

**A MELANCOLIA, O DISCURSO MELANCÓLICO E SUAS RELAÇÕES COM A
MÍDIA E COM O CONSUMO**

Ernesto Söhnle Jr.¹

RESUMO

Pretendemos, partindo da revisão estrutural da melancolia em Freud, Lacan e seus leitores, apontar os ecos estilísticos da mania no discurso melancólico de Louis-Ferdinand Céline. Para tal, confrontamos a obrigação celiniana de tamponar o vazio do real com a verdade *toda*, própria de seu estilo maníaco, com a forma shandiana assumida pelo Machado maduro, onde a ficção melancólica produz, paradoxalmente, um saber/satisfazer-se com a vida, baseado em uma verdade não-toda. Na sequência, examinamos os efeitos do discurso melancólico, a partir da invenção do significante depressão, abduzido pelo discurso da ciência e articulado pela mídia, sob os auspícios do discurso do capitalista. O que nos confronta com uma ideologia da depressão, antecipada pela melancolia poética dos *Paraísos artificiais*. Entretanto, essa ilusão de civilização sem mal-estar, via política da felicidade, é capaz de produzir certas consequências 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. Discurso melancólico. Discurso do capitalista. Consumo. Mídia.

'A terra está morta', me explicou... '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!'

Muito antes de ter sido acusado por Sartre de ser nazista (o que é uma meia-verdade²), 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 sobre melancolia. Ora, se

Céline estetizou, a partir das notícias do *front*, o sentido da morte, pela via melancólica do desespero, 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 desejante 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*. 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). Esta seria uma morte socialmente dessacralizada, como nos antecipou Max Weber, ainda que, por vezes, o “trauma coletivo”: a morte de Deus e/ou a sua substituição pela ciência, bem como o grande sacrifício reparatório que se desencadeou na Europa, fosse filtrado por um romantismo metafísico. Neste admirável mundo novo, como diria William Burroughs, um misto de fraude e pesadelo, a “morte suja” espera cada vez menos nas trincheiras da 1ª Guerra, ensaiando uma aproximação do sonho de Sade, na medida em que lança as massas em uma cloaca infecciosa plasmada em lama, fezes e sangue, como introito do ponto de apocalipse³ lacaniano.

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 individual, enquanto culto à morbidez, sofreria uma suspensão, seria patologizado, quando não embotado (isto é, quando não atravessado com discricção). No limite, ninguém mais teria direito a “baixa de humor”, enquanto manifestação de pesar em face de perdas significantes, ou mesmo da possibilidade de elaboração das experiências dolorosas. Logo, o texto “Luto e melancolia” perfila como uma resposta sintomática, de resistência do espírito face a grande carnificina mecanizada que se processava na Europa, na medida em que o dizer de Freud antagoniza com este procedimento de suspensão social do luto, condescendente com a estratégia de negação da morte, própria da perversão da guerra. Aliás, este traço autoral de resistência do espírito face ao reino da morte é especialmente realçado depois da lição do general Carl Von Clausewitz, que permitiu a concepção

Da guerra como o encaminhamento do livre comércio por outros meios, numa comunhão hedionda entre exclusão e desmentido.

I CARACTERIZAÇÃO ESTRUTURAL E EXPRESSÃO LITERÁRIA EM CÉLINE E MACHADO

Neste tempo de morte seca, ao comparar luto e melancolia, Freud (1915) acaba por se dar conta de que um é o negativo do outro. Entretanto, paradoxalmente, em ambos, o mestre de Viena reconhece traços comuns como: desânimo penoso, inibição da atividade, perda da capacidade de amar e/ou de se interessar pelo mundo externo e, principalmente, uma redução drástica do amor-próprio, que se expressa num contínuo que vai das auto-recriminações, passando pelos juízos de inferioridade até o delírio de punição e Juízo Final.⁴ Define então, o luto como uma “reação à perda de um ente querido, como o país, a liberdade, ou o ideal de alguém”, que é superada por um trabalho intrapsíquico que culmina na colocação de outro objeto no lugar do objeto inicialmente amado. Assim, apesar da aflição revisionista de um lacaniano influente como J. Allouch – que quis ver no luto freudiano algo compatível com o discurso romântico⁵ – enquanto argumento fundante de uma nova *Erótica do luto*, a subjetivar sua própria perda filial, optamos pela leitura do *Seminário 10*, em que Lacan conserva a visão freudiana do luto, ainda que lamente, conforme *O momento de concluir*, da Psicanálise não ter sido fundada na vertente cômica do drama, via Aristófonos, onde o luto se faria pela tragicidade cômica e fálica de um Genet:

Freud nos observa que o sujeito do luto lida com uma tarefa que consistiria em consumir pela segunda vez a perda do objeto amado, provocado pelo acidente do destino. E Deus sabe o quanto ele insiste, justificadamente, no aspecto detalhado, minucioso, da rememoração de tudo o que foi vivido da ligação com o objeto amado. Quanto a nós, o trabalho de luto nos parece, por um prisma simultaneamente idêntico e contrário, um trabalho feito para manter e sustentar todos esses vínculos de detalhes, na verdade, a fim de restabelecer a ligação com o verdadeiro objeto da relação, o objeto mascarado, o objeto *a*, para o qual, posteriormente, será possível dar um substituto, que afinal não terá mais importância do que aquele que ocupou inicialmente o seu lugar.

Voltando a oposição freudiana, se o trabalho de luto é mediado pelo princípio da realidade, na melancolia o sofredor desconhece a realidade daquilo que perdeu

aferrando-se ao gozo com o desmascaramento depreciativo de si mesmo, isto é, a paixão melancólica revela o que Freud identificou como uma “satisfação sádica” na exibição de sua miséria. O melancólico trata a si mesmo como um objeto imundo, através de uma divisão no próprio ego, que Freud denominou de consciência moral. Todo ódio, rancor e vontade de retaliação contra o objeto perdido são desviados para o ego do próprio sujeito: “assim a sombra do objeto cai sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado”. Pós-1920, ao cunhar “Psicologia das massas e análise do ego” e “O ego e o id”, Freud reformula essa clivagem em termos de ego e ideal de ego, articulando-a a crueldade do superego. Neste sentido, ao teorizar sobre a perversão, conforme *A relação de objeto*, Lacan irá considerar a melancolia como masoquismo propriamente dito, o que explicaria a tendência ao suicídio, na medida em que o ódio melancólico do objeto incide sobre o próprio sujeito, numa vontade de matar auto-referida. Na precipitação suicida, seria o objeto que triunfa. Isso devido ao fato desse abjeto “se encontrar habitualmente mascarado por trás do *i(a)* do narcisismo [...], [exigindo] que o melancólico, digamos, atravesse sua própria imagem e primeiro a ataque, para poder atingir, lá dentro, o objeto a que o transcende”.

Mais foi K. Abraham quem reconheceu que a gênese da melancolia não estava na perda do objeto propriamente dito, mas na retirada do véu de proteção fálica que este objeto mantinha a frente do objeto real da pulsão. Logo, o objeto com que o ego melancólico “se identifica é, assim, 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”, o que se articula à mania. Só que a mania é fálico degradante, ou seja, o falo não é revogado, mas depreciado pelo que Serge André chamou de fraude materna, cujo efeito é uma identificação ao excremento, ao abjeto degradado do desejo de mãe. Assim, enquanto o melancólico passa a cultuar a morbidez, abrindo mão da vida, ao rasgar o véu que velava o nada e criava um efeito de falta causador do desejo, o maníaco abre mão da valorização egoica, passando a cultuar a degradação como um morto em vida.

Ao ler Freud com Shakespeare, conforme *O desejo e sua interpretação*, Lacan (1958-59) demonstra que quando se contradiz o Ideal, a ponto dele desmoronar, o

poder fálico do desejo desaparece em Hamlet. A revelação espectral, que rebaixa o Desejo de Mãe (Gertrudes) ao gozo abjeto (Claudius), implica na destituição do Falo: este algo que se putrefaz no reino da Dinamarca. Falo que só seria restaurado em sua dignidade quando Hamlet fosse afetado pela visão do luto de Laertes. Lacan (1962-63) nos lembra mais adiante, que o luto faz a manutenção, inclusive no nível escópico, das relações pelas quais o desejo se prende ao objeto *a*, enquanto *i(a)*, relações pelas quais todo o amor pode ser narcisicamente estruturado. Seria esta a diferença do que acontece no luto para o que acontece na melancolia. Nesta última, uma decepção ou a perda do objeto imaginário, equivalente ao ideal do ego, acarreta o desvelamento do objeto que esse ideal camuflava, levando o melancólico a se identificar com o objeto real degradado. Como vemos em Lacan, essa perda do brilho imaginário do ideal narcísico seria determinada, no nível simbólico, por uma mensagem proveniente do Outro, fonte das identificações simbólicas. O efeito em cadeia iria do Outro (A) para I(A), o ideal de ego “e depois, de I(A) para *i(a)* (a imagem especular ou ego ideal), mostrando que a articulação do imaginário do ego *ideal* com o simbólico do *ideal de ego*, [...] tem por função essencial manter o véu sobre o objeto da fantasia”.

Fato que nos levaria a concluir, apressadamente, que o melancólico, assim como o maníaco, objetam à comédia fálica, na forma de uma denúncia, por vezes virulenta, da aparência, desqualificando o falo para expor a face obscena do objeto causa do desejo. Entretanto, conforme Serge André, por trás de seu saber sobre a comédia humana há uma reivindicação de ignorância absoluta, da ordem da impostura. Na realidade, o melancólico recua diante da verdade nua e crua, procurando lhe opor a mais radical denegação. Prova disso é o insulto, tanto na forma da auto-recriminação melancólica, quanto da impotente raiva maníaca (excitação difusa). Ao se colocar como abjeto, seja por auto-referência, seja por exposição maníaca decadentista, 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 o autor a situar, tanto a melancolia, quanto a mania no campo da *Verleugnung* (desmentido perverso), ao contrário de Freud⁶ e de alguns lacanianos que vêem a melancolia como uma forma de psicose.

Assim sendo, em “Por uma teoria lacaniana da melancolia”, Antônio S. Mendonça lembrou que Freud já reconhecia a melancolia como uma estrutura

clínica singular, articulando-a, em “Luto e melancolia”, ao seu efeito imediato: a aflição e também a um efeito possível e mediato: o luto, a partir do qual se poderia refalicizar o objeto (amoroso), tido como “para sempre perdido”. Ou seja, mesmo que a Coisa, pela interrupção do circuito pulsional na melancolia, assumia o valor ancestral de objeto amoroso, tido como “perdido para sempre”, tanto Freud quanto aqueles que seguiram o seu pensamento reconheceram a possibilidade de refalicização através do luto. E, mesmo que na psicose ocorra desfalicização (por forclusão), isso não é suficiente para incluir a melancolia no campo das psicoses. Aliás, a psicanalista Rita F. Mendonça demonstrou que existem efeitos melancólicos, específicos e diferenciados, nas demais estruturas (psicose e neurose). Além disso, de acordo com Mendonça (2002), na melancolia trata-se do desmentido da *Bejahung*, da rejeição do falo, isto porque a perda traumática do símbolo foi considerada perene e levou à anulação fálica tanto do auto-erotismo, quanto do ego objetivado, isto é, do i(a), quando tomado como *moi*. E isto se daria num jogo de anulação da semelhança egoica que, em seguida, teria com efeito a qualificação deste objeto perdido como a face mortal do objeto-real, que seria, em princípio, próprio da frustração. Assim, ao conjugar Eros como penúria, o melancólico passa a cultuar a morbidez e apaixona-se pela miséria. Neste caso, a falicidade da vida se converte na miséria da morte, ou seja, aloca-se a miséria no lugar do gozo. Em outras palavras, o melancólico toma ao pé-da-letra o objeto-real (morto), que na mania toma, literalmente, a forma de excremento. Na mania, teríamos, no lugar da paixão pela miséria, a paixão pela aparência, bem como a presença da degradação, enquanto auto e hétero-hostilidade, a convocar a “morte em vida”.

Em suma, não podemos esquecer que na melancolia não há solução de continuidade entre Real, Simbólico e Imaginário, devido à exclusão do sintoma fálico (Σ), como na psicose, mas uma identificação imaginária ao objeto real, depois de ser desfalicizado (isto é, desidealizado enquanto símbolo amoroso) como efeito da perda, para sempre suposta. Dessa forma, desfaliciza-se, ao mesmo tempo, o \$ujeito e o objeto *a*, porque o \$ estaria homeomorficamente identificado a face real do objeto, passando a gozar com a morbidez, a penúria, a miséria, quando não com o ato suicida. Trata-se, “da incidência (retroativa) do desmentido renegatório, que é próprio da *Verleugnung*, não sobre a castração, mas para quem desta, sobre os efeitos da *Bejahung* (narcísicos, amorosos e objetais [egoicos])”.

Já no âmbito do discurso literário, a convergência da vida de Louis-Ferdinand Destouches com a obra de L.-F. Céline serve para explicar o fundo melancólico, bem como a expansão maníaca das narrativas do autor. Ou melhor, nos termos de Serge André, o sentido da obra de Céline é melancólico ao passo que seu estilo é maníaco. Até porque, sabe-se, 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. 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 em vincular um ideal de vida, mais precisamente um significante fálico digno de identificação, 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”. Soma-se a esta *proton pseudos* 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 sua configuração familiar Céline declarou: “sempre houve falência a minha volta quando eu era guri”. Neste sentido, a imagem de pai que Céline pinta em *Morte a crédito* é uma das mais violentas da literatura. O pai era caracterizado, sob todos os aspectos, como um impostor, estúpido e frouxo, impotente para fazer obstáculo a devoração materna, na medida em que Ferdinand se via abandonado à vontade de gozo da mãe.

Ainda em *Morte a crédito*, nem a hipocrisia do discurso materno sobre o amor de casal exsudava o gozo ao mesmo tempo sádico e masoquista para com a figura paterna. De um lado, a mãe gozava com o desvanecimento da figura masculina do falo (quanto mais morto mais ela o amava) e, por outro, ela gozava com os maus tratos impostos pelo marido, por se colocar no lugar de abjeto de sua “potência” risível. Esse lugar de desejo de mãe, que apresenta um falo degradado e/ou insignificante, fornece as coordenadas precisas do destino do herói celiniano: ser

oferecido ao massacre ou à decomposição. 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”.

Assim, no seu romance semi-biográfico mais importante, *Viagem ao fim da noite* (1932), Céline narra as desventuras de Bardamu, que entram em ressonância com a própria história da França. De maneira sistemática, ele denunciou todos os embustes e os ideais, a começar pela degradação e horror da guerra, da mesma forma que Sade testemunhou o embrutecimento e a baixez humana no tempo da Revolução. Suas próprias decepções com o exército – Destouches foi ferido em missão e condecorado herói da 1ª Guerra – foram narradas pelo anti-herói Bardamu, que não hesitou em desmascarar a imagem oficial do heroísmo patriótico (que Céline iria metaforizar, mais tarde, na visão ignóbil de um trem entulhado e desenfreado, rumando para o esgoto, onde tudo acaba em excremento). Oferece um panorama imundo e sem esperança das carnificinas militares, do aviltamento dos soldados de mão dadas com a vontade sanguinária e mentirosa dos líderes. De forma recorrente, a visão celineana da guerra seria resumida em uma vontade de gozo mortífera, que submete a todos, também conforme *Casse-Pipe* (1949).

Crítica, ainda, a indiferença automatizada do novo modo de produção capitalista, que seguia o modelo fordista-taylorista, bem como sua capacidade técnica para esgotar os próprios espíritos que o serviam. Ridiculariza o cientificismo e a fraude científica, em *Morte a crédito* (1936), sem esquecer do falso aparato da linguagem, as ditas “circunlocuções” próprias do lado burocrático do funcionalismo, bem como o humanismo de encomenda do organismo internacional que serviria de protótipo a ONU: a Sociedade das Nações (essa “religião internacional de aproximação dos povos”, conforme satirizado na peça *A Igreja*, de 1933). Desconstrói os ideais da medicina social, a partir de sua própria experiência como médico de subúrbio, explicitando a miséria gerada pela industrialização, da qual a França se fazia serviçal. Mesmo porque, como médico comunitário, Céline se interessou por seus doentes, no âmbito da misericórdia, num misto de horror e gozo, visto que a doença representava para ele a verdade da condição humana. Isso quando ele próprio já havia praticado uma medicina rudimentar (dita hoje sem fronteiras), em Camarões, então colônia francesa, a partir da qual pôde desmistificar

a experiência neocolonial, que apresentou como uma nova versão do apocalipse da guerra, em *Viagem ao fim da noite*.

Em 1936 Céline inaugura sua dita 2ª fase, denunciando a razão cínica do sistema comunista, que fazia falsas promessas aos que chamava proletariado, no panfleto anti-soviético: *Minha culpa*, malgrado Stálin ter adotado *Viagem* como livro de cabeceira. Mas, foi nos panfletos anti-semitas que a raiva maníaca se transforma no eixo infame do estilo de Céline, eliminando praticamente a distinção entre autor e seus personagens. No limite, seria o próprio Céline/Destouches a tomar a palavra. O que era antes uma podridão interna, uma miséria e uma covardia, inerente ao anti-herói celiniano, passa a ser apontado no “judeu”, agora a fonte de toda a podridão e infecção que ameaçavam o mundo. Céline 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. 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”.

Mais ainda, ao equiparar o judeu à mentira, Céline diz que a mentira é um efeito do engodo da fala, disseminado na língua materna. Entretanto, como objetou Zizek (1992) antes de “ser a causa positiva da negatividade social [da língua], o ‘judeu’ é o ponto em que a negatividade social como tal assume uma existência positiva”. Ou seja, o “judeu” não é o obstáculo para se fundar uma sociedade pura e perfeita, totalmente transparente e homogênea, como queria fazer crer o nazifascismo, muito menos um língua onde as palavras corresponderiam plenamente às coisas, como queria Céline. Em suma, o “judeu” não é a causa positiva da não-realização de qualquer identidade plena, mas sim o ponto estrutural que denuncia a impossibilidade de toda e qualquer ilusão de metalinguagem e/ou sociedade fechada e igual a si mesma.

Malgrado isso, desmascarada a “mentira sistêmica da língua”, restava para Céline a paixão pela degradação, a qual ele acabaria por abraçar, de maneira sacrificial, cumprindo a vontade de gozo de um Ser Supremo (seja se identificando a impostura suposta no “judeu”, seja perseguindo a obrigação de dizer toda a verdade,

ou submetendo-se ao desígnio do Outro materno). Passa a convocar o rechaço de todos, ao se apresentar como escritor perseguido, o anti-Cristo excluído e prisioneiro de um corpo doente, quase uma carcaça expiatória, ainda que sobrevivente. De fato, no pós-2ª Guerra, as queixas de perseguição, eram 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 efeito maníaco, 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”.

Já Machado, através de *Brás Cubas*, dedica suas memórias póstumas ao primeiro verme que corroeu a fria carne de seu cadáver, desconstruindo não somente o semblante bovário do discurso melancólico, mas o peso de nossa própria condição mortal, ao produzir um sentido de insubmissão à morte, contrário ao efeito maníaco observado em Céline.

Neste aspecto específico, o shandismo machadiano nos remete à tradição latina da melancolia, onde a perda melancólica produz, como efeito, o riso da festa. Já no shandismo, o riso é a contra-forma da melancolia, que passa a dialetizar com ele, para se tornar perene, conforme caracterizou Sergio Paulo Rouanet (2007), no brilhante *Riso e melancolia*. Entretanto, a melancolia clínica não se torna perene se o culto à morbidez acarretar o luto, ou não. Explicando melhor: se esse culto negro convocar o luto, ocorre a superação da melancolia, do contrário teremos o suicídio, que pode ser lento ou violento. Nesse último caso teríamos, ao invés do culto à morbidez, a morbidez propriamente dita. Todavia, se o efeito da perda é o riso, a melancolia não precisa ter, necessariamente, uma terminalidade, no sentido temporal. Ela vai ficar sempre contracenando com o seu oposto: o riso.

Portanto, a apropriação irônica que Machado faz do barroco, como notou Rouanet (2007), nos remete a uma determinada tradição melancólica da América Latina, que transformou a morte em festa, no barroco pós-ibérico, pela conversão da alegoria em alegria. Assim, indiferente ao racionalismo e ao historicismo europeus, o espírito do barroco ibérico, pós-gongórico, foi metabolizado, via festa, pela criativa

mestiçagem tropical, destacadamente de cunho espanhol, conforme já esclarecido por Afrânio Coutinho. Ou seja, depois de assimilada pelos povos latino-americanos, via expansionismo espanhol, essa peculiar versão do Barroco foi a que levou mais longe a tarefa de superar a morte, por transformá-la em festa, ao produzir o riso da ordem da alegria, muito bem destacado na tradição cultural mexicana. Mas isso ainda não é Lawrence Sterne, fonte de Machado. Sterne produz a consolidação de uma tendência estética que nos remete a uma apropriação corrosiva do barroco, ao riso irônico, como efeito do culto à morbidez. No shandismo não nos deparamos com a sintomática alegria, no lugar do culto à morbidez, para que o *telos* melancólico não se realize. Até porque, essa narrativa ritual de celebração da morte, que a forma barroca consagrou na América Latina, é uma forma exacerbada de luto. Se o luto já é desejante, ali ele surge sob a forma de festa. É o luto do luto: a alegria. Só que a morte é, paradoxalmente, a motivação desse o luto. Mas no shandismo não, pois ali a melancolia contracena com o riso irônico, que apenas desconstitui o caráter solene da morte.

Mas, retornando a dita 2ª fase de L.-F. Céline, a operação malograda de rejeitar para o exterior o objeto podre, com que o herói celiniano da 1ª fase havia se identificado, para assimilá-lo ao “judeu”, pode ser vista como uma tentativa maníaca de curar a melancolia. E, tal procedimento não foi moralmente perdoado, porque Céline, o “excremento da literatura”, lembrava a França humilhada sua concordância com o anti-semitismo europeu, bem como sua convivência com Vichy. Ironicamente, a existência positiva de Céline, assim como a do “judeu” para a Alemanha nazista, testemunhava o fracasso e a impossibilidade da fantasia ideológica (respectivamente). Isso ao contrário de Machado de Assis que, como um intelectual discreto, não se ofereceu ao sacrifício, dando esse lugar de “bode expiatório”, por exemplo, a Simão Bacamarte, que foi identificado como gênio da raça: “homem de ciência, e só de ciência”. Machado circunscreveu a paixão degradante pela miséria ao plano da ficção, sem abandonar o amor pela verdade não-toda, visto que denunciou o racismo mental dessa religião moderna chamada cientificizar, fonte do duo: certeza/verdade, na medida em que vestiu o insigne médico com a roupagem do bovarismo científico, para ridicularizar a ilusão positivista deste como o seguidor da verdade suprema e universal, por mares nunca antes navegados. Nos termos de

Lacan, Machado submete seu personagem ao mandato mortal e delirante de um Outro não-Castrado, visto que Bacamarte se auto-imola, em holocausto, à vontade de gozo de um *Deus obscuro*.

Já em Céline, a aparente intenção de desmascarar a conspiração da mentira materna e/ou languageira, em prol da metalinguagem, ou do ideal de pureza, acaba revelando uma apologia ao preconceito, em nome da qual o autor se auto-imolou, ao convocar a rejeição de todos. Mesmo porque, o aprimoramento de seu “truquezinho” do estilo (transformar a língua mãe numa língua mágica, num *rigodão*), sincrônico a sua exclusão física e social, tinha o objetivo de negar o aspecto claudicante do Outro (preservando a mãe e/ou a língua da castração), a custo da paixão maníaca pela aparência.

Portanto, na obra de Céline, ainda que a ironia corrosiva faça parte da mensagem melancólica, seu estilo emocional leva sempre ao desespero, ao aniquilamento raivoso de qualquer verdade (que não a morte e/ou a degradação do falo), mesmo que nisso haja uma inovação estética a enquadrar a ficção obscena do Nada excrementício. Ou melhor, essa paixão pela miséria, que sobredetermina vida e obra em Céline nos leva a uma conclusão semelhante a de Lacan (1962), no “Kant com Sade”, sobre o triunfo da “virtude” 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 auto-imolação: “É também esse o sentido da ordem que o espectro impõe a Hamlet respeitar: ‘Não deixes que trame a tua alma nada contra tua mãe!’”. É curioso que o desmascaramento do ideal do Outro (da mãe) provoque essa decepção vertiginosa no sujeito, como se ele preferisse a ilusão e o engodo a verdade nua e crua. Por isso, 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 fálico do Outro. Mais ainda, ao voltar contra seu próprio ego a raiva sentida pela desilusão objetual, ao ponto de cumprir seu destino suicida de *kakon* (mal), o melancólico acaba desmentindo em ato a verdade sobre a indigência do Outro (castração). Prova disso é que a narrativa de Céline progride em torno da pretensão da verdade toda, denegando, inclusive, a impossibilidade da relação sexual. Ora, se o amor entre semelhantes é, a seu juízo,

algo impossível, restaria à relação sexual ser algo possível, ainda que em sua dimensão de amor ao próximo, isto é, de misericórdia. As únicas verdades admissíveis seriam concernentes a sua paixão pela miséria: a dor, a morte e, por efeito, a degradação e o excremento.

Paradoxalmente, como Sade em relação à filosofia, Céline achava que a língua tinha a obrigação de dizer tudo, perseguindo a ilusão totalitária de reintegrar no dito aquilo que até então não pôde e/ou não foi dito, para chegar ao dito sem resto algum, isto é, ao dito capaz de dizer a verdade sobre a verdade. Essa era, inclusive, a visão de Céline sobre o higienista e obstetra Philippe-Ignace Semmelweis (precursor de Pasteur): “ele queria a verdade inteira”, cuja missão auto-referida foi “salvar a mãe da ameaça da chegada do filho”, no caso de Céline, salvar o semblante materno (como ideal de pureza) da evidência de trapaça, visto que sua mãe o rejeitou, quando recém nascido, sob o álibi de ser portadora do bacilo da tuberculose. Não à toa, a tese de medicina escrita por Céline, em 1924, foi um estudo nada objetivo sobre *A vida e a obra de Semmelweis*, acabando por se tornar o tema de fundo que perseguiu tanto o médico Destouches, quanto o escritor Céline: a infecção, a podridão, a decomposição e a miséria da vida.

Já 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 (↔ castração). “Sob o signo da galhofa”, o bruxo do Cosme Velho desmoralizava os ideais sociais de época, zombando também do vazio melancólico, pela corrosão do saber suposto no Outro. Então, ao contrário de Céline, que não abriu mão do masoquismo propriamente dito, Machado, armado da ironia, não fez apenas o luto da crença numa verdade *toda*, como mestre na periferia do capitalismo, 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”,⁷ ao fazer do amor pela verdade não-toda, implícita na sua crítica à demagogia, seu Sinthoma. Este saber-viver, compatível com a criação de um gaio saber no Amadis de Gaula,⁸ se articula, ora com o desejo (amor heterossexual pela dama), ora com o amor-próprio (narcisismo), ora com o “amor pelo próprio amor” (sublimação). Nesse *savoir-faire* libertador, Machado lançou mão

do despudor irônico como um ponto de corte (temporário) na finalidade mórbida da melancolia (encontro com o real-do-gozo ↔ morte), ao contracená-la com a ironia risível, não para negá-la, mas para revelá-la como não-toda, diluindo assim seu efeito aviltante e absoluto. Neste caso, a rebeldia irônica se eleva sobre os efeitos desagregadores da melancolia: a morte sem dignidade e/ou a degradação em vida. Em relação a isso Lacan, que nunca foi leitor de Machado, expressa uma posição semelhante a respeito da miséria, como efeito social do que denominou de discurso da capitalista (foraclusão da castração):

É certo que aguentar a miséria [...] é entrar no discurso que a condiciona, nem que seja a título de protesto. O simples dizer isso me dá uma posição – que alguns não de situar como reprovação da política. O que, quanto a mim, considero inaceitável para qualquer um. De resto, os psi que se dedicam a seu suposto aguentar, sejam eles quem forem, não tem que protestar, e sim colaborar. Sabendo ou não é o que fazem. [...] ao referir essa miséria ao discurso do capitalista, eu o denuncio. Apenas indico que não posso fazê-lo a sério, porque ao denunciá-lo, eu o reforço – por normatizá-lo, ou seja, aperfeiçoá-lo.

II A ABDUÇÃO DO DISCURSO MELANCÓLICO E SEUS EFEITOS MANÍACOS: O CONSUMO, A ACUMULAÇÃO E A EXCLUSÃO

De fato, o elogio discursivo e/ou fenomenológico da miséria sempre convocou os que, de alguma forma, se identificam com este processo de segregação, sejam eles os destroços do laço social, os despossuídos e/ou os melancólicos. Mais do que a miséria produzida socialmente, a miséria psíquica se configura como melancólica por excelência, pois nos leva, do ponto de vista clínico, ao masoquismo propriamente dito. Nesta estrutura teríamos, conforme caracterizou A. S. Mendonça (2002), o desmentido (*déni*) de toda e qualquer falicidade, como ponto extremo de anulação narcísica, inclusive daqueles que beiraram a santidade pela abjeção, num contínuo que poderia ir de São Bento José Labre (o “mendigo de Deus”) à Madre Teresa (a “santa das sarjetas”), ou num estilo discursivo que vai de Jean Genet, Sant Genet para Lacan, até L.-F. Céline. Por outro lado, não podemos esquecer os malefícios sociais provocados por aqueles que de fato (vide a Indústria da seca) ou ideologicamente tem vivido à custa da miséria alheia, 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 dita a doença do século XX pela medicina mental, 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, conforme *Ou pior*, como discurso do capitalista, cuja meta seria a produção da acumulação, através da manipulação do mal-estar, ou seja, de sua transformação em mais-gozar. Mesmo porque, na transposição mecânica de um significante econômico para o campo psíquico, não devemos perder de vista a lógica que este 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, este “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 agora de combater a baixa de humor, essa tristeza anti-acumulação nociva ao sistema, com vistas a adaptar os indivíduos aos novos valores e padrões de bem-estar estabelecidos pelo discurso do capitalista. Mais ainda, o sucesso de mentalidade do significante depressão, próprio da nosografia psiquiátrica, deve-se também, a um verdadeiro derrame de novas hóstias sintéticas no mercado de gozo: os neurolépticos, os antidepressivos, os tranquilizantes e os hipnóticos. Essa nova *panakeiai* seria legitimada, já na década de 50, com as primeiras 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 nos lembrou Eric Laurent (2007), foi também a partir do pós-2ª Guerra que começou, nos EUA, uma preocupação em medir os índices de felicidade, que se estendeu para a Europa, na década de 70. Paradoxalmente, os exaustivos censos e/ou enquetes apuraram que esses índices não se modificavam com a melhora do PIB,⁹ sendo auto-referidos como mais felizes os indivíduos que apresentavam vidas estáveis (casados, com carreiras de longo prazo e percepção de acesso ao consumo egoicamente balizado pelo padrão do semelhante), o que corrobora o caráter conservador (homeostático) da felicidade, defendido pela psicanálise.

Como destacou Alain Grosrichard (1990), a consideração de tal fato permite um raciocínio que articula a economia do prazer/desprazer com a categoria de felicidade. Vale lembrar, que o campo da felicidade é o campo da tranquilidade, do bem-estar. Por isso, Lacan (1959) sugeriu que o campo da felicidade seria compatível com o egoísmo, porque ele tem a ver com a função do ego, que é da ordem do Imaginário. Já o sujeito do lcs, enquanto sujeito trágico, não busca propriamente a felicidade (busca não sucumbir à Traição, isto é, não ceder sob o próprio Desejo), porque a felicidade é uma busca egoísta, uma prática egoica de auto-satisfação, enquanto o desejo é fruto de uma perda, justamente a perda da felicidade original, em função da aquisição da linguagem como pré-condição do lcs.

Com base nesse cálculo hedonista, o alvo declarado da biopoder passaria a ser a felicidade individual, a vida prazerosa, que pode se exprimir nos termos do *primum vivere*, como a abolição de todas as coerções ético-morais e/ou choques traumáticos que poderiam impedir sua realização. Paradoxalmente, essa biopolítica da satisfação, ilustrada por cifras, acaba colocando o indivíduo em uma posição de empuxo ao gozo, apesar do discurso oficial rejeitar os excessos do gozo, em função de uma maneira de melhor administrá-lo e regulá-lo, priorizando a homeostase do prazer, enquanto um objetivo “pós-político”, a juízo de Zizek (2008). Então, para elevar os índices de 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 os excessos do Real do corpo, isto é, as suas “defeituosas” entranhas moleculares e bioquímicas 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 passado, uma descoberta fantástica se produziu: “a Melancolia não passaria de um distúrbio da química cerebral!”

Neste sentido, o psicanalista Antônio Sérgio Mendonça já nos havia alertado que tal mentalidade se presta a legitimação da chamada fraude maníaca, que permite a edição jornalística e fetichizada de insumos (*gadgets*), tanto em suas diretrizes ideológica e política, quanto em sua utilidade publicitária e mercadológica, levando a recepção à audiência e ao consumo não necessário de produtos, na

suposição de que estes objetos atendam seus anseios, resolvam seus medos e/ou satisfaçam seus desejos. Assim, pelos implícitos do discurso da ciência, o consumo se faria mediante essa fraude midiática, responsável por acionar e/ou aguçar o caráter maníaco, indisfarçável, da compulsão ao consumo, por exemplo, nas sucessivas gerações de “pílulas da felicidade”, a prometer “satisfação garantida ou seu dinheiro de volta!”

Alinhada ao discurso que vem propor um novo saber sobre o gozo, a clínica contemporânea da melancolia, dita depressão pela psiquiatria, passaria a rechaçar a noção de *paixões da alma*, que a clínica psicanalítica 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 medievalmente através de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, como apontado por Lacan (1973) em “Televisão”. 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 que advêm do real. Depois de enumerar as paixões do irascível, bem como as do concupiscível, que seriam seis: o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza, conforme a *Suma Teológica* (vol. III - I seção da parte II), Tomás de Aquino irá nos falar da misericórdia e da acídia (vol. V - II seção da parte II), 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”. 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 acídia¹⁰ era uma tristeza desmedida capaz de interromper até a fala.

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 às pulsões inconscientes e/ou as afecções do gozo. Até porque, toda afetação que se produz num sujeito, se produz em função do Outro, seja ele o lugar simbólico da linguagem (\square), ou do objeto real (*a*), sombra da Coisa (enquanto Outro não-barrado), que o sujeito supõe perdido para sempre.

Então, se a melancolia medieval, assim como o discurso melancólico em Baudelaire e Céline nos ensina como retirar deste decadentismo fálico o seu valor ético-estético de verdade, não devemos nos esquecer que este último emanou da supremacia romântica que respaldou o *mal du siècle*, porque forjado na decepção com o ideal do projeto revolucionário iluminista. Esta última mentalidade proto-romântica não só inventou como destruiu ilusões, dentre as quais, destacaríamos a fantasia de desejar livremente, na suposição de arrombar as portas do paraíso social, o qual garantiria, por decreto, a felicidade para a espécie humana. Mas, seu efeito foi historicamente melancólico, “já que nenhum modelo político criado pelo homem pode trazer felicidade, a não ser como utopia”. É com isso que se deparou o século XIX, quando da comprovação da impossibilidade do governar, vivendo uma grande perda de referências que se denominou de fim de século.

E, apesar da atriz britânica Francesca Anis ter declarado, apressadamente, que a felicidade era “uma mercadoria importada dos EUA nos anos 50”, o velho mundo já havia feito dela um objeto político, no século XVIII. Seja a Inglaterra de Bernard Mandeville que, a partir da fabulação das abelhas, procurou demonstrar como os vícios privados da aristocracia contribuíam para a felicidade pública, seja a França de Saint-Just, que declarava ser a virtude privada a base para a felicidade coletiva. Ali, mesmo que tal modelo tenha colocado kantianamente a virtude político-moral no lugar do gozo, soando como aparentemente libertário, o Terror desmentiu o homem virtuoso, referido à natureza, visto que o suposto Estado natural se realizou como totalitário, autorizando em nome dessa felicidade natural até o assassinio¹¹ dos que não se identificassem com essa fraternidade, via obrigação de igualdade. De qualquer forma, como já dissemos, este modelo de homem, uno e perfeito na origem, quando hiperdeterminado a um modelo de sociedade, proposto pelo ideário das luzes, não se realizou porque ambos estariam articulados a um dos maiores equívocos já formulados pela humanidade: a questão da felicidade.

Nestes termos, se atentarmos para a ideia de felicidade, assim como ela foi tratada por Sigmund Freud, 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 a tortura, o incesto, 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, com o desenvolvimento do princípio da realidade, esse gozo foi sendo culturalmente sacrificado, em função do caráter recalante dos laços civilizatórios. 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. Entretanto, mais que o peso do recalque civilizatório das pulsões sexuais e agressivas, tudo que dá prazer, a partir de certo ponto, corre o risco de decair ou, por um efeito de empuxo, se transformar em gozo, num mais-além do prazer, que Freud articulou ao *instinto de morte*, através de sua metáfora de beatitude biológica: o “zero absoluto” de toda tensão vital, dito princípio do Nirvana.

Portanto, a saga civilizatória nos impõe renúncias pulsionais, desilusões e sacrifícios sublimatórios, muitas vezes, acima de nossas possibilidades estruturais, induzindo um permanente sentimento de mal-estar (*Unbehagen*), a se expressar como insatisfação, infelicidade, ou mesmo vazio melancólico. Isso porque essa inclinação transgressiva de gozo ilimitado, correlata ao “sentimento oceânico”, teria sido originalmente recalcada, pela interdição simbólica do Não-do-Pai, em relação ao corpo da mãe (tida, no mais-além, como um Bem-Supremo, *das Ding*). Seria a inacessibilidade em relação a este gozo primordial, pela ação limitante da Lei-do-Pai, que instauraria a falta constitutiva do *fallasser*, bem como a inadequação original da civilização em prover um bem-estar idealizado ao falante.

Mas, se na época de Freud, o sacrifício de gozo, em 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, que modela a realidade, em copulação com o discurso do capitalista – a vociferar a forclusão da Castração, articulada a liberação homogeneizante do gozo – teremos a insólita constatação de um sintoma social, que remete ao retorno ilimitado do gozo do corpo, a insistir na miragem metafísica da harmonia universal. A forclusão dos efeitos “do Significante-Mestre deixa, como única agência de interpelação ideológica, o abismo ‘inominável’ da *jouissance*: a principal injunção a regular nossa vida na ‘pós-modernidade’ é ‘Goze!’ [...], goze de todas as maneiras”. Seria este rompimento com o Significante-Mestre do Nome-do-Pai que organizava a estrutura, ao limitar a expansão do gozo do corpo pelo gozo fálico, de que padece um drogadito, por

adotar um *gadget*, situado unicamente a partir do mais-gozar contemporâneo. Paradoxalmente, essa mesma permissividade mercadológica do biopoder faz obstáculo à realização da promessa de felicidade e satisfação de nossa sociedade “tolerante” e “pluralista”, ainda que projetada, oficialmente, como aspiração de homeostase psicofísica.

Tanto é que a “nova ideia” de felicidade burguesa (e depois proletária) passou a ser mais um capítulo, de páginas desbotadas, no compêndio que versa sobre a desilusão com as utopias do Governar, sobrevivendo aí, temporariamente, a melancolia. Contudo, 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, realimentado, inclusive, pela suposição de possibilidade destas práticas. Porém, o que mudaria a partir de então, não seria somente o estilo do discurso (de coletivo para individual), mas também a forma como os modos de gozo passariam a ser lastreados. Até porque, mesmo na sociedade utópica de Sade, o discurso republicano sobre o modo de gozo ainda estava baseado na vontade de gozo do Outro, pois, em última análise, “o que mantém um modo de gozo no lugar é o Outro, é a vontade inscrita no Outro”.

Assim, no vortex das Luzes, o final do século XIX, plasmado no bojo da tripla revolução (industrial, científica e de mentalidade), pretendia refundar o laço social ao introduzir mudanças intensas que colocaram em xeque os antigos referenciais simbólicos, alicerçados no grande Outro. Tal balança seria responsável pela conversão do objeto *a*, dito causa do desejo, em insumo de consumo (*gadget*) e extrator de gozo. Isso foi feito em nome da promessa de felicidade, do progresso da ciência e, paradoxalmente, do mercantilismo silvestre, precipitando as massas em uma espiral que combinava esgotamento físico com novos males do espírito. Tal vicissitude nos confrontou com o caráter dito pós-moderno e performático da sociedade atual, em que a avidez, considerada como a nova “virtude” proposta pelo discurso do capitalista, superou a dignidade singular do S^1 , ou seja, do Significante-Mestre, que passou a ser tratado como mero significante contábil.

Em outras palavras, o fantasma da modernidade arrebatou a civilização como um Deus *ex-machina*, vaticinando a infiltração de modos de gozo até então inéditos, que situar-se-iam, unicamente, a partir do pequeno outro, dito por Lacan (1973):

objeto *a*, como um mais-gozar (*Mehr-Lust*). Tal deslocamento gerou um extravio em nosso modo contemporâneo de gozo, cujas causas estariam no questionamento de todas as categorias sociais pelo discurso da ciência, na medida em que esta instrumentalizou a concentração econômica e as catástrofes políticas. Coincidências à parte, o termo mais-gozar, cunhado por Lacan no final da década de 60 foi inspirado na mais-valia (*Mehr-Wert*) de Karl Marx, que caracterizou a causa do desejo da produção do capitalista, conforme o *Seminário 16*. Nesse momento (explicitado por Marx), o pacto simbólico que sustentava o edifício sociocultural passa a ser submetido à primazia do objeto *a* que, a exemplo do previsto em “Radiofonia”, ascende ao zênite social, por reduzir o laço a mero veículo da produção, como capital, inseparável da ampliação do consumo, como imperativo de demanda.

Entretanto, o discurso de apologia ao objeto mais-gozar já preparava a mentalidade, a partir das profundezas do gosto, meio século depois dos revolucionários apelos ao contentamento coletivo, na medida em que a velha ideia de felicidade comunal era substituída pelo fantasma romântico. Uma forma de reação à decepção com projeto coletivo foi a proposição do modo solitário de gozo dândi, visto como “último rasgo de heroísmo nas decadências [...] um sol poente; como um astro que declina [...] sem calor e cheio de melancolia”, poética expressão de um gozo mórbido, ainda que crivado por uma ironia satânica e excitado por jogos de volúpia e sensualidade, que vai de Brummel até Lord Byron e de Barbey D’Aurevilly até o frêmito novo trazido pela pena de Charles Baudelaire (1821-1867), a juízo de Vitor Hugo.

O heroísmo da *vida moderna*, apregoadado por Baudelaire “residiria não mais nos encantos da política e da guerra e sim no ‘espetáculo da vida elegante’, [...] ‘o efêmero, o fugidio, o contingente’, que melhor poderia ser visto em perambulações pelas ruas fervilhantes da metrópole”. Neste sentido, conforme Peter Gay (2008), Baudelaire foi quem primeiro deu contornos estéticos à obscenidade e à blasfêmia, se empenhando em eliminar os limites entre a vida pública e a vida privada, com seu: *As flores do mal*, de 1857. Ali Baudelaire lida com o “pecado”, como lembrou Manuel Bandeira, – por oposição ao que Albert Thibaudet disse ser um romantismo cristão, “sem consciência do pecado original” – através de um romantismo impregnado da noção de mal e de seu efeito, enquanto *As flores do mal*. Assim, a

exploração introspectiva dos tormentos psicológicos e da miséria humana, junto do fascínio pela heresia, fez com que a estética de vanguarda diabolizasse Deus nos “divertimentos modernos”, onde “o verdadeiro prazer do amor era ‘a certeza de fazer o mal’”.

Mas, a flores d’ *As Flores do mal* já delineavam um “gozoutro”, extraídos dos paraísos artificiais, conforme prenunciado no poema “Alma do vinho”. Então, aos padrões identificatórios que plasmaram um modo de gozo *flâneur*, solitário, errante, boêmio e socialmente inadaptado, a exemplo do modo de ser do *poète maudit*, se incorpora a opção pessoal e preferencial pela droga, como forma de resgate poético do freudiano princípio do Nirvana, só que agora através do elogio da volúpia química, a transmutar a miséria subjetiva em abismo místico da abundância privada.

O forçamento edênico, pela ingestão dos frutos da racionalidade moderna, colocou em cena um novo *flâneur*, que se entrega à *flânerie* dos paraísos artificiais, ou seja, a fruição labiríntica da embriaguez, girovagando prazerosamente em seu próprio experimento de modernidade, rumo ao seu “nirvana particular”, como ilustrou a notável monografia sobre o tema, publicada em 1860 e intitulada: *Paraísos artificiais: o haxixe, o ópio e o vinho*. Ali, o autor de *Flores do mal* desenvolve sua “melancolia poética” afetado 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 confeito; 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.

Como podemos ver, conforme breve consulta a obra acima citada, a ideia de felicidade (artificial) perpassa todos os capítulos, em que Baudelaire apoia-se, dentre outros, em seu próprio testemunho sobre suas experiências com o consumo de drogas, iniciado em 1842, nas reuniões do *Club des Hachichins*, no Hotel Pimodan, em Paris, cujo desdobramento se deu na década seguinte quando o autor conheceu o “doce verde”, passando a ser um usuário moderno de ópio. Então, ao modo de gozo dândi, identificado com a impassibilidade ideológica do período da Regência inglesa (1800-1830) – do qual já faziam parte uma postura de superioridade

aristocrática, a distinção no trajar, o espírito corrosivo do *Wit*, voltado ao ócio e ao inútil – o decadentismo francês aditaria o exotismo da introspecção drogática, como ato poético de rebeldia cultural contra a massificação, o fetichismo da mercadoria e o suposto conservadorismo moral e estético da burguesia.

Essa visão moderna de mundo, mesmo oscilando entre a libertinagem sadiana e a moral kantiana¹² – onde se inscreveram sucessivas volúpias (estéticas), sempre renovadas, pelos paraísos sensoriais – articulou-se a uma visão pós-metafísica e pós-ideológica, deflagrada pela crítica do iluminismo, onde as formas desenfreadas de consumo e acumulação vão ocupando o lugar dos modos ortodoxos de gozo, ancorados tradicionalmente nas figuras do Outro-simbólico. Em todo caso, o imaginário literário do modernismo nos deixou, como legado, o dandismo, que J.-A. Miller (2005) articulou ao estoicismo, sob a rubrica de “condutas de impassibilidade”, 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*.

Aliás, essa “aristocracia de imitação”, seria, a juízo do autor, a única possível depois do “fim da história” preconizado por Queneau, leitor do Hegel de Kojève, ou mesmo depois “da morte do olhar de Deus”, que Lacan (1959-60) incorporou da referência nietzscheniana. Mais ainda, o aviltamento desta conduta ética coincide com a morte da vergonha, apontada por Lacan no final dos contestatórios anos 60, na medida em que o *outsider*, na pretensão de ocupar lugar do cínico ático, foi abduzido pelo discurso do capitalista, na era da ciência. Como diria Peter Sloterdijk (1938), tratava-se ali de uma falsa consciência esclarecida que, ao contrário do cínico antigo, pautava-se, de fato, pelo princípio do prazer, mas usava, de direito, a máscara reflexiva. Por isso, o psicanalista Jésus Santiago (2001), identificou na

confluência dessa “subjetividade” tipo razão cínica com o discurso da ciência, a força de aderência entre o drogadito e a sua droga, entendida como tudo aquilo que rompe a parceria com a lógica fálica, conforme definido por Lacan, no “Discurso de encerramento das Jornadas de estudos sobre cartéis”, em 1975. Então, da impudência contra-cultural à canalhice *neoyuppie* seria somente questão de algumas bolhas mercadológicas, pois o espírito capitalista se revoluciona pela incorporação de seu próprio excesso obsceno, nesta selva global da mídia e do consumo, que se articula sob o lema: vitória/sobrevivência.

Mas antes disso, o vazio existencial produzido pela derrocada do projeto político-iluminista de uma felicidade coletiva foi suturado pela suposição ideológica e pró-aristocrática de uma nova noção de felicidade individual, alcançada através das volúpias artificiais, propiciadas pelo consumo de *gadgets* da farmacoquímica moderna, enquanto eco melancólico e “reparatório” da morte do olhar do Outro. Mesmo porque, o elogio da opção melancólica pela miséria, na forma de masoquismo propriamente dito e/ou como efeito de melancolização já vinha se presentificando na série de manifestações artísticas da escrita romântica, realista e naturalista, típica da mentalidade europeia dos séculos XVIII e XIX, onde se instalou o culto à decepção fálica que, por sinal, salta aos olhos na dedicatória do autor:

Quanto a mim, tenho tão pouco gosto pelo mundo vivo que, semelhante às mulheres sensíveis e ociosas que enviam, comenta-se, pelo correio, suas confidências a amigos imaginários, com prazer escreveria para os mortos. Mas não é a uma morta que dedico este pequeno livro; é a uma que, embora doente, está sempre ativa e viva em mim e que agora volta todos os seus olhares ao Céu, este local de todas as transformações. Pois, tanto quanto de uma droga perigosa, o ser humano goza do privilégio de poder tirar novos e sutis prazeres da dor, da catástrofe e da fatalidade.

Em todo caso, quando Baudelaire relocou o estatuto da felicidade oitocentista, outrora coletiva e embalada pela naturalidade de uma moral-política, na esfera individual da “felicidade no mal”, ele deslocou também a motivação, antes alicerçada nas luzes do Outro-ideológico, visto como um Soberano-Bem político (enquivalente ao *das Gute*), para o *boudoir*, a antecâmara dos modos de gozo privados, que foram com o passar do tempo, sendo abduzidos pela impostura do mercado público. Portanto, assim como, na perversão, o objeto *a* está no lugar do Outro (*a/A*), na vanguarda artística da “felicidade no mal”, Baudelaire esteticizou discursivamente a

perversão, na medida em que o objeto a substitui o Outro, como fonte de representação do modernismo literário. Nos termos do “Kant com Sade”, Baudelaire traduziu discursivamente a Virtude (kantiana) através de seu próprio testemunho poético, assim como Sade o fez filosoficamente, pelo seu avesso, apostando na obrigatoriedade do prazer (no mal), sob o álbi da crítica aos códigos de conduta e aos valores morais de uma suposta consciência burguesa. Enfim, quando a promessa de satisfação no paraíso – sob a forma de felicidade coletiva, através de um sistema político-pedagógico e/ou religioso – fracassa e não se tem mais ao que apelar para suturar o mal-estar inerente a esse sintoma social, os “expulsos do paraíso” podem recorrer à invenção de outras ilusões futuras, como a impossibilidade ancorada no duo toxicomania/drogadicção. Tal anseio abriu *As portas da percepção* à comitiva psicodélica, ainda que a “álgebra da necessidade” já tivesse recriado o inferno na vida do *junky*.

Mas antes disso, o imaginário baudelairiano, por suposição de revogação do sujeito virtuoso, forclusivamente tomado em Kant (ou mesmo em Rousseau), associou, tal qual Sade, o ideal artificial da felicidade à perversidade, não mais para fazer mera apologia da Virtude no lugar do Gozo, mas sim para colocar nesse lugar o prazer e a dor da “felicidade no mal”. Não se trata aqui de psicanalisar as causas de seu gozo solitário, pois não se trata de tomar o testemunho de Baudelaire como um caso clínico, mas sim de evidenciar os procedimentos estilísticos e de mentalidade que estabeleceram laço social com o mais-gozar, à margem da moral oitocentista. Ou seja, trata-se de destacar o legado do discurso melancólico, na forma de efeitos desagregadores, que incidiu sobre o liame social, no que esse aponta para a reedição de padrões identificatórios, sejam eles fetichistas (obrigação transgressiva de falcidade) e/ou maníacos (de consumo e exposição auto-degradante). Esse último e implícito traço identificatório estará articulado ao decadentismo social daqueles que buscaram no experimentalismo drogaticio “um bálsamo, um *népenthès*” para anestesiar a dor de existir, ali face ao desamparo próprio do vazio oitocentista, ou mesmo do desespero da perda, já que Baudelaire se inspirou nas *Confissões de um inglês comedor de ópio*, de Thomas De Quincey, em que a miséria, os suplícios e as fraquezas humanas, adquirem o valor de *agalma*, exibido discursivamente como um inevitável mais-gozar decadente, que tem a função de seduzir pela cooptação da misericórdia do mundo.

Isso sem perder de vista que o gozo com a morte, no caso, aguçado pela desolação da perda, sempre esteve presente na genealogia do discurso literário, como ilustrou Baudelaire (retomando a última parte de *Suspiria*), onde o suicídio lento é realçado pela explosão lírica de um onirismo que revela o brilho negro, solitário e ainda mais radical de uma melancolia incurável, pois conforme De Quincey: “Podemos encarar a morte; mas sabendo, como alguns dentre nós o sabem hoje, o que é a vida humana, quem poderia sem estremecer (supondo-se que dela estivesse advertido) olhar de frente a hora do seu nascimento?” Neste sentido, tal concepção radical poderia ser articulada as origens clássicas do tragicismo sofocleano, onde a significação trágico-melancólica do *Mé phunay* grego seria expressa nos seguintes termos: “gostaria de não ter nascido com tal destino”, conforme o recuo de Édipo face à predestinação: “ó santa majestade dos deuses, não, que eu jamais veja esse dia! Ah! Melhor partir e desaparecer do mundo dos homens antes que tal infortúnio venha manchar minha fronte!” Construção que teria sido superada pelo *corpus possible* da lírica camoniana, conforme o ensaio de Leodegário Azevedo Filho, intitulado: “Camões: um soneto do *corpus possible* – ‘O dia em que nasci moura e pereça’”, em que Camões não deseja apenas a sua morte, mas a abolição definitiva do próprio momento de sua origem.

De qualquer forma, paradoxalmente, o discurso da panaceia suprema, aos moldes desse manifesto de direito ao gozo auto-suficiente, continua a fazer laço social – ora do lugar renegatório (de *Verleugmung*) próprio do canalha, na medida em que este toma o discurso do Outro como seu, ora a partir da requisição prometeica de um novo *népenthès* – ao converter a Virtude em Prazer, pela proposição de cumplicidade com os atuais leitores (consumidores) de ilusões que continuam a se alimentar da velha ideia de felicidade. Assim, enredados nessa teia midiática de engodos os consumidores podem se demitir da reflexão sobre sua própria implicação no gozo que obtém com sua dor, para que o *phármakon* realize sua função de máscara, cosmético e filtro do esquecimento de si, conforme o Platão lido por Derrida.

Portanto, se a felicidade, a qualquer custo, passou a ser o parâmetro auto-referido de nossos tempos pós-metafísicos, por que não satisfazer tal ideal pela via direta de um objeto que permita este gozo solitário? Isto é, uma via mais rápida e fácil que a da sexualidade adulta e assumida, conforme questionou Charles Melman.

De qualquer forma, como podemos ver, a dessacralização traumatizante, operada a fórceps pelo ideal da ciência, não eliminou o apego humano às nostalgias metafísicas de uma harmonia universal, apenas deslocando seus efeitos deletérios para novas formas (dessimbolizadas) de sintoma social, como a moderna propensão do homem ao envenenamento lento e mortal, devido ao seu apego ancestral à Coisa, que Lacan (1938) associou ao traumatismo do desmame e ao envicamento de um objeto real na “mais obscura aspiração à morte”.

Em tempo, a mentalidade performática da dita pós-modernidade foi diluindo aquilo que havia de ético e/ou autoral nas condutas de desinvestimento fálico – a exemplo do dandismo decadentista, em sua opção estética da “arte pela arte” (avessa à moral utilitária do pequeníssimo burguês); ou do estoicismo, qualificado por Lacan de “masoquismo politizado” (uma moral da auto-suficiência e insubmissão aos servilismos do discurso do Outro), ou mesmo do cinismo (cujo ato de mestria corrosiva denunciou a hipocrisia das convenções civilizadas) – reduzindo-as a mera busca de adequação entre o prazer e o corpo, ainda que sob o manto diáfano da atividade crítica, próprio da impudência retórica do *outsider*, compatível com a “politização” do apetite pelas drogas e com a sociedade de consumo. Até porque o dito “fora-do-sistema” seria resultado, conforme *O avesso da psicanálise*, de um sistema que proscreeu o olhar do Outro, como portador da Vergonha, tida como marco do respeito à castração. Então, essa mesma sociedade que propõe a morte da Vergonha, acolheu a impudência do *outsider* como mais um efeito hegemônico do discurso que procede à abdução de todo e qualquer modo de gozo. Sob o álibi impostor de uma “metaleitura crítica”, “neutra” por assim dizer, o *zyniker* moderno coopera com a foraclusão da castração – suposição de haver um saber possível sobre o gozo – ajudando, inclusive, a lançar no mercado artefato(s)/imagem(s): “estilos de vida”, *personas* e ideologias, nada mais que *gadgets* (objetos mais-gozar), como índices renegatórios de nomeação do discurso do Outro (lcs). Em suma, o discurso do capitalista passaria a abduzir qualquer modo de gozo, desde o excesso obsceno do tráfico, passando pelo gozo extraviado do drogadito e/ou pela “remedicalização” de *drogstore*, até a autoria do Mestre, para realizar a fórmula do que Lacan denominou de Canalhice, isto é, tomar “o discurso do Outro como seu”. Enfim, ao não ceder sobre o gozo alheio, o discurso do capitalista apropria-se

indevidamente de todos os modos de gozo, em nome de um novo “Deus”, que acabaria por existir, num retorno de seu passado funesto.

Por isso, em “Televisão”, Lacan (1974) aplicou o valor de joyceana autoria ao termo sintoma, nos mostrando que contra o discurso do capitalista, só resta mesmo a Sublimação, que para ele, em Joyce, seria a santificação do sintoma. Tal qual a lide sublimatória, no âmbito intensivo, tratar-se-ia da arte de fisgar um sentido para a vida, conforme a produção do que Lacan chamou de *gaió issaber*, redenominando tanto a *gaya scienza* de Nietzsche, quanto o *gay sçavoir* do trovador provençal no medievo, um saber fazer com a palavra, bem-dizendo a falta, para se identificar com a verdade não-toda da vida, que seria uma forma de luto do luto pela indigência do Outro (da linguagem). De certa forma, “santificado” seria também o destacamento desse gaió saber (arte de colocar a alegria no lugar do gozo com a morte), que facultaria ao sujeito situar-se na estrutura, ou reconhecer seu ser de sintoma, com valor de verdade singular, aposta no lugar do Nada melancólico. No polo oposto dessa virtude (artificial), a melancolia clínica se configura como uma forma de traição à verdade do sujeito, uma covardia subjetiva com relação ao ato de bem-dizer o desejo e/ou bem-fazer com seu ser de sintoma. O melancólico seria aquele que recua diante da possibilidade de se reconhecer na estrutura (Ics), ou “ser seu próprio sintoma”, pela nomeação de seu gozo particularizado, emendando aquilo que vem do real com a palavra que vem do simbólico e faz laço com o imaginário (sentido).

Por outro lado, a sublimação em ato, com valor efetivo de sintoma, geraria a ideia, o pensamento, a obra de arte, enfim. Assim sendo, no *Seminário 23: o sintoma*, Lacan vai dizer que Joyce produz aquele sintoma herético, epifânico pela sua dita obra-em-progresso. Mas, seja a joyceana obra-em-progresso, ou a obra de Machado, Baudelaire e Céline, todas são, enquanto ato poético, um produto da Sublimação, em seu 3º tipo, mais raro. Portanto, Lacan está apontando para o fato estrutural da sublimação freudiana, do 3º tipo, gerar sintoma. Mas não um sintoma fálico. Ela gera um sintoma não-fálico, no caso, um sintoma santificado, que lhe permitiu dizer de Joyce: o Santo Homem (*sant-homem*). Ou seja, em Joyce, pela sublimação, se fez o luto da questão foraclusiva para com a referência paterna, colocando-se ali o sujeito em referência ao gozo e ao Ics (real) – tanto em termos de nomeação, como de autoria da própria palavra – diante da imortalidade.

Logo, de modo geral, o sintoma, quando vertido sublimatoriamente, responde ao Gozo do Outro, ao saber, pois implica numa forma de pensamento e pensamento é saber. Assim, a obra seria aquilo que o autor produz com valor de luto precoce da pulsão. No entanto, se não houver a construção de um pensamento, de uma ideia, de um saber para, precocemente, interromper o circuito da pulsão não haverá a Sublimação do artista, ou do cientista. Mas, se todos estes mestres, inventores de um significante novo, realizaram o luto precoce da pulsão, somente no dito “Machado maduro” a criação sublimatória de uma forma singular de discurso melancólico, shandiano para além de Sterne, pode elevar à perfeição a relação entre riso & melancolia. Então, se nessa forma não há luto festivo, ou desejanste 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”. A mestria deste feliz encontro entre forma e contra-forma, em que o gozo com a morbidez é crivado pelo riso, estaria em perpetrar um sentido Gaio sobre a tirania da miséria e da morte, facultando a suspensão do masoquismo auto-referido, ao contrário da visão sem saída de Céline, cuja única certeza seria a expansão do sentido abjeto da morte. Ora, se o riso dessacraliza a melancolia, não recuando diante da morte, ele tem o poder de libertar o homem de seu efeito aviltante, por desmobilizar a obrigação sacrificial (seja ela a decadentista morte lenta, em Baudelaire, seja a obrigação celineana de submissão degradante a vontade de gozo do Outro), sem a necessidade de colocar outra ilusão no lugar da Causa, ou da Causa perdida. Então, se Céline afirmou a vida toda que a verdade última era o excremento, provando a podridão da cloaca abissal, por identificar-se com isso, Machado, ao falar da miséria humana (mas sem levá-la muito a sério), nos indicou uma forma de saber/satisfazer-se com o próprio gozo. O conjunto de sua “vida e obra” nos remete a um *gaio issaber*, inclusive capaz de bem-dizer o dejetivo, na medida em que este aponta para o mais-íntimo do ser, lhe conferindo a dignidade de Coisa. Por isso Machado não trabalhou com uma verdade absoluta (como Céline, que “amou” o abjeto como a si mesmo), mas fez da vida e do pensamento um “acordo do significante com o gozo”, por amar seu próprio ser de sintoma.

ABSTRACT

Starting from the structural revision of the melancholy in Freud, Lacan and their readers, we intend to point out the stylistic echoes of mania in the melancholic speech of Louis-Ferdinand Celine. For this, we confronted the celiniana obligation to cover the emptiness of the real with the entire truth, a peculiar from its maniac style with the shandiana form assumed by Machado maduro, where the melancholic fiction produces paradoxically a know-how/self-satisfaction with the life based in a non-entire truth. In the sequency, we examined the effects of melancholic speech from the invention of the significant depression, abducted by the science speech and articulated by the media over the auspicious from the capitalist speech. That is what confront us with the depression's ideology, antecipated by the poetic melancholy from the *Artificial paradises*. However, this civilization's illusion without discomfort through the hapiness' policies is able to produce certain narcotics consequences in the social link, that go from the medically toxicomania, compatible with the society's consume, until the desegregation appetite of the illicit drugs.

Keywords: Melancholy. Melancholic speech. Capitalista speech. Consume. Media.

Notas

- ¹ Psicanalista, doutor em Educação, com ênfase em Psicanálise, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- ² Celine nunca foi nazista, era sim um anti-semita declarado (uma espécie de porta-voz dessa mentalidade absurda comum a todo Velho mundo), que narrou seu ódio racial e visceral contra o "seu judeu", através de uma série de panfletos infames que constrangiam, pela sua virulência agressiva, até o anti-semitismo nazista, que se pretendia "científico". Para completar, após a rendição da França, Céline passa a apoiar publicamente o governo fantoche de Vichy, bem como a perseguição aos judeus.
- ³ A visão celiniana de homem como um verme, bem como do 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 face ao ponto de apocalipse lacaniano, o dia 7 de junho de 1917 pronunciou algo tão Real, que o Real seria por ele dito mais hipócrita: a anti-rosa atômica, da qual a batalha de Serra Messines (cerco em torno das fortificações alemãs na frente ocidental, em Hill 60, Bélgica), foi um marco. 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, pulverizando instantaneamente mais de 10.000 soldados alemães.

- 4 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).
- 5 Segundo A. S. Mendonça (2007), “a concepção freudiana dita por Allouch compatível com o discurso romântico, só o é parcialmente. Isto porque, se ali, como na bovária tradição romântica se articula melancolia, dor e morte, lá também, ao contrário da tradição romântica onde não há luto no ‘morrer de amor’ o luto será para Freud, a partir de suas nítidas preocupações clínicas, a possibilidade de superação desejante da traumática e amorosa perda melancólica” (cf. MENDONÇA, A. S. O discurso melancólico e a erótica do luto. *Revista Rio Total*, Opinião acadêmica, nº 558, Rio de Janeiro, p. 2-3, 2007. Disponível em: www.riototal.com.br/coojournal/antoniosergio028.htm. Acesso em: 08 dez. 2007).
- 6 Mesmo inferindo o caráter de acefalia do sujeito e do objeto, Freud (1915) supôs tratar-se ali de psicose, por identificar a presença de um ato alucinatório de caráter delirante. Isto porque ele fiou-se nos evidentes efeitos do trauma de anulação narcísica, inscrito também na genealogia da psicose, pois que ali se anulavam o auto-erotismo, bem com o erotismo objetal. Contudo, Lacan não incluiu a melancolia em seu *Seminário 3* sobre a psicose, que para ele se modaliza em paranoia e esquizofrenia, porque não se tratava da forclusão do Nome do Pai, mas do desmentido do elemento estrutural da falicidade, pois o que foi retirado de cena, parcial e temporariamente, com valor de Coisa ancestral, foi o símbolo (objeto amoroso ↔ Desejo de Mãe).
- 7 Trecho destacado pelas pesquisadoras: Irene Moutinho e Silvia Eleuterio, conforme uma das cartas destinadas a 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, nº. 541, p. 138-9, 29 de setembro 2008).
- 8 Se o alegre saber dos trovadores medievais pode ser visto 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. Ele pode ser visto como um amor narcisicamente estruturado 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, p. 217-218).
- 9 Coincidentemente, foi após a dita Grande Depressão que o PIB passou a ser adotado como indicador da riqueza de um país.
- 10 Acídia no sentido dicionarizado inclui: “enfraquecimento da vontade [...] melancolia profunda [...] abulia espiritual quanto ao exercício das virtudes, especialmente no que respeita a culto e à comunicação com Deus” (cf. *Dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004 p. 48). Ou ainda, conforme São Tomás de Aquino, acídia é “a tristeza em relação aos bens interiores e aos bens do espírito” (cf. *Sobre o mal*, questão 11 - A acídia. Artigo 1 - “Se a acídia é pecado”). Já, em termos psicanalíticos, significa que, em ato, o melancólico acaba se oferecendo à subversão (*déni*) do simbólico binômio Deus/Luto, via auto-aniquilamento 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 refalicizante não se realize, já que o sujeito afetado pela suposição de “colagem” no objeto-real, sob o álbi do amor ao próximo (foracliúnte do deificante amor ao Pai, dito Eterno), renuncie ao lugar de sujeito, cultuando literalmente o dejetivo, enquanto imagem Real da Morte, isto é, do Mal mais radical que o aproxima da Coisa.

- ¹¹ Isso se daria pelo acatamento literal do mandato mortal de um pai-real (severo), enunciado por Rousseau, nos seguintes termos: “a morte é o fim da vida do mau, e o começo da do justo”. (cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da Educação*. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973, p. 527.)
- ¹² No final dos *Paraísos artificiais* Baudelaire assume um ponto de vista moral, quase kantiano, passando a se referir a esse paraíso de “segunda mão”, propiciado pelo Haxixe, como inútil, aniquilador da boa vontade, capaz de tornar o habituado imoral e anti-social, quase um suicida em potencial. Este será, também, o ponto de vista mantido no “Poema do haxixe”, que compõe, junto com “Um comedor de ópio”, o corpo acabado de seu livro.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, K. *Teoria psicanalítica da libido*. Rio de Janeiro: Imago, 1970.
- ALLOUCH, J. *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- ANDRÉ, S. *A impostura perversa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- ARIÈS, P. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BANDEIRA, M. Apresentação. In: ALMEIDA de G. *Flores das Flores do mal*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BAUDELAIRE, C. *Os paraísos artificiais*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- _____. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.
- CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da guerra*. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 1996.
- CÉLINE, L.-F. *Viagem ao fim da noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- COUTINHO, A. O Barroco e a mestiçagem americana. In: *Estudos universitários de Língua e Literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- FREUD, S. Luto e melancolia. In: _____. *Obras completas*, vol. XIV. RJ: Imago, 1996.
- _____. Psicologia das massas e análise do ego. In: _____. *Obras completas*, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. O ego e o id. In: _____. *Obras completas*, vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

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

GAY, P. *Modernismo: o fascínio da heresia, de Baudelaire a Beckett...* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GIRON, Luiz Antônio. "... depois, querida, ganharemos o mundo". *Época*, São Paulo, n. 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*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *O seminário, livro 19: ...ou pior* (inédito).

_____. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Hamlet por Lacan*. São Paulo: Escuta, 1986.

_____. Kant com Sade. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. Televisão. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. Radiofonia. In: _____. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. Clôture aux Journées d' Etudes des Cartels. *Lettres de l'Ecole Freudienne de Paris*, nº 18, (Dias de cartéis) 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. Acesso em 09 mai. 2011.

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

_____. O Alienista. In: GLEDSON, J. (org.). *50 Contos de Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MELMAN, C. O que é um adolescente? In: *Congresso Internacional de Psicanálise e suas Conexões (tomo II)*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

MENDONÇA, A. S. et. al. *A Transmissão: a clínica em Lacan*. Porto Alegre, ano 9, n. 10, Edições do CEL, 2002.

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

_____. *A psicanálise a mídia e o consumo*. Porto Alegre: Ed. do CEL, 2003.

_____. O discurso melancólico e a erótica do luto. *Revista Rio Total*, Opinião acadêmica, nº 558, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: www.riototal.com.br/coojornal/antoniosergio028.htm. Acesso em: 08 dez. 2007

_____. O mal-estar existe porque o homem criou ilusões. *O Pioneiro*, Caxias do Sul, 19 de agosto de 2002. Caderno de Saúde, p. 11.

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, ano 9, n. 10, 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: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MURAY, Paul. *Céline*. Paris: Denöel, 1981.

QUINCEY, T. de. *Confissões de um inglês comedor de ópio*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da Educação*. 2 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

SLOTERDIJK, P. *Crítica de la rason cinica*. Madrid: Siruela, 2003.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

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. *Eles não sabem o que fazem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

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

