ideia de felicidade, assim como ela foi tratada por Sigmund Freud (1996), em *O mal-estar na civilização*, encontraremos não somente a sua fonte, mas, também, a sua finalidade articuladas ao projeto do princípio do prazer. Contudo, apesar do gozo com o incesto, a tortura, o assassinato e o canibalismo serem inerentes ao funcionamento deste princípio, que dominou o aparelho psíquico desde tempos imemoriais, seu programa estaria em desacordo com a lógica do mundo externo, pois o homem não viveria para gozar desta felicidade e liberdade por muito tempo. Assim, em virtude dos dados da realidade, esse gozo foi sendo culturalmente recalçado, em troca da segurança dos laços civilizatórios. O protótipo desse recalque original seria o acatamento de uma lei comum, chamada por Lacan de Lei-do-Pai, que comparece como interdição ao corpo da mãe (miticamente formulado como das *Ding*).

Então, na medida em que o gozo ancestral da Coisa se torna, a juízo de Freud, um objeto para sempre perdido, a aposta na felicidade, seja ela coletiva ou individual, se vê limitada pela nossa própria constituição pulsional. Além disso, o projeto civilizatório, baseado no princípio da realidade, impõe renúncias pulsionais, frustrações e sacrifícios sublimatórios, muitas vezes acima de nossas possibilidades, induzindo um permanente sentimento de mal-estar, a se expressar como insatisfação, infelicidade, ou mesmo vazio melancólico.

Mas, se na época de Freud, o sacrifício de gozo, em nome do Outro cultural – dito por Lacan significante do Nome-do-Pai – podia ainda ser visto como uma das causas de infelicidade em meio à cultura, hoje, sob uma perspectiva lacaniana, conforme a intrusão do discurso da ciência – não gozar é que se torna a fonte da infelicidade. A forclusão dos efeitos recalçantes do Nome-do-Pai deixa, como única injunção a regular nossa vida pós-moderna o mandamento: “Goze!’ [...], goze de todas as maneiras” (ZIZEC, 2011, p. 49).

Paradoxalmente, essa mesma pressão de mentalidade faz obstáculo à realização da promessa de felicidade e satisfação de nossa sociedade “tolerante e pluralista”, pois coloca o indivíduo em uma posição de empuxo ao gozo, apesar do discurso oficial rejeitar os excessos do gozo, em função de uma

maneira adequada de regular a homeostase do bem-viver.

Como se não bastasse a derrubada gradual de todas as coerções ético-morais e/ou choques traumáticos que poderiam impedir a realização da felicidade, a neurotecnologia do bem-estar decidiu operar diretamente sobre os centros nervosos da dita depressão, como se o passado de perdas, desilusões, ou traumas pudesse ser lobotomizado quimicamente. Ou não foi assim com o surto da fluoxetina, a partir do início da década de 90? Momento em que as “defeituosas” entranhas moleculares e bioquímicas do cérebro estariam dominadas e acrescidas do bônus da felicidade privada, ao alcance dos orifícios corporais, sob os auspícios da medicina mental medicamentosa. Ou seja, malgrado a importância que Freud deu à elaboração do luto, uma descoberta fantástica se produziu: “a Melancolia não passaria de um distúrbio da química cerebral!”.

Tal mentalidade se presta à legitimação da chamada ideologia da depressão, que permite a edição fetichizada de insumos de consumo, tanto em suas diretrizes biopolíticas quanto em sua utilidade publicitária e mercadológica, levando a recepção à audiência e ao consumo não necessário de produtos, na suposição de que esses objetos suturem suas angústias, anulem seu mal-estar existencial e/ou satisfaçam seus desejos. Enredados nessa teia de engodos, os consumidores podem se demitir da reflexão sobre sua própria implicação no gozo que obtêm com sua dor (para que o *phármakon* realize sua função de máscara, cosmético e filtro do esquecimento de si, conforme Platão *apud* Derrida, 2005).

Nesses termos, Lacan (1973) questionou a seriedade de uma abordagem da melancolia – dita depressão pela psiquiatria – que excluiu a noção psíquica de *paixões da alma*, que a análise recuperou e articulou aos excessos do gozo. Aliás, a psiquiatria dos *gadgets* não é a mesma de seus primórdios (século XIX), cujas referências ainda podiam ser buscadas na paixão triste de Esquirol e antes disso na tradição de Platão e Aristóteles, cuja noção de *paixões da alma* se transmitiu de Santo Agostinho até o medievo de São Tomás de Aquino (ANDRÉ, 2005, p. 247). Assim, tanto em Aristóteles quanto em São Tomás, a *psiquê*, ou a alma (sede das paixões), não é o espírito puro, desligado do corpo, mas a “forma do corpo”, a maneira de ser do corpo, que nos remete ao que acontece no corpo, enquanto um modo de gozo. Depois de enumerar as paixões do irascível, bem como as do concupiscível, que seriam: o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza, conforme a *Suma teológica* (vol. III), Tomás de Aquino (TOMÁS DE AQUINO, 2003/2005) irá nos falar da misericórdia e da acídia (vol. V), como subdivisões da tristeza: “A misericórdia é o tipo de tristeza em que o sujeito toma a miséria sofrida por outrem como um mal pessoal” (ANDRÉ, 2007, p. 247). Ou seja, muito antes de se passar por uma virtude, ou de se confundir com o sentimento de piedade, a misericórdia era uma paixão pela miséria. Já a acídia seria a melancolia profunda, um desespero capaz de interromper a fala e até a alimentação.

Portanto, malgrado a noção psiquiátrica de humor, ligada ao biológico, Lacan nos ensinou que o afeto de tristeza deve ser ligado às paixões da alma,

e, estas, correlacionadas aos excessos do gozo e/ou às pulsões inconscientes.

Então, se a literatura sobre a acídia medieval, assim como a narrativa melancólica em Céline e Baudelaire nos ensinam como retirar desse decadentismo fático o seu valor ético-estético de verdade, não devemos nos esquecer de que este último emanou da supremacia romântica que respaldou o mal du siècle, porque forjado na decepção com o ideal do projeto revolucionário iluminista. O efeito de impossibilidade dessa mentalidade que prometeu uma sociedade sem mal-estar foi historicamente melancólico, sendo denominado de fim de século.

Mas o fato de não haver objeto capaz de satisfazer o desejo humano faz com que, mesmo referido ao futuro, ocorra a persistente reedição das ilusões perdidas, ilusões de Balzac, que prometem costurar o mal-estar civilizatório. Porém, o que mudaria a partir da “felicidade no mal” não seria somente o estilo do discurso (de coletivo para individual), mas também a forma como os modos de gozo passariam a ser lastreados (do grande Outro para o pequeno a).

Não se trata aqui de psicanalisar as causas do gozo solitário de Baudelaire (vida e obra), mas, sim, evidenciar a edição de padrões identificatórios, estilísticos e de mentalidade, que estabeleceram laço social com a morbidez, pela via dos abjetos mais-gozar. Tal empuxo-ao-gozo abriu As portas da percepção à comitiva psicodélica, ainda que a “álgebra da necessidade” já tivesse recriado o inferno na vida do junky.

Assim, quando Baudelaire relocou o estatuto da felicidade iluminista, outrora coletiva e embalada pelo ideal de uma moral-política, na esfera individual da “felicidade no mal”, ele deslocou também a motivação, antes alicerçada no Outro-ideológico, visto como um Soberano-Bem político, para a alcova das volúpias artificiais, propiciadas pelo consumo de artefatos da farmacoquímica moderna, que logo foram abduzidos pela impostura do mercado.

O tédio d’As Flores do mal já delineava um modo solitário de gozo dândi, extraído dos paraísos artificiais, conforme prenunciado no poema “Alma do vinho”. Tal experimento de modernidade, rumo ao “nirvana particular”, foi desenvolvido na notável monografia sobre o tema, publicada em 1860 e intitulada Paraísos artificiais: o haxixe, o ópio e o vinho, onde a ideia de felicidade perpassa todos os capítulos. Então, ao modo de gozo dândi, o decadentismo francês aditaria a introspecção drogática, como ato poético inspirado pelos “estados de exaltação”, primeiramente atingidos por uma substância muito em voga na época, o haxixe:

Pegue uma pequena porção equivalente ao tamanho de uma noz, encha com ela uma colherzinha e possuirá a felicidade; a felicidade absoluta com todos os seus êxtases, todas as suas loucuras e juventude e também suas beatitudes infinitas. A felicidade está aí, sob a forma de um pequeno pedaço de confêito; pegue-o sem medo, disto não se morre; os órgãos físicos não sofrem nenhum golpe mais grave. Talvez sua vontade fique enfraquecida, mas isto é um outro assunto. (BAUDELAIRE, 2007, p. 1999)

Por sua vez, J.A. Miller (2005) articulou o dandismo ao estoicismo, sob a rubrica de “condutas de desinvestimento fático”, porque o dândi deveria se mostrar indiferente e/ou superior a tudo, tal qual o seguidor de uma disciplina ascética, todo vigilância, controle e “cuidados de si”, como diria, também, o Foucault de O uso dos prazeres. Senão vejamos:

O modo de gozo dândi implica uma disciplina severa, uma verdadeira ascese, da qual Baudelaire fazia o heroísmo moderno, porque, no fundo, realizado em perda pura. É uma ascese vã, toda vaidade, em todos os sentidos do termo, pois é centrada no nada. Nela não há – vejam só – não há Outro do qual seria preciso assegurar a satisfação. Pelo contrário, caso seja um modo de gozo, é um modo de gozo centrado no nada, e um nada exaltado pelo fútil, isto é, que retira lucros da futilidade dos pequenos nada. A posição do dândi repousa sobre o respeito, o cuidado, a solicitude, o tudo por pequenos nada, que são elevados ao valor de Coisa, no sentido de Lacan, a Coisa que ele retirou de Freud, e desenvolveu no primeiro Seminário que dedicou longamente ao gozo, o Seminário 7. (MILLER, 2005, p. 156-157)

Este gozo sublimatório do dândi, ao tomar ao pé da letra a não relação com o Outro, foi visto, por Agamben, como arte “de cuidar da própria incúria”, assim como a poesia de Baudelaire foi “entendida [...] como uma luta mortal com a acídia e, ao mesmo tempo, como uma tentativa de invertê-la em algo positivo” (AGAMBEN, 2007, p. 24). Já a performatização midiática do dandismo baudelaireano preparou a mentalidade de empuxo-ao-gozo do zyniker anti-institucional dos anos 60, compatível com a “politização” do apetite pelas drogas e com a sociedade de consumo. Como raciocinou Peter Sloterdijk (2012), esse “outsider” exibiu uma falsa consciência esclarecida que, ao contrário do cínico antigo, pleiteava, de fato, um além do princípio do prazer, mas usava como semblante a máscara reflexiva.

Em tempo, a mentalidade da dita pós-modernidade terminou por diluir aquilo que havia de ético e/ou autoral nas condutas de autossuficiência – a exemplo do dandismo decadentista, em sua opção sublimatória da “arte pela arte” (uma “finalidade sem fim” avessa à massificação, ao utilitarismo, ao fetichismo da mercadoria); ou do estoicismo, qualificado por Lacan de “masoquismo politizado” (uma moral da autossuficiência e insubmissão aos servilismos do discurso do Outro), ou mesmo do cinismo (cujo ato de mestria corrosiva denunciou a hipocrisia do idealismo filosófico) – reduzindo-as à mera busca de adequação entre o gozo e o corpo. No caso dos contestadores, diferentemente da ética trágica de Antígona (dita ética do desejo), a conduta de celibatário era uma conduta “de faz de conta”, que pretendia fundir crítica social radical com a livre expansão do princípio do prazer; o que é muito diferente do cinismo canino de Diógenes (em sua ética de descrédito ao prazer e à dor), ou mesmo do masoquismo não-politizado, por anulação narcísica extrema, do sem-teto, este, sim, o verdadeiro outsider. Mas, se a vanguarda estudantil não mudou o mundo como queria, ao proibir a proibição, por outro lado, ela “inventou” uma nova Neverland, enquanto forma de protestar contra a castração, por recusar envelhecer...

Por isso, Lacan advertiu a vanguarda universitária de 68 sobre um modo de gozo “celibatário”, que se pretendia “criticamente” fora do sistema, na medida em que desprezava também as demais vias sublimatórias que a cultura ocidental oferecia ao sujeito: “A contestação me faz pensar em uma coisa que foi um dia inventada [...] por meu bom e falecido amigo Marcel Duchamp – le celibataire fait son chocolat lui-même, o celibatário prepara sozinho o seu chocolate – que ele não fique decepcionado” (LACAN, 1992, P. 189). Isso porque o dito “outsider” seria resultado, conforme O avesso da psicanálise, de um sistema que proscreveu o olhar do Outro, como portador da Vergonha, tida como marco do respeito à castração. Então, sob o manto de um sistema que produz a impudência, rompendo o laço com o Nome-do-Pai, o zyniker moderno não passa de uma personalidade atraente que coopera e sofre com as injunções do discurso do capitalista, ajudando, inclusive, a lançar no mercado artefato(s)/imagen(s): “estilos de vida”, personas e ideologias, nada mais que objetos mais-gozar, que funcionam como índices renegatórios de nomeação do discurso do Outro (Ics).

Por isso, o comedor de ópio quinceiano, o dândi baudelairiano, o junky burroughniano, o hippie huxleriano, também nos falam de um personagem de carne e osso: o drogadito. Como um cínico moderno, o drogadito lança mão da droga, não mais como ato de insolência próprio de uma integridade ascética, a exemplo do cínico antigo, mas em função do caráter medicamentoso que esse produto da ciência tem no tratamento do mal-estar inerente à falta.

Nesse sentido, a drogadição é, antes de tudo, uma questão psíquica, que pode comparecer em qualquer estrutura (psicose, neurose, ou perversão). É um efeito de autoexclusão psíquica, temporário e/ou permanente, concernente à fixação no seio da mãe-primordial, que remete a imago mortal da Coisa e ao encontro paulatino com essa miragem, via suicídio lento. Em outras palavras, a recusa do desmame repercute como fracasso de um luto sobre a imago da mãe ancestral, enquanto objeto impossível, sendo o auto-envenenamento lento o seu efeito melancólico de morbidez.

Já o termo toxicomania remete às manipulações perversas da esfera social, onde concorrem os argumentos científicos, de mercado, a razão cínica do poder oficial e a lógica da acumulação, essa própria do discurso do capitalista. Em suma, o conceito de toxicomania qualifica o conjunto de narrativas, próprias da degradação da cultura, que criam ilusões e delírios sociais, sejam eles institucionais, midiáticos, econômicos ou políticos, para fomentar, no nível organizacional, a livre circulação, distribuição e consumo de drogas lícitas (e ilícitas).

A droga, por sua vez, é entendida como tudo aquilo que rompe o casamento com o falo, conforme definido por Lacan, no Discurso de encerramento das Jornadas de estudos sobre cartéis (1975), em 1975. Então, se a felicidade, a qualquer custo, passou a ser o parâmetro autorreferido de nossos tempos pós-metafísicos, por que não satisfazer tal ideal pela via direta de um objeto que permita este gozo autossuficiente, isto é, uma via mais rápida e fácil que o trabalho e/ou a sexualidade adulta? Daí nosso modo de gozo

ocidental situar-se, a juízo de Lacan, (1973), única e precariamente a partir do pequeno outro, vale dizer, do objeto a, como um mais-gozar, pois o “traço do universo contemporâneo é que o Outro desaparece” (MILLER, 2005, p. 154). Isso porque o discurso do capitalista passou a prescrever, instrumentalizado pelo discurso da ciência, a uniformização dos mercados de gozo. Essa globalização das modalidades de gozar procedeu a um deslocamento histórico do Outro-simbólico ao outro-imaginário, próprio dos pequenos-mestres e de seus gadget tecnocientíficos. Assim, do ponto de vista de certos gozos extraviados, resta ao sujeito excluído supor uma “cura” no consumo padrão de drogas, sob a tutela do discurso medicamentoso da toxicomania. Com efeito, a promessa de felicidade dessa narrativa de consumo nada faz senão converter essa suposição de felicidade em mal-estar, que retroalimenta os efeitos melancolizantes no laço social.

Em suma, o discurso do capitalista passa a abduzir qualquer modo de gozo, desde o excesso obsceno produzido pelo tráfico, passando pelo gozo extraviado dos que sofrem, apesar da “remedicalização”, até a autoria do Mestre, para realizar a fórmula do que Lacan denominou de canalhice, isto é, tomar “o discurso do Outro como seu”. Por isso, em *Televisão*, Lacan (1973) nos disse que contra o discurso do capitalista só mesmo a Sublimação, que, em Joyce, seria a santificação do sintoma. Isso porque, em seu caminho epifânico/ sinthomático, Joyce fez o luto da miséria paterna, colocando-se como sujeito, tanto em relação à nomeação, quanto à autoria da própria palavra, no âmbito da imortalidade.

Já Vinicius, em *Carta ao Tom*, tomou a melancolia como impulso, para nos ensinar que “... só resta uma certeza, é preciso acabar com esta tristeza; é preciso inventar um novo amor”. Ainda hoje, com Hölderlin, sabemos que onde mora o perigo pode também crescer a salvação, pois a paixão da alma melancólica pode ser convertida em experiência espiritual emancipatória, caso o hodierno ideal de felicidade puder ser desmentido em função da simbolização-sublimatória do luto. Essa “finalidade sem fim” com a palavra inspira o amor, cuja potência é capaz de resgatar o amor de si, saciar o apetite pela miséria e soprar a vela da fantasia que impulsiona o barco do desejo por um outro amor. Quem ama mata a Coisa (ilusão de felicidade e/ou completude), para inventar um Outro amor... Amor possível, ao contrário da paixão pelo objeto real, visto que ali o Eros acidioso cede seu impossível objeto – que jamais poderia ser acariciado, ou amado – aos braços de Tântatos, para reencontrá-lo como ausência, cuja ousia constitui as forças que resistem à morte. Assim sendo, inspirados pelo joi d’amor bossanovista, podemos dizer: que alegre a triste hora em que te perdi..., visto que os pais da Igreja

(...) colocam, ao lado da tristitia mortifera..., uma tristitia salutifera..., que é realizadora da salvação e ‘estímulo áureo da alma’ [...]. Na estática ascensão da *Scala Paradisi*, de João Clímaco, o sétimo degrau está ocupado pelo ‘luto que gera alegria’ [...]. Tão dialética é a natureza de seu ‘demônio meridiano’: assim como se pode dizer da doença mortal, que traz em si a possibilidade da própria cura, também daquela se pode afirmar que ‘a maior desgraça é nunca tê-la tido’. (AGAMBEN, 2012, p. 31-32)

## Referências bibliográficas

ABRAHAM, K. *Teoria psicanalítica da libido*. Rio de Janeiro: Imago, 1970.

AGAMBEN, G. *Estâncias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ALLOUCH, J. *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2004.

\_\_\_\_\_. *Amor Lacan*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2010.

ANDRÉ, S. *A impostura perversa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ARIÈS, P. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BAUDELAIRE, C. *Os paraísos artificiais*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

CÉLINE, L.F. *Viagem ao fim da noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FREUD, S. Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*, vol. XIV. RJ: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GIRON, Luiz Antônio. “... depois, querida, ganharemos o mundo”. *Época*, São Paulo, nº. 541, p. 138-9, 29 de setembro 2008.

GROSRICHARD, Alain. *Uma leitura do texto: Kant com Sade*. Seminário realizado no Brasil/SP, em fevereiro de 1990, aos cuidados da Biblioteca Freudiana Brasileira, com o apoio do Instituto de Estudos Avançados da USP (cópia original).

LACAN, J. *O seminário*, livro 3: as psicoses. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. *O seminário*, livro 4: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *O seminário*, livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. *O seminário*, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. *O seminário*, livro 23: o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. Kant com Sade. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. Televisão. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. *Clôture aux Journées d' Etudes des Cartels (Dias de cartel)*. Lettres de l'École Freudienne de Paris, nº 18, Paris, abr. 1975.

LAURENT, E. Felicidade ou a causa do gozo. *Boletim do XVII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano* (nº 01, 02, 03). Disponível em: [www.ebp.org.br/XVII\\_encontro\\_brasileiro/felicidade/boletim01\\_1.html](http://www.ebp.org.br/XVII_encontro_brasileiro/felicidade/boletim01_1.html). Acesso em: 09 mai. 2011.

MACHADO de ASSIS, J. M. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

MARIE-CLAUDE, Lambote. *Estética da melancolia*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2000.

MENDONÇA, A. S. et. al. *A Transmissão: a clínica em Lacan*. Porto Alegre: Edições do CEL, 2002.

MENDONÇA, A. S. *O ensino de Lacan*. Rio de Janeiro: Gryphus/Forense, 1993.

MENDONÇA, R. F. A estrutura da melancolia e seu diagnóstico diferencial. In: MENDONÇA, A. S. et. al. *A Transmissão: a clínica em Lacan*. Porto Alegre: Edições do CEL, 2002.

MILLER, J.A. *A propos des affects dans l'expérience analytique* (conferência proferida em Ganda, em 16 de maio de 1986). Actes de l'École de la Cause Freudienne. Paris: ECF, 1986, vol. X.

\_\_\_\_\_. *Silet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

ROUANET, S. P. *Riso e melancolia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SLOTERDIJK, P. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

TOMAS de AQUINO. *Suma teológica*, vol. III e V. São Paulo: Loyola, 2003/2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre o mal*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

VITOUX, Frédéric. *La vie de Céline*. Paris: Grasset, 1988.

ZIZEK, S. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.