

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
UNIRIO
Programa de Pós-Graduação em Memória Social

Glaucia Regina Vianna

Estados melancólicos:
o poder da criação nas ruínas de memória

Rio de Janeiro
2010

Glaucia Regina Vianna

Estados melancólicos:
o poder da criação nas ruínas de memória

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como parte dos requisitos parciais para a obtenção do grau de mestre em Memória Social.

Orientador: Prof^o. Dr. Francisco Ramos de Farias

Rio de Janeiro

2010

V617 Vianna, Glaucia Regina.
Estados melancólicos : o poder da criação nas ruínas de memória /
Glaucia Regina Vianna, 2010.
90f.

Orientador: Francisco Ramos de Farias.
Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

1. Melancolia. 2. Depressão mental. 3. Criação (Literária, artística, etc.).
4. Memória – Aspectos sociais. 5. Psicanálise. I. Farias, Francisco Ramos
de. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (2003-). Centro
de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória
Social. III. Título.

CDD – 152.4

Glaucia Regina Vianna

Estados melancólicos:
o poder da criação nas ruínas de memória

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como parte dos requisitos parciais para a obtenção do grau de mestre em Memória Social.

Aprovada em: ____ de _____ de 2010.

Banca Examinadora

Prof^o. Dr. Francisco Ramos de Farias – Orientador

Prof^a. Dr^a. Luiza Atalia Fontes - UGF

Prof^a. Dr^a. Nadiá de Paula Ferreira - UERJ

Prof^a. Dr^a. Josaida de Oliveira Gondar – UNIRIO

A meu pai, Jorge Antonio Vianna,
para sempre presente em minha memória.

AGRADECIMENTOS

À Francisco Ramos de Farias, caríssimo mestre e orientador, fui buscar junto a você, o saber, e encontrei um bem mais precioso, a amizade. Por sua generosidade, humildade, respeito e, acima de tudo, pela confiança que depositou em mim na realização deste trabalho, minha profunda gratidão.

Ao PPGMS e a todo o seu corpo docente que, de maneira indireta, foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho; e a todos os colegas do mestrado.

Às professoras Atalia Fontes, Josaida Gondar e Nadiá Paula Ferreira, que gentilmente aceitaram o convite para compor a banca.

À minha mãe, Maria de Fátima, amiga de tantos caminhos e tantas jornadas, agradeço todo apoio e carinho. Sua certeza absoluta de que eu era capaz certamente foi um elemento fundamental para realização desta dissertação.

À minha filha, Maria Clara, cuja alegria radiante, por tantas vezes tornou mais fácil a realização deste trabalho. E a seu pai, Antonio, que sempre compreendeu a importância deste trabalho em minha vida.

À Marcelo de Assis Paiva, cuja inestimável amizade guardo no coração, pelo constante incentivo na busca de coisas mais elevadas.

A meus irmãos Claudia, André, Wilsom, Laís (sobrinha), Simone, Alexandra e aos amigos Marcelo Migowski, e Giovana(sempre em minha memória), Luzia, Maria Clara, João sempre senti o quanto vocês torcem por mim, como isso é bom! Por todo incentivo, apoio e carinho, minha gratidão.

À Altivo C. Pamphiro, muito grata pelas sábias orientações.

“Não há melancolia sem memória, nem memória sem melancolia”

Marcel Proust

RESUMO

O presente trabalho é uma reflexão sobre a ambigüidade dos estados melancólicos, pois, se por um lado, constituem vetores importantes para a produção criativa, sendo por isso mesmo uma espécie de memória criativa, por outro lado, inviabilizam o sujeito de evocar os acontecimentos mais significativos de sua vida, devido às rupturas nas cadeias construtivas de elos firmados pela memória. Esta segunda vertente não será abordada nesse estudo, uma vez que o mesmo tem como eixo matricial a indagação aristotélica acerca do motivo pelo qual os homens de exceção, gênios, poetas, cientistas, entre outros atravessariam estados melancólicos, mas valem-se de saídas criativas. O homem comum também pode produzir alternativas criativas diante dos impasses vividos em função das ruínas provocadas por tais estados. A vertente que aborda tais estados como doença, na atualidade, interpreta a presença desses estados como o mal epidêmico que abate o homem contemporâneo.

Para desenvolvimento deste estudo, utiliza-se como esteio as indagações propostas, o saber de cunho psicanalítico através das conceituações freudianas, ao lado das contribuições teóricas referidas ao campo da memória social, especialmente o pensamento bergsoniano, relativo à memória como criação e as contribuições benjaminianas sobre a experiência e pobreza.

Será feita uma distinção entre as diferentes formas de sofrimento decorrentes de perdas, o luto, a melancolia e a depressão, porém será dada atenção à vertente que trata a melancolia não apenas como doença, mas como aquilo que excede limites, abrindo o pórtico da criação. Entendemos que há uma oscilação no homem que atravessa uma experiência de estados melancólicos, no qual existe um espaço onde situamos em um extremo a miséria e em outro, quando ocorre a criação, o esplendor.

Por fim, consideramos que o homem, premido pelos estados melancólicos, pode deixar testemunhos de sua travessia pelo estado de trevas que possam ser endereçados ao contexto social. Nessas produções fica evidente a utilização de recursos que se apresentam como um raio de luminosidade na escuridão: a lembrança de uma voz, de um odor, de um sabor, de uma textura e outros tantos fragmentos de memória que o sujeito lança mão nessas condições em uma aposta na vida e no amor, uma luz na escuridão.

Palavras- chave: estados melancólicos, memória social, depressão, criação.

ABSTRACT

This abstract is a reflection of the variety of melancholic situations. If on one hand they constitute important vectors for the creative production that is called as creative memory, on the other hand, they make this impracticable for people to evoke the most significant issues in their lives just because of the rupture constructive chains fixed by links of the memory. This slope will not be approach in this study because it has the Aristotle thought as the main idea, that suggest that exception men, genius, poets, scientists and others would go through melancholic states being creative. The ordinary men are also capable to turn out creative solutions when they face problems developed by this state. The slope that talks about these states as a disease, nowadays, comment the presence of these states as the harm that weaken the contemporaneous men. For the evolution of this research it has been taken the psicanalitic knowledge of Freud by the theory of contribution in social memory camp. Especially talking about the Bergson thought that is related to the memory as a creation and the Benjamin contributions about the experience and poorness.

It would be done a distinction between the different ways of pain when they are caused by lost, melancholia and depress although it has been given focus as melancholia not as a disease but as a thing that overpass limits opening an opportunity of creation. We understand that men are always passing through ups and downs and going through melancholic state experiences where in one side is poorness and on the other side is creation.

To sum up, we consider that men, surrounded by melancholic states, can let evidences along his cross on the darkness state that can be inserted in a social context. So, it becomes clear about the variety resources that shows up as a flash of lightning in the dark: a remembrance of a voice, of a smell, of a flavor, of a texture and others snippets of memory that the individual give up in these conditions gambling in life and love, a light in the darkness.

Key words: melancholic states, social memory, depression, creation.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	DESENVOLVIMENTO	18
2.1	A construção de uma memória acerca da melancolia: genialidade e criação	18
2.1.1	<i>Pioneiros no estudo da melancolia</i>	20
2.1.2	<i>A explicação pelos quatro humores</i>	21
2.1.3	<i>Bile negra: a substância da genialidade</i>	25
2.1.4	<i>Aristóteles: melancolia e genialidade</i>	27
2.1.5	<i>A patologização da melancolia</i>	29
2.1.6	<i>Acédia: o assédio melancólico</i>	31
2.1.7	<i>A melancolia na Era Renascentista: o empuxo à criação</i>	34
2.1.8	<i>Memória, melancolia e poder de criação</i>	36
2.2	Nas ruínas da memória	40
2.2.1	<i>A dor de existir</i>	42
2.2.2	<i>A exposição à dor pela perda: o escalar de ruínas</i>	48
2.2.3	<i>Acerca das ruínas da memória</i>	53
2.3	Sobre os narradores melancólicos	59
2.3.1	<i>Uma luz na escuridão</i>	59
2.3.2	<i>Fragmentos da narrativa extraída da clínica</i>	68
2.4	Contemporaneidade: destruir e recriar ruínas	73
2.4.1	<i>A pobreza da experiência melancólica</i>	73
2.4.2	<i>Nas ruínas da vida</i>	77
3	CONCLUSÃO	83
	REFERÊNCIAS	87

1 INTRODUÇÃO

Estudar o tema da melancolia, dos estados melancólicos e dos estados depressivos é uma tarefa árdua, mas este é o projeto que se esboça a partir da monografia de um curso de especialização em psicanálise, momento em que a clínica foi convocada para apontar situações de ruínas do sujeito ocasionadas por perdas.

Etimologicamente, a palavra melancolia provém do termo *melagcholikois* da língua grega que significa o estado mórbido de tristeza profunda e indefinida. O termo correlato, melancolia, na língua latina, tem a significação de bile negra.

Conhecida desde a antiguidade, consagrou-se como um dos grandes males deste século. E, como aponta Soler (1999), a multiplicação dos estados melancólicos é o tema maior, diagnosticado como um sinal dos tempos; um sintoma custoso que se interpõe ao funcionamento, e, para retomar o termo freudiano, como uma hemorragia de energia e de dinheiro que onera a sociedade e desafia as políticas de saúde.

A melancolia, como se sabe, não era, em sua origem, exatamente um determinado estado de ânimo, mas um dos quatro humores encontrados no corpo humano. Essa maneira de reflexão surgiu na interseção entre filosofia natural e patologia médica, a partir das doutrinas dos filósofos gregos Empédocles e Pitágoras e do médico Hipócrates que, fundamentado em uma classificação quaternária do cosmos, estabeleceu quatro tipos de temperamentos, conforme a predominância, no organismo, de um entre os quatro componentes líquidos que determinam a compleição do mesmo: a bÍlis amarela, a fleuma, o sangue, a melancolia ou *atrabÍlis*.

Por sua vez, haveria uma correspondência entre os quatro humores, os quatro elementos físicos constitutivos da realidade (fogo, água, ar, terra), as estações do ano (verão, inverno, primavera, outono), os planetas (Plutão, Netuno, Minerva, Saturno). Nesse quadro, a prevalência da bÍlis amarela determinava o temperamento colérico; a prevalência da fleuma determinava o temperamento fleumático; a prevalência do sangue, o sanguíneo e a prevalência da melancolia, o temperamento melancólico.

No modo de pensar dessa época, os humores eram considerados como os fatores responsáveis pela saúde ou doença do organismo. A “compleição sanguínea” era geralmente considerada melancólica e julgada como a mais doentia. No Problema XXX, 1, Aristóteles (384-322 a.C/1998) inova o pensamento grego, extraindo a melancolia do campo da doença, situando-a na natureza. A partir daí, considera o filósofo como um melancólico devido à superabundância de humanidade.

Aristóteles inicia a sua reflexão sobre a melancolia, indagando justamente por quê os homens geniais são acometidos dessa afecção.

Mais adiante na Idade Média, entra em cena a interpretação de que o melancólico cultiva a tristeza como meio de conhecimento paradoxal à verdade divina, entrando no âmbito do pecado. Por isso, resistir ao sofrimento decorrente da melancolia seria a maior prova de fé.

Na época do Renascimento ocorre um retorno do pensamento aristotélico sobre a melancolia, sendo então compreendida como um sentimento propulsor da criação artística e da profundidade do pensamento.

No contexto da fundação da Era Moderna, a melancolia vai ser, mais uma vez, encampada pelo saber médico sob a rubrica de enfermidade.

Porém, no século XX, com o pensamento freudiano temos uma ruptura com o saber médico e uma nova leitura da melancolia.

Seja como for: doença, sintoma de genialidade, pecado ou todas ao mesmo tempo, a melancolia tinha uma importância romântica e social na dimensão do relacionamento com o mundo.

Os estados melancólicos representam a principal causa em que o sujeito vê-se frente ao mundo, como um templo abandonado do qual somente pode ser observado os escombros. Tais escombros resultam da dissolução dos mecanismos de construção dos arranjos subjetivos a partir da experiência compartilhada com o semelhante, muitas vezes pelo fato de que quebras nas cadeias de memória impedem a formação de laços sociais e da criação. Esta é uma consequência. Porém a propulsão à criação também é possível.

No sentido negativo, a possibilidade da memória como ação social fica bastante prejudicada, resultando poucos recursos ao sujeito para gerir sua vida em termos de produção criativa. Eis a interpretação da melancolia como obstáculo à criação, linha de raciocínio que não seguiremos neste estudo.

Daí a promessa de investigar como o sujeito, que se encontra numa situação limítrofe em decorrência de uma situação de perda, ocasionada por uma vivência traumática, encontra meios criativos para formular projetos relativos ao viver que não se restrinjam apenas à condição de autodestruição ou a destruição do semelhante.

Estamos assim frente a uma questão de causalidade não linear, como se poderia supor nas leituras superficiais oriundas de campos de saberes diversos que não consideram o aspecto subjetivo, de fundamental importância: a dor de existir como aquilo que é a marca fundamental da travessia humana, denominada de existência, ou, como afirma Benjamin

(1994a:74), em alguns casos “a melancolia deriva da rotina, pois estar sujeito à rotina significa sacrificar as idiossincrasias e abrir mão da capacidade de sentir nojo”.

A exposição a essas circunstâncias produz, no sujeito, um estado de impertinência desproporcional às condições de vida, especialmente pelo abalar das forças voltadas para a construção de vínculos e para a elaboração de projetos em termos do futuro. Não somente se faz presente à subestimação de si próprio como também a visão do mundo é revestida de um empobrecimento mortal.

Talvez possamos mesmo afirmar que os estados melancólicos, estreitamente vinculados às experiências traumáticas que se apresentam ao homem no mais agudo estado de abandono, no cenário do presente cotidiano, apareçam revestidos de

...uma nova forma de miséria que surgiu com o monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem. Aqui se revela, com toda clareza, que nossa pobreza de experiências é apenas uma parte da grande pobreza que recebeu novamente um rosto nítido e preciso como o do mendigo medieval. (BENJAMIN, 1994b:115).

Mas é fundamental refletir no caráter positivo desse estado de miséria como uma situação colocada para o homem em razão dos avatares da Era Contemporânea, no sentido de que poderá, a partir de então, engajar-se em atividades criadoras para enfrentar o impacto decorrente dessa situação.

Num esboço bem preliminar, anunciamos o que compreendemos sob a rubrica de estados melancólicos, associados às ruínas na construção da memória social, em razão da dor de existir, essa sombra negra que paira, como um peso insuportável, sobre a “alma” humana. Assim confrontamos o decair, extraído do discurso benjaminiano, com as diretrizes do ensinamento freudiano no que concerne ao fato de que, em se tratando dos estados melancólicos, tem-se uma perda de tal natureza que “a sombra do objeto perdido recai sobre o Eu” (FREUD, 1917/1976:281). Com isso, o Eu fica alterado em função da identificação a um objeto perdido, mas o sujeito sabe que perdeu e não o que perdeu, visto que foi produzido um “furo” nas cadeias associativas que possibilitam a formação dos laços sociais e as apostas no viver. Eis o que está assinalado, já no final do século XIX, no Rascunho G, “como a perda de libido, ou seja, o grupo sexual psíquico sofre uma perda na quantidade de sua excitação” (FREUD, (1894/1976:276).

De tal estado de perda resulta um afrouxar nos elos das cadeias mnêmicas, configurando-se a formação de um furo por onde se esvai, praticamente, toda a libido, colocando o sujeito num estado de empobrecimento pulsional diante do qual se ocupa apenas de exaltar e cultivar o sofrimento.

A perda, nessas circunstâncias, corresponde a uma retração para o âmbito interno da vida psíquica, dificultando a construção de arranjos subjetivos e, por extensão, das condições de criação necessárias à formação de uma memória de vida testemunhada e compartilhada pelo semelhante, pois alguma coisa se desfaz e disso resulta o sofrimento como a única possibilidade de experiência de vida. Não obstante, alguns homens comuns e gênios, diante de situações de perdas, surpreendentemente, conseguem emergir do lugar de trevas a apresentar ao mundo os vestígios e testemunhos da saída e superação do estado de negritude que paira sobre o espírito, bem como do distanciamento do abismo que abre ao homem o pórtico da morte.

Assim, para fins da análise que ora pretendemos, enfocaremos a dinâmica referente aos estados melancólicos, presente no âmbito clínico, e também na escrita de muitos pensadores, gênios e escritores que conheceram os estados limites do viver e, como “narradores melancólicos”, conseguiram, pela “escritura” (ou pela produção criativa de um modo geral), de um texto firmado em um projeto a ser reconhecido socialmente, encontrar alternativas para as agruras próprias da dor de existir sem se fixarem, apenas, na modalidade do sofrimento como caminho de apagamento da vida.

Estamos, desse modo, problematizando a temática relativa aos estados melancólicos que decorrem de situações de perdas que podem ter como destino a passagem ao ato, conforme se verifica no suicídio ou na criação como aposta de vida e construções de suportes aos movimentos que arrancam o sujeito do abismo das trevas onde o ser assustador que realiza a travessia do *Acheronta* reina absoluto.

O interesse pelo referido tema nasceu do campo da prática clínica, através do discurso angustiado e triste de pacientes que suscitam indagações inquietantes e o forte desejo de compreender por que esses sujeitos traziam de forma tão ostensiva e explícita um *modus vivendi* circunscrito ao sofrimento, revelando, sem nenhum escrúpulo, a dor de existir.

As produções discursivas do ser-em-sofrimento, nessas condições, ainda ecoam a busca de respostas para questões bastante complexas, como ilustram os entremeados colhidos pela escuta clínica de pacientes que não hesitaram em se pronunciar, sem nenhum pudor, revelando o lado sórdido da vida e a situação limite vivida na própria pele, configurada como o lado obscuro e sinistro onde tudo se confunde e se perde, conforme ilustram as seguintes passagens de sujeitos que em circunstâncias extremas afirmam:

- “*E assim saímos e uma vez mais vimos as estrelas*”;
- “*É como se tivessem arrancado meu coração e no lugar colocaram uma pedra*”;

- *“A melancolia representa a grande tristeza, mas faz parte, ao mesmo tempo, do domínio da luz”;*
- *“Sinto como se tivesse uma sombra dentro de mim e com ela brigo noite e dia, não tenho força e ânimo para nada”;*
- *“Sou uma farsa”;*
- *“Minha vitória contra o suicídio foi uma homenagem tardia à minha mãe”;*
- *“Sinto uma tristeza tão grande, não tenho vontade de fazer mais nada na vida só dormir e não acordar nunca mais”.*
- *“Me dei conta de que até hoje só me contentava com as migalhas da vida”;*
- *“Sou um mal para todos, não sirvo para nada”;*
- *“Sinto uma luzinha, bem fraquinha, se acendendo”;*
- *“Prefiro morrer que viver morto”;*
- *“Precisei passar por tudo isso para valorizar a vida e não tentar mais me matar”;*
- *“Essa tristeza não é o medo da morte, mas a reação da vida diante da morte”.*

Mas, temos de considerar essas produções como tentativas de criação ante o estado de abafamento das energias vitais, pois esses sujeitos estão ainda, com essas produções discursivas, enunciando uma aposta endereçada a alguém que possa ouvi-los e compartilhar as suas dores. Certamente, o fazem em forma de um apelo desesperado contra a sombra negra da morte que se afigura com tamanha intensidade.

Não obstante, o ponto enigmático consiste no fato de que, quase sempre, essas produções têm como foco a esperança de encontrar o território sombrio da morte. Mas, na medida em que são endereçadas ao social, podem servir de vetores para o sujeito produzir alternativas no sentido de transcender ao estado de escuridão que paira sobre seu ser como o fizeram artistas, pintores, filósofos, escritores entre outros tantos que, como alternativa ao estado melancólico, deixaram um legado inscrito na história da condição humana.

Diante disso, uma questão axial se interpõe tornando-se razão do interesse pelo tema em pauta: O que ocorre nos estados melancólicos que inviabiliza o sujeito de evocar os acontecimentos mais significativos da sua vida, com quebra significativa nas cadeias construtivas de elos firmados pela memória?

Concomitante a essa questão, indaga-se ainda por que os estados melancólicos, assinalados desde o pensamento aristotélico, como saída criativa, são considerados a “doença” do homem contemporâneo? É de espantar a grande incidência desses estados, no auge do franco desenvolvimento do progresso científico.

Tristeza, depressão e melancolia são estados de ânimo que levam o sujeito a uma espécie de queda sobre si mesmo, pois neles se encontra a concentração dolorosa, em intensidade diferenciada, que, via de regra, distancia o mundo do sujeito a uma espécie de fechamento que, a cada momento, parece intensificar-se, ou seja, esses estados são cobertos por uma nuvem negra que se expande a ponto de fechar gradativamente todas as possibilidades e alternativas de realização. Eis uma face desses estados que, ao longo da história das intervenções nas afecções humanas, teve tratamento diferenciado; ora tais estados revelam um dom voltado para a genialidade, ora são considerados como indicativos de patologia.

No escopo desse estudo, dar-se-á atenção à vertente que trata a melancolia não apenas como doença e sim como o encontramos no texto aristotélico: uma espécie de constância na inconstância provocada pela bile negra. Quer dizer, podemos pensar a melancolia como aquilo que “salta” do homem, em um certo isolamento, excedendo seus limites e abrindo o pórtico da criação.

O que chama atenção nesses estados de queda do humor é a perda do interesse pelas coisas e pelas pessoas com o evitar contumaz de toda atividade relacionada ao prazer, o que coaduna com o isolamento decorrente desses afetos. Este é o lado negativo.

Porém há um lado positivo na melancolia como encontramos nos tratados sobre a criação de muitos dos gênios que, com suas invenções, marcaram a história da humanidade.

Quanto ao aspecto negativo dessas afecções, aparentemente, tudo o que o sujeito vive nessas condições parece não ter qualquer vinculação com estados passados de sua vida. Isto se deve, principalmente, a uma compressão do tempo em que o passado se esvai devido às escassas perspectivas de experiência em termos de um olhar para o futuro que, muitas vezes, aparece obscuro, tenebroso, ameaçador e improvável.

É como se houvesse uma ruptura radical em que as vivências atuais fossem marcadas por um estado de anestesia muitas vezes tão potente que o sujeito acredita não ter como evitá-lo. É, sobretudo, a vida afetiva que sofre o maior impacto desse anestesiar, o que concorre para o desligamento da relação do sujeito com as pessoas e com objetos de satisfação.

A esse respeito, Freud (1917/1976) em seu célebre texto intitulado “Luto e Melancolia”, um dos mais importantes textos sobre esse assunto, afirma que nesses estados há uma dissolução das associações que é muito dolorosa, correspondendo a um empobrecimento da excitação que percorre as reservas livres de libido. Tal dissolução das associações corresponde a um furo no psiquismo por onde se esvai toda libido como uma hemorragia. Daí o sujeito se tornar completamente empobrecido.

Devido ao vazio deixado pelo buraco, o eu é quase que completamente dominado ou mesmo alterado. O sujeito não consegue organizar cadeias mnêmicas; não faz laço social com o outro. Conseqüentemente, não constrói uma história mediada pelas trocas intersubjetivas. Mas o chamado à via criativa parece ser uma alternativa nos momentos dessa difícil travessia.

Conhecidos, desde a Antiguidade, os estados melancólicos são considerados como um mal epidêmico na contemporaneidade. Benjamin (1994b), cujo olhar magistral se projetou muito além de um tempo que não viveu, já intuía todos os malefícios advindos da modernidade, sobretudo o declínio da experiência e a quebra da tradição, surgindo um individualismo exacerbado.

A interpretação da cultura sempre foi uma das temáticas em destaque de aplicação da psicanálise que também converge para essa idéia. Quinet (1997:119) esclarece que o alastramento desses estados ocorre como uma resposta ao casamento do neoliberalismo globalizante do capital com os avanços das ciências neurobiológicas. De um lado, a competitividade, em um mundo cada vez mais feroz, associada aos imperativos de gozo em uma sociedade cada vez mais produtora de objetos de consumo descartáveis; de outro, oferendas mágicas que acenam a promessa de satisfazer o desejo. Esse cenário contribui para o estado depressivo de um sujeito desorientado em relação ao seu desejo.

Ainda no bojo dessa temática, Juranville (2005:129) faz alusão ao trabalho de A. Ehrenberg, que descreve a passagem da “neurose para depressão através da mediação do individualismo, uma categoria promovida com uma intensidade nunca encontrada até a época pós-moderna.”.

Para o desenvolvimento deste estudo, utiliza-se, como esteio, as indagações propostas, o saber psicanalítico através das conceituações freudianas, ao lado das contribuições teóricas referidas ao campo da memória social, especialmente o pensamento bergsoniano, relativo à memória como criação e as contribuições benjaminianas sobre a experiência e pobreza. Para tanto, são fundamentais as diretrizes estabelecidas em função dos seguintes objetivos propostos:

- a) Analisar como o sujeito acometido pelos estados melancólicos, encontra meios criativos para formular projetos relativos ao viver que não se restrinjam apenas à condição de autodestruição ou à destruição do semelhante;
- b) Estabelecer a origem dos estados melancólicos e as distinções entre depressão e melancolia;

c) Verificar a dificuldade de realizar registros mnêmicos nos sujeitos acometidos pelos estados melancólicos e a impossibilidade de simbolizar e significar os acontecimentos da sua vida e as suas conseqüências e;

d) Analisar o motivo pelo qual os estados melancólicos são considerados como a “doença do homem contemporâneo”.

No rastrear da ferramenta conceitual para tratar os objetivos preconizados, far-se-á uma incursão teórico-metodológica interdisciplinar em memória social e no saber de cunho psicanalítico, seguida da utilização de fragmentos clínicos e testemunhos da literatura.

Na elaboração do primeiro capítulo, investiga-se o intrigante paradoxo existente nos estados melancólicos, pois num dado momento ocorre a inibição de toda atividade e, em um outro momento podem-se manifestar as mais belas criações nos campos da arte, da ciência, da literatura, entre outros. A esse respeito se indagava Aristóteles, (384-322 a. C), em Problema XXX, 1: “por que homens que foram excepcionais no que concerne à filosofia, à política, à poesia, ou às artes aparecem como sendo melancólicos a ponto de serem tomados pelas enfermidades da bÍlis negra” (1998:81). Aqui podemos estabelecer um paralelo entre a contribuição aristotélica e as elaborações de Bergson (2006) acerca da memória como estado vital de criação e fluxo contínuo, especialmente quando estabelece que a memória, em uma perspectiva ontológica, tem valor de criação, ao postular que o intervalo de indeterminação permite aos seres vivos escaparem do determinismo puro e simples de um ato reflexo e automático.

Assinala Bergson (2006) que, entre um estímulo sensório e uma resposta motora, há um intervalo de duração, entendido como intervalo de indeterminação ou subjetividade. Esta subjetividade é o que proporciona aos seres vivos as escolhas, as hesitações, as experimentações possíveis e, sobretudo, “a criação”.

Ao considerarmos que o intervalo de indeterminação é o tempo no qual o ser vivo cria, inventa, podemos pensar então que o sentimento que ocupa o intervalo de indeterminação é eminentemente a emoção criadora. Ou seja, um tipo germinal de emoção capaz de impulsionar sempre a criação, como um impulso vital. Eis o que denominamos momento de vida.

No segundo capítulo, considerou-se de suma importância estabelecer a diferença dos estados melancólicos no âmbito da psicopatologia e da psicanálise. Apesar de ambas casuísticas serem tomadas com um sentido comum, já que as diferenças que se apresentam na fenomenologia serem por vezes tão sutis; contudo ambas possuem definições próprias, pois depressão não é melancolia. Quinet (1997) aponta que há, no texto freudiano, um dado

momento em que a melancolia foi considerada como algo da ordem de um estado depressivo, podendo acometer qualquer estrutura clínica.

Apesar de recorreremos às contribuições que inserem a melancolia na rubrica de patologia, é importante não nos atermos apenas a essa acepção, uma vez que nos interessa entender como a melancolia, um estado de ruínas de memória, ou seja, em uma situação de ruptura traumática, propicia ao homem elaborar invenções para realizar a difícil travessia própria desses estados, ao invés de entregar-se apenas ao confinamento e à aniquilação.

É esse o sentido que buscamos tanto na clínica quanto nas produções daqueles que, pelas suas obras, inscreveram-se no social, deixando-nos testemunhos acerca de seus movimentos pulsionais atrelados à vida.

No terceiro capítulo desse trabalho, evocaremos as produções discursivas de pacientes melancólicos para serem objeto de interpretação, considerando as diretrizes do modelo teórico formulado, como também a escrita dos “narradores melancólicos” em um recorte feito à obra literária de W. Styron: *Perto das trevas*, publicada em 1991.

A aproximação entre essas duas fontes distintas de material justifica-se pelo fato de que, tanto no campo clínico, quanto na produção literária, aqueles que se encontram nos estados extremos do viver, demonstram, em algumas circunstâncias, filigranas da capacidade de firmar elos de experiências amorosas, nas quais se verificam, por mais sutil que seja uma aposta no viver que parece vencer os pesados trilhos da destrutividade.

Não obstante, não é isso o que sempre ocorre, pois como retratam os meios de comunicação, em relação à divulgação de suicídios ou homicídios, muitas vezes, é o caráter sinistro da pulsão de morte, de cunho destrutivo, que impera.

No quarto capítulo, delineia-se, em uma tentativa de confrontar os argumentos da Psicanálise com as pilastras que são o suporte do viver na atualidade, as convergências entre o saber psicanalítico e o conceito de experiência desenvolvido por Benjamin (1994), a fim de compreender de que forma os discursos que regem a sociedade contribuem para o aumento desses estados. Características essenciais da sociedade contemporânea, tais como: exibicionismo, individualismo, esvaziamento das trocas intersubjetivas devem ser consideradas na análise e explicação dos estados depressivos.

Embora seja próprio de cada época surgirem transformações que comportam novos arranjos, e em função das novas idéias ocorridas, surgem diferenças que se refletem no modo de ser e de pensar. Por isso, a grande importância da afirmativa de Benjamin (1994b) de que houve um declínio considerável no valor da experiência transmitida de geração a geração e que isso representa a pobreza de experiência. Não obstante, consideraremos esse aspecto

como a possibilidade de o sujeito se organizar diante de um mundo feito em destroços, valendo-se dos restos para construir o percurso de sua existência. Mas, sabemos que essa transformação no horizonte das ocorrências humanas não ocorreu sem danos: por ser irreversível, repercute diretamente no padrão dos relacionamentos interpessoais. Não obstante, essa situação de catástrofe não deve ser vista apenas do ponto de vista negativo e sim como o acontecimento em função do qual o homem pode construir saídas criativas.

É pertinente ressaltar que nesse âmbito Hassoun (2002) formula a hipótese de que cada uma das produções do sujeito melancólico é, em si mesma, a tentativa de criar um objeto próprio que lhes permita efetuar um trabalho de luto; luto que se cumpre graças à obra realizada. Nesse sentido, Costa (2001) traz significativa contribuição quando assinala a importância de não patologizar o ato criativo, outrossim, enobrecer o sintoma através da valorização dos produtos da criação humana, como atos diferentes de representação.

Na conclusão, pretende-se comparar as contribuições teóricas dos campos de saberes abordados como instrumento útil nas interpretações das produções discursivas de sujeitos que se encontram mobilizados por situações de perdas, na maioria das vezes, incapazes de elaborar condições criativas para dar continuidade ao viver e deixar rastros compartilhados de memória construída mediante a presença do semelhante; bem como testemunhos vividos de literatos que ao se confrontarem com a situação de enclausuramento decorrente do cair em um estado melancólico, foram capazes de erigir uma escrita como sustentação criativa para não submergirem completamente nas pesadas e negras sombras tecidas pela pulsão morte.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 A construção de uma memória acerca da melancolia: genialidade e criação

Os estudos sobre a melancolia portam uma ambigüidade. Do ponto de vista histórico, constitui-se uma alavanca de grande progresso e conquistas nas áreas do saber, onde é considerada como característica fundamental ao “ser de exceção”, em relação à produção criativa. Este é o caráter eminentemente positivo. Por outro lado, devido às rupturas nas cadeias mnêmicas, a melancolia produz estados de paralisação e inviabiliza o sujeito de evocar os acontecimentos mais significativos de sua vida, impedindo a formação de laço social mediado pelas trocas intersubjetivas.

No tocante ao primeiro aspecto que articula a melancolia com a criação, podemos traçar uma aproximação com o campo da memória social como condição de construção de alternativas frente às dificuldades próprias do viver. Diante dessa circunstância cabe uma indagação: de que forma o artista, o escritor, o músico e o homem comum apropriam-se do potencial criativo, quando atravessam ou são tomados por um estado melancólico? E, ainda, que agenciamentos são feitos em termos de construção, a ponto de produzirem grandes criações, evidenciando um traço de singularidade pensada como “diferença pura”, seguindo caminhos estreitos, sinuosos e íngremes?

Na verdade, a trajetória da melancolia é feita de uma grande marcha que nos leva do Oriente para o Ocidente através de muitas crenças e idéias ao longo dos tempos. Começa pelo Oriente Médio, no texto bíblico, onde a melancolia é referida em várias passagens, dentre as quais se destacam, de maneira surpreendente, a figura de Saul, primeiro rei de Israel, que tem a sua aura decalcada nas raízes orientais do adjetivo melancólico. O novo monarca do território convivia, naquela época, com o trânsito dos hebreus e lutava para administrar a responsabilidade e a honra de um reinado que exigia a sábia dialética entre o velho e o novo. A morte de Samuel, aquele que teria se encarregado da indicação ao reinado e dos preparativos da coroação de Saul, sentencia a este último a conviver, doravante, em um profundo estado de tristeza. Periodicamente, o rei Saul entrava em melancolia e experimentava uma insuportável tensão. Um “mau espírito,” enviado por Deus, apossava-se dele, deixando-o exaltado. Nesse período era tomado por forças ignotas e só se acalmava quando Davi cantava os salmos. (LEVITICO).

A saída de um estado melancólico pela música ocorreu também no Reinado da Espanha onde o rei Philippe V superava seus estados maníacos depressivos, ou seja, vencida seu estado de prostração quando ouvia a voz do castrato Farinelli, cantando uma ária de uma

ópera por um período de dez anos. A voz desse cantor intervinha nos estados de ânimo do rei, restituindo-lhe a vontade viver. (VIVES, 2009).

A história da melancolia, no entender da interpretação de Lages (2002:32) acerca das idéias de Starobinski, até o século XIX, é dividida em três períodos: a) o da Antiguidade Clássica, b) o que se estende por Idade Média até o século XVIII e, c) finalmente, a Época Moderna que abrange os séculos XVIII e XIX, solo de origem da Moderna Psiquiatria, e da Psicanálise.

Para situarmos, na atualidade, a escritura sobre a melancolia, é preciso ter como fonte de inspiração o passado, pois passado e presente são apenas momentos diferentes de uma mesma realidade que, embora em constante transformação, conservam os princípios que a geraram, ou seja: “os estudos sobre a história da melancolia se esboçam, para nossa civilização, na Antiguidade Clássica, entre o fim do século V a.C. e o século I d.C., de sorte que é preciso sempre ter no espírito essa idéia condicional: a melancolia depende da natureza do homem, mas também é uma criação da história”. (FRIAS, 2009:118)

É importante ressaltar, conforme esclarece Pigeaud (2009:134), que até o final do século XIX, o historiador e filólogo têm certamente coisas a dizer ao historiador da medicina. Ou seja, que este último não poderia esquecer que essa afecção é também originada em certa cultura. O médico deve ter em conta que a melancolia deve ser considerada, tanto como uma condição existencial do homem que conhece de perto o lado trágico da vida, quanto como uma “doença” que apresenta indícios da morte. Porém, deve igualmente considerar que as condições de nascimento e seu desenvolvimento tiveram lugar fora do campo específico da medicina, ou seja, somente em uma época muito recente foi retratado pelo saber médico uma realidade patológica e uma história propriamente médica da melancolia. Por essa ocasião, o historiador deve consultar os textos de medicina, pois, de alguma forma, a melancolia revelou o homem como ser complexo que sofre dessa combinação alma e corpo e, também, como ser que deve regular sua relação com outrem. Nesse sentido, a melancolia é doença da cultura e doença “culturalizante”, sendo também a abertura do homem para a dimensão trágica da existência. Apesar de ser difícil estabelecer o ato de nascimento da melancolia como doença, provavelmente podemos indicar um estatuto jurídico e fundador quando situamos o 23º Aforismo do livro VI dos Aforismos de Hipócrates, onde encontramos a seguinte passagem: “se a tristeza e temor duram muito tempo, tal estado é melancólico”. (Hipócrates, apud Pigeaud, 2009:118). Além das idéias hipocráticas temos o texto aristotélico, o Problema XXX, 1 como fontes primordiais que, de certo modo, organizaram o destino da melancolia na cultura ocidental, seja como propulsão à criação, seja como adoecimento do ser.

2.1.1 *Pioneiros no estudo da melancolia*

Os gregos encontravam nas Deusas Hígia e Panacéia, segundo Pessoti, (1999), a saúde e a cura, respectivamente. Da máxima “mente sã em um corpo sã” encontraram, pela primeira vez, através de Hipócrates (337. a.C), quem representa a paternidade sobre a medicina, a possibilidade de redigir um tratado médico racional, relacionando, como possíveis causas para doenças, os fenômenos naturais. O médico de Cós é o primeiro a pensar no desequilíbrio dos quatro humores fundamentais para o agravamento da “doença”, surgindo assim um processo de patologização da melancolia. Como discípulo de Górgias e de Demócrito desenvolveu um olhar relativista característico da dialética sofística cuja postura crítica e cética lhe fizeram duvidar de uma natureza divina ou sagrada que se atribuía à loucura (PESSOTI, 1999). Hipócrates entendeu a loucura como desarranjo da natureza orgânica, corporal do homem. E os processos de perda da razão ou do controle emocional são os efeitos de tal desarranjo. Para tanto se utilizou de um conhecimento ingênuo, em grande parte baseado em especulações, e aponta dois tipos para o padecimento da bile negra: a melancolia endógena que aprisiona o sujeito em um mundo de isolamento, conformando-lhe uma personalidade taciturna, sem motivo nenhum aparente, e a melancolia exógena, provocada por um trauma do mundo concreto.

É importante ressaltar que a concepção de loucura e doença orgânica em Hipócrates exclui o mito, mas não a metafísica, pois as idéias hipocráticas sobre a fisiologia e mesmo sobre a anatomia do organismo humano são, em grande parte, supersticiosas, mágicas, metafísicas, levando-o a rejeitar as classificações vigentes, baseadas em uma mitologia. Com isso, relacionava cada doença orgânica ou cada forma de loucura a um deus ou a um daimom, presumido ser responsável pelo distúrbio mental ou orgânico. (PESSOTI, 1999)

A partir dos conhecimentos sobre a anatomia, Hipócrates (337. a.C/1996) redige um tratado médico racional, relacionando como possíveis causas do desequilíbrio, a loucura, como desrazão, delírio ou descontrole emocional, tal como conceberam Homero e os trágicos, como mera consequência de disfunções humorais. A doutrina hipocrática implica em reconhecer uma continuidade entre o microcosmo anatomofisiológico e o macrocosmo circundante. Nesse contexto, especula-se que há uma inferência resultante da observação repetida que o equilíbrio, entre as condições ambientais e as funções orgânicas, constitui a saúde, o bem estar, a normalidade, enquanto a ruptura dessa continuidade balanceada entre os dois sistemas constitui a doença. (PESSOTI, 1999).

Hipócrates foi influenciado por Heráclito e Empédocles, os quais entendiam o universo natural como composto por quatro elementos essenciais: calor, frio, secura e umidade, cuja natureza estende-se no corpo humano sob a forma dos quatro humores fundamentais: sangue, fleuma, bile amarela e bile negra ou atrabilis. Nesse modo de compreender, a saúde era considerada a harmonia no sistema de humores e o equilíbrio entre tal sistema e o ambiente externo. O desequilíbrio entre os dois sistemas ou entre os humores, no interior do sistema orgânico, caracteriza a loucura ou as afecções mórbidas.

2.1.2 A explicação pelos quatro humores

Desde suas origens na cultura ocidental, enquanto objeto de reflexão, a melancolia originou-se da interseção entre filosofia natural e patologia médica, a partir das doutrinas dos filósofos gregos Pitágoras (580 a.C/1973), Empédocles (490 a.C/1973) e do médico Hipócrates (337. a.C/1996).

Pitágoras de Samos (580 a.C) não deixou nenhum texto escrito. Seus ensinamentos, transmitidos oralmente, foram guardados em segredo por seus discípulos que nada escreveram. Porém, o pitagorismo exerceu profunda influência na filosofia grega e os pitagóricos deixaram uma contribuição original através de uma invenção extremamente importante: a significação do número e, portanto, a possibilidade de uma investigação exata em física. (PITÁGORAS, 580 a.C/1973)

Empédocles de Agrigento (490 a.C) foi tanto filósofo como médico. Cedo virou figura legendária, atribuindo a si mesmo poderes mágicos. Conta a lenda seu fim por suicídio, tendo-se atirado na cratera do Etna, para provar que era um deus. Tornou-se conhecido como um misto de cientista, de místico, de pitagórico, de alcmeônida, e órfico, cuja doutrina passou a ser vista como uma primeira síntese filosófica. Substituiu a busca dos jônicos de um único princípio das coisas pelos quatro elementos primordiais: fogo, terra, água e ar; combinando ao mesmo tempo o ser imóvel de Parmênides e o ser em perpétua transformação de Heráclito (EMPÉDOCLES, 490 a.C/1973).

Hipócrates de Cós, crítico severo da criação de hipóteses filosóficas em medicina, ao formular doutrinas que explicam os fenômenos fisiológicos e patológicos, incorporou certas teorias filosóficas que vigoram em seu tempo, como a doutrina de Empédocles e Pitágoras. Frias (2005) ressalta a importância dos estudos clássicos devido à persistência de alguns traços da cultura grega, no saber contemporâneo, presentes em certas formas de pensar características do homem ocidental. O método hipocrático que determina a forma de proceder

do exame clínico, de elaborar o diagnóstico e conduzir à terapêutica é um procedimento que guarda muitas semelhanças com o método clínico da medicina atual, quer dizer, “sendo a observação clínica uma criação genuína da medicina clássica e o emprego do olhar clínico o que distingue o médico nesse período”. (FRIAS, 2005:16)

Os diversos significados atribuídos à melancolia evoluíram ao longo de um processo que dura mais de dois mil anos. Mesmo a aparição de significados novos não acarreta o abandono dos antigos, pois a base original dos distintos significados foi a concepção absolutamente literal de uma parte do corpo concreta, visível e tangível, a bile negra que, junto à fleuma, a bile amarela e o sangue formavam o conjunto dos quatro humores. Havia uma correlação quaternária do Cosmo com os elementos cósmicos e as divisões do tempo que controlavam a existência e a conduta da humanidade, capaz até de determinar o caráter do sujeito. A esse respeito, assinalam Klibanski, Panofsky e Saxl (2006:26) que:

há um efeito dos quatro humores no homem, que acompanha os diversos elementos, aumenta nas diversas estações e reina nas diversas idades. O sangue imita o ar, aumenta na primavera e reina na infância. A bile amarela aumenta no verão e reina na adolescência. A melancolia imita a terra, aumenta no outono e reina na idade madura. A fleuma imita a água, aumenta no inverno e reina na velhice e, quando se encontram na justa medida, significa que o homem usufrui de seu vigor.

A origem dos quatro humores remonta aos pitagóricos, onde as produções em relação aos números alcançaram uma alta expressão em especial; o 4 encerra a raiz e fonte da natureza eterna. No solo da natureza em geral, o homem racional em particular, parecia-lhes estar governado por quatro princípios localizados respectivamente no cérebro, coração, umbigo e pênis. Até a alma foi imaginada nesse esquema de divisão quaternária envolvendo o intelecto, o entendimento, a opinião e a percepção. Apesar dos seguidores de Pitágoras não terem desenvolvido a teoria dos quatro humores, prepararam as categorias tetrádicas, definindo a saúde como equilíbrio de distintas qualidades e a enfermidade como predomínio de um só, passo esse que foi decisivo para a criação do humoralismo. Encontramos nas elaborações de Klibansky, Panofsky e Saxl (2006:31) a indicação de que Alcmeon de Crotona (500 a.C.), médico pitagórico, afirmava que:

...a igualdade de direitos entre as qualidades úmida, seca, fria, quente, amarga, doce e as restantes, conservava a saúde, mas o domínio de uma só delas era capaz de produzir a enfermidade, e condensou a idéia de saúde na fórmula: de uma mistura bem equilibrada das qualidades. Alcmeon deixou indeterminado o número e a natureza das qualidades cuja isonomia constituía a saúde (úmida, seca, fria, quente, amarga, doce, e as restantes). Filalao foi quem determinou o número 4 como princípio de saúde.

Acerca da doutrina do humoralismo, cabe ressaltar que a mesma tem como matriz três condições:

1) A eleição do número quatro feita pelos pitagóricos como símbolo de perfeição, tendo como conteúdo material a transformação em elemento cósmico;

2) A existência de uma interpretação desses quatro elementos, em termos de uma qualidade que estabelecesse uma ligação visível com os componentes que correspondessem ao do corpo humano, o que, em sua realidade empírica, não era possível considerar terra pura, água pura, etc. ;

3) A necessidade de encontrar, no corpo humano, substâncias reais que pudessem corresponder aos elementos e qualidades. Somente dessa maneira seria possível conciliar as especulações filosóficas acerca da natureza com a evidência empírica do campo do saber médico.

A primeira das três condições acima é cumprida através de Empédocles que desenvolveu a teoria dos quatro elementos que relacionava as quatro raízes do todo com quatro entidades cósmicas concretas: o sol, a terra, o céu e o mar. Esses elementos são chamados por Empédocles (490 a.C/1973:220) de:

... raízes, fundamentos ou princípios. Eram iguais em valor e poder, mas cada um tinha sua natureza particular. Cada um prevalecia por turno no decorrer das estações, e sua combinação era distinta em cada caso concreto, a que engendrava todas as coisas individuais e que por si só determinavam o caráter do homem.

Nesse contexto, observa-se que Empédocles havia estabelecido firmemente a unidade de macrocosmo e microcosmo: a derivação comum do homem e do universo nos mesmos elementos primários. Sendo alvo de duras críticas por ter reduzido o homem a elementos gerais, cósmicos, sem se aprofundar no que era especificamente humano, dava, por assim dizer, a matéria original, mas não os materiais da composição humana. (KLIBANSKY, PANOFISKY e SAXL, 2006). Filistion, discípulo de Empédocles, embora seguisse a formulação dos quatro elementos propostos por seu mestre, postulou que cada um possuía certa qualidade: o fogo pertence ao calor, o ar ao frio, a água ao úmido, e a terra ao seco.

Cumprindo-se a segunda condição, ambas as teorias só alcançaram amadurecimento a 400 a.C, época em que realmente nasceu o humoralismo, recebendo as denominações de: sangue, bile amarela, bile negra e fleuma. A teoria do humoralismo incluía a idéia quaternária pitagórica e empedocliana, e também a doutrina das qualidades transmitida por Filistión, a partir do que se desenvolveu o esquema que articula o humor, as estações do ano e as

qualidades, numa espécie de correspondência linear (KLIBANSKY, PANOFSKY e SAXL, 2006).

HUMOR	ESTAÇÃO	QUALIDADES
Sangue	Primavera	Quente e úmido
Bile amarela	Verão	Quente e seca
Bile negra	Outono	Fria e seca
Fleuma	Inverno	Fria e úmida

No século V a.C. a instituição religiosa de uma era anterior dava embasamento discursivo científico, as interpretações simbólicas dos mitos coexistiam com explicações racionalistas. Daí não ser surpreendente a descoberta de estados melancólicos nas grandes figuras dos heróis malditos, como Hércules, Ajax e Belerofonte, que foram castigados com a loucura por terem insultado uma divindade. Essas figuras eram bastante fortes para conferir a idéia da melancolia que agora lhes associava uma aréola de sinistra sublimidade. Passou a ser, como diria Gelio ironicamente, “uma enfermidade de heróis” (KLIBANSKY, PANOFSKY e SAXL, 2006:40).

Assim associada aos mitos, a disposição melancólica passou a ser vista como heróica, e foi mais idealizada quando se equiparou ao furor, na medida em que o humor melancólico começou a figurar como fonte, a mais perigosa, de mais alta exaltação espiritual, logo como a própria idéia de furor foi interpretada. O furor diz respeito à loucura inspirada pelos deuses. Seria uma espécie de delírio divino que eleva as coisas superiores, como indica sua definição. Há, portanto, quatro espécies de furores divinos. O primeiro o furor profético; o segundo, o furor místico; o terceiro o furor poético e o quarto o furor amoroso. O autor dessa transvaloração foi Platão. Como afirma Sócrates no Fedro “sim, o furor foi simplesmente um mal. Lizias tinha razão, mas na verdade recebemos do furor os maiores benefícios, isto é, enquanto é enviado como dom Divino” (PLATÃO, 427-347 a.C/1956:51). Nessa passagem, Lisias afirma que o apaixonado se encontra possesso do delírio e da loucura, portanto só se deve conceder favores, ao “não apaixonado” que age sensatamente. Porém, apesar de Sócrates concordar com Lizias no sentido de que o furor era um mal, ele também reconhece que muitas obras dignas de admiração foram erguidas através do furor. A princípio não havia nenhum indício, no pensamento de Platão, que vinculasse a idéia de melancolia à de êxtase, que elevava o filósofo, o amante, e o poeta à apreensão sobrenatural das idéias puras. Melancolia significava primordialmente, se não loucura efetiva, ao menos insânia moral que ofuscava e debilitava a vontade e a razão; pois a considerava sintoma do que, no Fedro, descreve como a

pior alma de todas, a do tirano. Eis a interpretação platônica acerca do homem tirano, que é melancólico, seja por natureza ou por modo de vida, ou enfim por ambas as coisas.

Segundo Klabinsky, Panofsky e Saxl, (2006) foi à filosofia aristotélica da natureza a primeira a unir à idéia puramente clínica da melancolia a concepção platônica do furor. Essa união encontrou expressão naquilo que, para os gregos, era a tese paradoxal de que não só os heróis trágicos como Ajax, Heracles e Belerofonte, senão todos os homens que se sobressaíam no campo das artes, da poesia, da filosofia e da política, apresentavam uma inclinação à melancolia. Até Sócrates e Platão eram melancólicos, teoria essa que será desenvolvida por Aristóteles. (384-322 a.C/1998)

2.1.3 *Bile negra: a substância da genialidade*

Antes de adentrarmos no pensamento aristotélico, faz-se necessário a compreensão do humor denominado bile negra que, segundo Pigeaud (1998), foi a grande novidade trazida pelo pensamento aristotélico. Na verdade, segundo Klibansky, Panofsky e Saxl (2006:54) encontramos nas ideias aristotélicas uma articulação entre o corpo e o humor, ou seja, um tropo específico, a metáfora explicada da seguinte maneira: o “tiro da metáfora, função da força do humor bile negra, daria, pois, a extraordinária potência para modelar os seres”.

O humor bile negra que, na língua grega, significa a melancolia é também sinal de uma doença que causa perturbações na afetividade e no raciocínio. A partir do ensinamento hipocrático, os estudiosos da melancolia tentaram entender a ligação da bile negra com as doenças do psiquismo. Não obstante, ficou evidente que esse humor não explica somente a doença desse tipo, ou seja, não é somente o humor da loucura. A medicina antiga, através de esforços especulativos, tentou descobrir a essência da bile negra, chegando também à compreensão de que ela não causava apenas a enfermidade melancólica.

Apesar de tratar-se de um tipo de humor presente em todos os homens, não necessariamente manifestava-se no estado corporal, mas na peculiaridade do caráter. Isto dependia mais de um estado transitório e qualitativo do humor melancólico produzido por transtornos digestivos e pelo calor e frio sem moderação, ocorrendo uma predominância constitucional e quantitativa do humor melancólico sobre os demais.

Torna-se evidente que os pensadores da Medicina produziram teorias que consideravam o melancólico apenas parcialmente consciente. E os homens normais, por natureza, não podiam adquirir as qualidades que eram próprias do melancólico natural em virtude de sua disposição habitual. O melancólico natural possuía um *ethos* especial que fazia

dele normalmente anormal. A singularidade espiritual do melancólico natural se devia à bile negra que possuía uma qualidade peculiar que carecia aos outros humores, a saber, o de afetar a disposição. A bile negra é considerada uma substância composta e instável e torna-se importante mostrar que, na melancolia, existe uma constância da inconstância.

A palavra utilizada para designar os homens de exceção (*perittoí*), conforme salienta Pigeaud (1998), ao mesmo tempo que tem o sentido de um excesso, supérfluo, significa também “excepcional”, em um sentido metafórico. Sendo assim, Aristóteles (384-322 a.C/1998) lança a compreensão de que o homem excepcional (*peritton*) é o homem do resíduo (*perissoma*) por excelência. Na dialética da melancolia, como foi retomada no curso da história, foi necessário julgar a ligação entre a matéria supérflua, o resíduo do cozimento, quer dizer, o humor estúpido, e a criatividade do gênio, ao impulso da imaginação.

A idéia básica era a de que havia substâncias, a água, o mel, o leite, entre outras, cuja absorção pelo corpo não influía na condição da alma; mas havia outras que atuavam poderosamente sobre o psiquismo, e que colocavam a vítima em toda classe de estados espirituais que normalmente lhe seriam estranhos. O vinho era um bom exemplo disso. Tal comparação feita por Aristóteles levou-o a postular que a bile negra e o vinho produziam um efeito semelhante no organismo, e passou a considerá-los como “modeladores de caráter”. O vinho, segundo sua temperatura e quantidade ingerida, produzia os mais diversos efeitos emocionais, tornando os homens alegres ou tristes, falantes ou taciturnos, enlouquecidos ou apáticos. Igualmente a bile negra produzia os mais diversos estados psíquicos. A diferença principal com relação aos efeitos do vinho era que os efeitos psíquicos da bile não eram sempre transitórios, podendo constituir uma característica permanente em todos aqueles casos em que a bile negra possuía um ascendente natural e não estava esfriada ou inflamada unicamente por causa mórbida.

Para explicar essa verdadeira fisiologia da loucura e genialidade Aristóteles (384-322 a.C/1998) lança mão dos efeitos do vinho, ou seja, nele o êxtase ocupa um lugar central no sentido de um extravasamento de si mesmo. A bile negra, como o vinho, era de natureza aérea, estando à prova, de uma parte, na espuma do vinho; da outra, na pele tensa e nas veias volumosas do melancólico. Neste *pneuma* reside uma força motriz singularmente estimulante, que põe o organismo inteiro num estado de tensão, afeta com força o psiquismo e busca literalmente escapar de todo o ato sexual. Daí tanto o efeito afrodisíaco do vinho como a falta de moderação. O vinho, tal qual a bile negra, era considerado como modelador de caráter.

Nesse contexto, acreditava-se que tanto o humor do vinho, quanto a mistura da bile negra eram semelhantes em sua ação, por identidade de natureza. A diferença seria que a

embriaguez oferecia caracteres possíveis por tempo específico; ao passo que a bile produz o mesmo por toda a vida. Pigeaud (1998) esclarece que a expressão: “o melancólico é polimorfo” designa que o melancólico é aquele que tem em si, como possíveis, todos os caracteres de todos os homens. Tal afirmativa esclarece a idéia da criatividade melancólica.

Como comentador do texto aristotélico, Pigeaud (1998) afirma que o Problema XXX, 1, quer dizer na verdade que a melancolia não é doença. O melancólico é frágil porque é instável, mas é justamente essa instabilidade que lhe dá a possibilidade de se exprimir por ações múltiplas. E finaliza suas argumentações esclarecendo que a tradição saída em parte do Problema XXX, 1 de que loucura e genialidade caminham juntas, é resultado de uma leitura apenas parcial do texto.

2.1.4 *Aristóteles: melancolia e genialidade*

É preciso, para adentrar na sombria seara da melancolia, esclarecer um ponto bastante importante. Desde as eras mais remotas, os pensadores estiveram à frente de uma dificuldade que parecia e, aliás, ainda parece, atualmente insolúvel. Trata-se da dificuldade em estabelecer uma nítida fronteira entre as expressões da sabedoria e as da loucura. Sem dúvida, essa dificuldade teria sido a mola propulsora para transformar a melancolia em um tema de debate filosófico, ou pelo menos a doença que mais interessou aos filósofos, visto ser postulada em termos da relação entre a atividade anímica e a atividade corpórea. Certamente, a melancolia foi assim considerada no âmbito da relação alma-corpo, estendendo-se para as relações do homem com o mundo e com os outros. Daí podermos articular a melancolia à dor de existir. Talvez tenha sido esse o motivo pelo qual Aristóteles (384-322 a.C/1998), entre outros, ocuparam-se da questão. O curioso é o tom de indagação pelo qual a obra começa, traçando uma estreita relação entre os homens excepcionais e a melancolia.

As referências tomadas por Aristóteles são os homens geniais na poesia, na arte, na medicina e em outros campos, todos afetados pela bile negra e, por assim dizer, são melancólicos, ou apresentam estados melancólicos. Uma vez estabelecida a excepcionalidade do melancólico, Aristóteles lança mãos de recurso para exemplificá-la, chamando a atenção de que tudo depende da natureza do homem, sendo preciso, em primeiro lugar, descobrir a causa dessa natureza. É esse argumento que aparece na analogia dos efeitos do vinho e da bile negra, pois, no caso do vinho, dependendo da quantidade ingerida, tem-se como efeito a produção de vários caracteres em um mesmo homem, ao passo que a melancolia “produz caracteres distintos para cada homem que seja dessa natureza” (BERLINCK, 2008:35). Disso

então se conclui que enquanto o vinho transforma, passageiramente, o homem em excepcional, a melancolia se caracteriza por manter, para sempre, o efeito de excepcionalidade no homem.

Na medida em que se ocupa da busca da causa da natureza melancólica, Aristóteles descreve a mistura de bile negra, existente na natureza, sendo, pois, comparável à mistura do quente com o frio. No que tange à bile negra, trata-se de uma substância de natureza fria, mas que pode apresentar estados extremos, variando do muito frio ao muito quente. Mas as modificações na qualidade e na quantidade dessa substância dependem, primordialmente, da alimentação.

Antes da Era Cristã, Aristóteles expõe suas considerações e postula uma conexão entre a melancolia e a genialidade, ou seja, o humor melancólico serviria como um singular talento para criação. Há mais dois mil anos atrás, o estagirita já se perguntava: por que razão todos os homens que foram *excepcionais (perittoí)* no que concerne à filosofia, à política, à poesia ou às artes aparecem como sendo melancólicos, a ponto de serem tomados pelas enfermidades oriundas da *bílis negra? (meláines choles)* (ARISTÓTELES, 384-322 a.C/1998:81).

Mediante a indagação aristotélica, Scliar (2003) sugere que nessa exortação encontra-se implícita uma importante diferenciação: seres humanos normais podem adoecer de melancolia, mas há uma melancolia natural que torna o seu portador genial.

A reflexão aristotélica, na opinião de Kristeva (1984), aplica-se à personalidade de exceção, à qual a melancolia seria específica. Ao mesmo tempo em que se serviu das noções hipocráticas (os quatro humores e os quatro temperamentos), Aristóteles inova, extraindo a melancolia do campo das doenças e situando-a na natureza, mas também, e, sobretudo, fazendo-a decorrer do calor, considerado como o princípio regulador do organismo e da interação controlada de energias opostas. Nesse contexto, a melancolia era tida como uma excepcionalidade reveladora da verdadeira natureza do ser. E todos os homens excepcionais possuíam um temperamento no qual a bile negra era predominante, ou seja: o gênio é melancólico.

Na importante obra dedicada ao estudo da melancolia intitulada *Saturno y la melancolia*, Klibansky, Panofsky e Saxl (2006) salientam que o pensamento aristotélico toma sobre si a tarefa de fazer justiça a um tipo de caráter que não se deixa julgar, nem do ponto de vista médico, nem do moral, ou seja, o tipo “excepcional”. *O Problema XXX ,1*, segundo Pigeaud (1998), é um devaneio sobre a criação, ou melhor, sobre a criatividade, pois a criatividade é a propulsão do homem a ser diferente, quer dizer, a incitação de tornar-se outro. Pigeaud (1998) esclarece que o pensamento aristotélico tem a crença de que só se atinge a

profundidade e criação tornando-se outro, deixando-se transformar em outro; assim pode-se imitar todos os personagens e todos os seres. Nesse contexto, a compreensão versava sobre a justificativa do homem tido como grande por suas paixões mais violentas em comparação aos homens vulgares, e, porque, a despeito disso, o homem grande era bastante forte para alcançar um equilíbrio partindo do excesso; não só Ajax e Belerofonte, mas Platão e Sócrates pertenciam a este tipo (KLIBANSKY, PANOFISKY e SAXL, 2006).

Além do mais, a bile negra também é considerada a causa da loucura, o que articulava também, a idéia do gênio à loucura, ou seja, considerando que entre o gênio e o louco a diferença não era de natureza, mas de grau: apesar de dependerem de um mesmo tipo de temperamento, não dependiam do mesmo estado dele. Eis o encaminhamento que depreendemos do pensamento aristotélico em o *Problema XXX, 1* onde é postulada a tese de que a idéia mítica do furor se substitui pela idéia científica da melancolia. Sendo assim, melancólico e louco eram tratados como sinônimos, sendo peculiares os sonhos verídicos e as profecias próprias do melancólico enfermo. Desta forma a idéia de melancolia adquiriu por sua vez um conteúdo novo e positivo e graças a isso foi possível reconhecer e explicar o fenômeno do “homem genial”. Já encontramos no pensamento platônico a descrição da melancolia como uma condição normal, que observada, de fora, parecia loucura e fazia com que um pensador profundo parecesse tolo aos olhos do mundo. Concebeu-se, a partir de então, a noção de que inclusive a temida melancolia podia dotar suas vítimas de um dom do espírito que sobressaía a razão.

O *Problema XXX, 1*, ocupa, pois, um ponto da história do pensamento em que platonismo e aristotelismo se interpretavam e equilibravam mutuamente. A idéia do furor como única base dos mais altos dons criadores era platônica. A tentativa consistiu em colocar a relação misteriosa entre gênio e a loucura (que Platão expressa só em forma de mito), à luz da ciência racional, foi aristotélica e foi também a intenção de resolver as contradições entre o mundo das idéias mediante uma nova interpretação da natureza (PIGEAUD, 1998).

2.1.5 A patologização da melancolia

No que concerne ao surgimento da idéia da melancolia como patologia é preciso distinguir o juízo moral dos filósofos do enfoque puramente curativo dos médicos. O primeiro, quer dizer, a dimensão filosófica que atribuiu à melancolia um julgamento moral tem sua representação nos estóicos. Os estóicos afirmavam que um homem sábio não podia sucumbir nunca à loucura, porque as idéias de sabedoria e loucura eram excludentes até o ponto de que

todo aquele que não era sábio se podia qualificar louco. De acordo com essa doutrina a melancolia é considerada como enfermidade, sendo um perigo para aqueles que possuíam dons que sobressaiam. (KLIBANSKY, PANOFSKY, SAXL, 2006:66). O segundo, calcado no princípio de cura no âmbito do saber médico, surgiu em Rufos de Efeso (200 a.C) que desempenhou um papel de extrema relevância na história da concepção da melancolia, assim como Aristóteles com seu *Problema XXX, I* é importante para a história da concepção filosófica do gênio. Na doutrina estóica a idéia de melancolia está atrelada à de enfermidade pura, muito grave, reportando-se ao universo pré-aristotélico.

Deve-se compreender que a idéia da melancolia como doença nasce a partir de Hipócrates; visto que “Aristóteles inova, extraindo a melancolia da patologia e situando-a na natureza, mas também, e, sobretudo, fazendo-a decorrer do calor, considerado como o princípio regulador do organismo e da mesotes, interação controlada de energias opostas”. (KRISTEVA, 1989:14)

Rufos de Efeso retorna a fonte aristotélica e formula que a atividade do psiquismo era a causa direta da enfermidade melancólica. À semelhança de Aristóteles, Rufos distinguia dois tipos de melancolia: uma “congenita”, ou natural, outra adquirida, sobretudo produzida pela dieta. A melancolia natural era aquela que dava a seu portador proeminência intelectual, inclusive a capacidade da profecia. Porém, esses seres eram tristes e misantropos. Gaguejavam porque a fala não acompanhava o fluxo do pensamento. A melancolia adquirida devia-se a um excesso fortuito de bile negra no organismo resultado de uma má digestão, que não assinala em nada uma natureza melancólica.

No século II d.C. Galeno de Pérgamo, (c.129-c. 200), considerado o mais célebre médico da antiguidade, acreditava, conforme assinala Pigeaud (1998), que o cérebro regulava as faculdades racionais, tais como o julgamento, a imaginação, a memória, mas que as emoções seriam controladas pelo coração e o fígado. E o fígado está para o estômago, como o fogo para panela. O fígado era considerado o órgão principal do corpo humano, afirma-se que a bile negra assemelha-se a um depósito do sangue, mas que ela é mais fria, espessa, diferenciada do sangue porque não coagula (PESSOTI, 1994). Por ser pesada, tende a subir; precipitando o envelhecimento e a morte. Sendo função do baço absorver a bile negra do sangue, parte dela ira para o estomago, resultando em aumento de apetite, uma espécie de antídoto contra a melancolia. Quando o baço não executa esta função se torna numa espécie de reservatório de humor estagnado, do qual sobe o vapor negro que resultará a melancolia.

Todavia, a bile negra não causa somente a doença melancólica. Pode, segundo a parte do encéfalo que atinge, também, produzir epilepsia. O vapor da bile negra sobe ao cérebro

obscurando-o como fumaça. Evidentemente, essa bile negra, é em si mesma, um mito (PIGEAUD, 2009).

É importante ressaltar que a bile negra funciona, provocando a alma no sentido de abandonar o mundo, especialmente as coisas que nele são periféricas. Obviamente, esse movimento faz com que a alma volte-se para o centro, quer dizer, atenha-se somente à interioridade, para a escuridão. Nisso, observa-se a analogia entre a cor da bile e a escuridão. No caminhar à escuridão produzida pela bile negra “seca” o psiquismo na medida em que consome a umidade da alma, pois torna fria a si mesma e ao cérebro.

Seguindo essa linha de raciocínio é possível estabelecer, no texto aristotélico, dois tipos de melancolia que decorrem da ação da bile negra: a natural, quando o sangue torna-se seco e grosso e o tipo ardente que decorre da combustão da bile negra com o sangue.

No tocante à combustão, quando ocorre, o resultado atinge negativamente o juízo. Disso então, o espírito torna-se, enfurecido, produzindo a mania. (PESSOTI, 1994) No término da combustão, há uma lerdeza do espírito. Podemos assim traçar uma diferença entre a bile negra natural que dispõe o homem para a sabedoria e a melancolia que abre as portas da insanidade. Por essa razão, faz-se necessário a estabilidade da bile negra no sentido de evitar a entrada em combustão e produzir estados de mania. Sob este prisma, conclui-se que a bile negra apresenta um caráter antitético. Isso explica porque Saturno é o planeta que a governa, visto que este astro é o senhor das antíteses, conforme informa-nos Nordstrom (1989).

O astro das antíteses é caracterizado por ser muito pesado, o que reflete, no homem, o apego à materialidade. Por outro lado, o fato de ser distante, frio e seco é capaz de exaurir a força vital confinando a alma a um estado de adnamismo e inércia que culmina na tristeza. Mas há um aspecto positivo nesse astro: por ser o mais nobre dos planetas amplia a inteligência e a capacidade de contemplação, produzindo, no homem a inclinação do divino.

É interessante observar que Saturno, na opinião de Nordstrom (1989), influencia todos os homens. Porém apenas aqueles que são excepcionais são capazes de oscilar entre o perigo da tristeza, o furor sensual e a atitude contemplativa.

2.1.6 *Acédia: o assédio melancólico*

Antes de relacionar a questão de Acédia com a melancolia é fundamental explicar o significado dessa palavra. Oriunda do Grego Antigo significa, principalmente, o enfraquecimento da vontade, no sentido de um estado de prostração e, às vezes, preguiça. Pode ser compreendida como a desordem psíquica que se caracteriza por apatia e estados de

descuido. Não obstante, ao ser observada nos monges, na Idade Média, a Acédia era relacionada à abulia do espírito quanto ao exercício das virtudes, especialmente, no que tange à comunicação com Deus. No entender de Lambote (2006:16), a Acédia corresponde à “negligência indiferente que conjugada com a inibição sintomática da melancolia e com o sono culpado retrata os personagens adormecidos das gravuras nórdicas do século XVI”.

Analisada por esse ângulo, a Acédia aproxima-se do estado de tristeza, conhecido como a prostração do meio dia dos monges, que era tida como a presença do diabo do meio-dia, quer dizer uma espécie de tentação que os empurrava para a inércia. Eis a aproximação da Acédia com a melancolia.

A visão da melancolia, como estado-limite e como excepcional, reveladora da verdadeira natureza do ser, sofreu uma profunda mutação na Idade Média. Os escritos medievais nos revelam tratar-se de uma praga pior do que a peste negra que dizimou um terço da população da Europa. Infestando vilarejos, castelos, ruas, prostíbulos, igrejas e clausuras, se alastrava firme e silenciosa, um mal que, segundo os padres da época, instalava a morte na alma através de uma sombra medonha que recaía sobre os menos vigilantes. (SCLIAR, 2003)

Nesse período a melancolia é tida não só como desequilíbrio dos humores corporais, mas também como influência maléfica do mais distante dos planetas conhecidos até então, o mais antigo e desgraçado dos deuses do panteão clássico, Saturno. Essa concepção chegou até a Idade Média através dos estudos astronômicos dos árabes que começam a conquistar a Europa através da Península Ibérica, levando não apenas armas, mas cultura e ciência. A identificação de Saturno com a inconstância melancólica se dá através dos paralelos traçáveis desta com a história do deus na mitologia; ora é o senhor de todos os deuses, ora o deus desterrado, exilado e humilhado. A um só tempo é o pai de todos e deus castrado, impotente. Também seu correspondente na mitologia Grega, Kronos, o senhor do tempo, ajuda no entendimento desse processo. O deus do tempo, da consumição de tudo o que cria, devora seus filhos e presentifica o não ser, sendo a causa da morte inexorável. Desse modo, evidencia a vacuidade de toda obra humana. Ainda demonstra Kronos que o orgulho de racionalidade humana passa da maior das vaidades, e nada vale, pois o homem é apenas pó fadado à morte, assim como tudo o que existe, está condenado a não existir mais, sendo apenas uma questão de tempo.

O caráter tenebroso de Kronos aparece em vários domínios da experiência humana. Um, em particular, a arquitetura traz as mesmas marcas evidentes, na Idade Média.

Caracterizou-se a arquitetura medieval com os termos barroca e pesada, o que refletia na espessura das paredes, na escuridão em uma alusão às características de *Kronos*, mas

principalmente, nessa época, o estilo arquitetônico produz um solo propício para o culto da Acédia. Os conventos úmidos, fechados, a vida religiosa de martírio, de punição, de flagelo são indícios da consciência de culpa, melancolia. Tal pensamento teve como base a forte influência platônica que via o corpo como cárcere da alma, portanto, fonte de todos os pecados que precisava ser combatida tenazmente através dos flagelos e sofrimentos imposto a si mesmo como expiação da culpa. *Ascédia, tristitia, taedium e desídia* eram alguns dos nomes dados ao “demônio meridiano”, citado no Salmo 90, que atacava suas vítimas sem chance de defesa. Insônia falta de apetite, abatimento do corpo e do espírito, enfraquecimento da vontade, inércia, fascínio pela morte...

A Acédia foi caracterizada como a tentação devido à apatia, o que significa admitir ter um coração taciturno, ter perdido Deus. Por isso os melancólicos formam “uma seita de fracos, importunos ante Deus e seus inimigos: sua punição é não ter nenhuma esperança de morte”. (KRISTEVA, 1989:15)

Tomás de Aquino, em síntese rigorosa e exaustiva, confirmou esses sinais e acrescentou a esta espécie *tristitia*, a desvalorização de si. Captou também com precisão o desespero de o sujeito afundar-se no abismo que separa a sua ligação com os objetos mundanos. De acordo com Gabriel (2007) encontramos na **Summa Teológica** a compreensão de que esta tristeza trata-se, na verdade, da perversão de uma vontade que quer o objeto, justo quando o caminho de acesso ao mesmo está obstruído ou quando este não mais existe, ou seja, é a persistência e exaltação do desejo frente a um objeto que o próprio desejo, de alguma forma, tornou inatingível para si.

No século XVII, a Acédia elevou o número de adeptos de tal forma que a Igreja Católica denominou-a como pecado capital e condenava ao fogo do inferno e à fogueira aqueles que entravam em estado de melancolia. Tornou-se um pecado grave, listado por Cassiano junto à gula, à fornicação, à inveja, à raiva. A vida deveria ser um hino de louvor, santidade e alegria. Tristeza, sobretudo tristeza sem motivo aparente, era coisa do demônio (SCLIAR, 2003).

Deste modo, ao longo da Idade Média, abriu-se o caminho para a transformação da doutrina dos humores em uma teoria psicológica dos caracteres e tipos de personalidades. Todavia, segundo Klibansky, Panofsky e Saxl (2006), o agente dessa transformação não foi propriamente a medicina e sim a filosofia escolástica que relacionara a teoria dos temperamentos ao dogma teológico do pecado original, atribuindo assim aos humores uma significação moral.

2.1.7 A melancolia na Era Renascentista: o empuxo à criação

Especialmente na época do Renascimento ocorre um retorno ao pensamento aristotélico sobre a melancolia, sendo este estado do homem compreendido como um sentimento propulsor da criação artística e profundidade do pensamento. É nesse contexto que, conforme assinalam Klibansky, Panofsky e Saxl (2006), se opera, no século XV, uma mudança de perspectiva em relação à melancolia, que passa a ser vista novamente como potência criadora.

O termo Renascimento designa o grande surto artístico ocorrido na Itália nos séculos XIV e XV e às possibilidades de realização pessoal no mundo. Realização baseada sobretudo no conhecimento, remontando até as suas raízes clássicas greco-latinas. A expressão "Homem renascentista" (e quase sempre se tratava, mesmo, de homens, pois o alargamento de horizontes não fora suficiente para acolher as mulheres) refere-se a uma pessoa que, além de participar ativamente da vida social, possui ampla cultura e domina várias habilidades. Leonardo da Vinci é o exemplo clássico. (SCLIAR, 2003).

Cinco anos antes do início da peste, em 1342, Petrarca, poeta laureado (SCLIAR, 2003), escrevera **Itália mia**, inaugurando um novo ciclo na literatura européia. Assim, na literatura, nas artes plásticas e na arquitetura foram anos férteis. O período que vai de 1300 a 1600 foi extraordinariamente inovador em várias áreas do conhecimento humano. Nas artes plásticas é a época de Duccio, Giotto, Brunelleschi, Donatello, Fra Angelico, Masaccio, Alberti, Piero della Francesca, Bellini, Mantegna, Botticelli, Bramante, Leonardo da Vinci, Dürer, Michelangelo, Memling, Tiziano, Giorgione, Rafael, Correggio, Vasari, Palladio, Tintoretto, Veronese. Uma época de grandes pensadores: Pico della Mirandola e Erasmo, Bacon e Montaigne, Shakespeare e Cervantes. São alguns exemplos de homens que atravessaram em suas vidas profundos estado melancólicos, mas que saíram deles pela criação, do que podemos conjecturar que nesses sábios e gênios a melancolia era conscientemente cultivada como um veio para a produção criativa, pois a síntese mais perfeita para a inteligência atinge-se quando o verdadeiro humor se acerca da melancolia, ou quando a verdadeira melancolia se transfigura pela ação do humor. (SCLIAR, 2003)

Segundo Benjamin (1984b), o melancólico, no contexto moderno e contemporâneo, é fruto das modificações e revoluções de perspectiva ocasionadas pelo Renascimento no campo cultural, artístico e científico. As explicações fixas que vigoravam na Idade Média passam a ser paulatinamente desacreditadas, dando lugar a uma nova ciência, uma ciência experimentalista, ou uma tentativa racional de descoberta do mundo. As novas descobertas,

associadas com o aparecimento de novas teorias validadas, criam um impacto em tudo o que já era conhecido e aceito, fazendo deste período uma época de ruptura, de crise, em que se termina por atingir até mesmo a própria estrutura do conhecimento, os métodos da ciência e a maneira de se ver o mundo e a natureza, bem como as relações do homem com estes aspectos.

A gênese deste sujeito renascentista se dá através da transição do sujeito medieval para o contexto moderno, onde as transformações do Renascimento ocasionam uma perda de referências. Disso resultaram as bases para uma emancipação do sujeito, através da razão, com o próprio Renascimento, ou da fé racional, com a Reforma Protestante. As ações humanas foram privadas de todo valor com o surgimento de algo novo: um mundo vazio. A Reforma, através da Doutrina da Vacuidade das Obras, nega o efeito miraculoso e especial destas, colocando a esfera política e secular nas concepções burguesas, como o palco para o descortinamento destas virtudes e da evidência da Graça Divina. Assim, o luteranismo, através de uma referência religiosa indireta e de uma prática individual, dá ao povo, aos homens comuns, a noção exata do dever, mas nos homens de exceção instila a melancolia.

Pensar a melancolia associada à questão da genialidade possibilita-nos analisá-la em outro contexto além de sua expressão patológica. Podemos refletir sobre a melancolia como uma espécie de acontecimento que provoca rupturas e descontinuidades fundamentais para a criação de alternativas diante das circunstâncias as quais o homem está exposto. Assim, lançamos mão da noção de trauma como a ocorrência impactante que possibilita ao homem elaborar estratégias criativas. Mas não pretendemos focalizar a vertente negativa do trauma, visto ter também um caráter estruturante no sentido de impulsionar o homem à ação. Entendemos por trauma, a partir da elaboração freudiana, a exposição do sujeito a um evento que ameaça seu bem-estar, sendo, pois, um acontecimento que é entendido como potencialmente capaz de causar a morte. Sendo assim compreendemos que o trauma tem um efeito devastador podendo paralisar o sujeito, mas pode levá-lo a se mobilizar no sentido da busca de soluções para o impacto vivido. Por se tratar de algo externo que invade o sujeito, conforme assinalou Freud (1893/1976), tem-se assim a possibilidade de o sujeito rearranjar-se diante do novo e então engajar-se em produções criativas. Em suma, o resíduo não elaborado da experiência traumática é um vetor que mobiliza o sujeito de busca de alternativas para lutar pela sobrevivência. Com isso, queremos assinalar que entendemos que o sujeito ante uma experiência traumática lança mão daquilo de que dispõe para engendrar novas formas de ação para lidar com a situação. Para tanto, recorre aos seus dispositivos de memória não apenas no sentido da pura recordação, mas com vistas a produzir um novo sentido para a experiência traumática. Nessa trilha de compreensão, aludimos à questão da memória como criação e para

tanto nossa referência é o filósofo Henri Bergson. O trauma é uma experiência que possibilita ao homem produzir arranjos para lutar pela vida e para tanto se vale da memória.

2.1.8 *Memória, melancolia e o poder da criação*

A memória cumpre um papel de relevância na criação. A melancolia consolidou-se no decorrer de uma antiga tradição como um elemento positivo capaz de impulsionar as produções artísticas, filosóficas, literárias e até as grandes decisões políticas. Eis o contexto em que memória e melancolia se inscrevem, como essenciais à criação. Compreendemos a memória como fonte de criação, porém nem todas as obras produzidas serão de relevância, como as que foram elaboradas sobre a influência melancólica pelos “homens de exceção”.

Memória é fluxo, tanto na condição criadora quanto na reprodução do mesmo diante de estagnações. Não obstante, existem paralisações neste fluxo quando, em decorrência de uma experiência traumática, o passado invade a consciência tendo efeito paralisante e mobilizador. Nessas condições, estamos diante das afecções psíquicas, num tipo de acontecimento ocasionado pelas marcas da memória que se antepõem ao fluxo criativo. A essa estirpe pertencem os estados melancólicos que no seu caráter ambíguo produzem a inibição, sendo a memória convocada a reconstituir tal experiência dolorosa no intuito de promover uma significação. Porém, se de um lado é pura inibição, por outro se constitui em elemento essencial à criação.

Stein (1976:12) postula a melancolia sob um caráter positivo, ou seja, uma dimensão dinâmica do homem. Por integrar-se no questionamento ontológico do ser-no-mundo, “a melancolia é um destes dinamismos do espírito que, pela sua ambivalência e co-originária radicalidade, revela um parentesco com a questão da finitude, do ponto de vista ontológico-existencial”.

Para atingir a compreensão desse paradoxo, nos reportamos a Bergson (2005), cujo ponto central de teoria versa sobre o impulso engendrado pelo afeto. Que é considerado como fator determinante do querer. É fundamental esclarecer que na concepção bergsoniana, considera-se que a memória possui uma qualidade não-corporal que é o tempo. A memória é a vida do espírito por excelência. Kehl (2009) esclarece que a matéria não tem outro plano de existência a não ser o presente, porém tudo aquilo que transcende a dimensão do corpo e suas circunstâncias - o espaço, os objetos no espaço, a imagem dos objetos, a percepção dessas imagens - podem ser considerados em Bergson pertencentes à dimensão do espírito, sendo este, não aquilo que se encontra fora da matéria, mas sim o que está no tempo.

A memória intervém de forma criativa fazendo parte do processo de mudança à medida que coincide com a experiência do tempo. Assim, temos duas linhas no pensamento de Bergson (2006): 1) a que relaciona a memória com duração, quer dizer, com fluxos contínuos na criação e, 2) a que relaciona as paralisações com aprisionamento da experiência, como ocorre na vinculação da memória com o afeto. O que há de comum em uma e em outra é o fato de o movimento ser apresentado como a verdadeira substância do real, ou seja, tudo é movente porque há um movimento universal do qual participam a matéria e todos os entes. Esse movimento pressupõe mudança entendida na duração.

A respeito do movimento, Bergson (2005) distingue três modalidades:

O movimento translativo concerne à matéria. A materialidade é constituída por espaços-móveis que agem e reagem entre si, produzindo uma variação universal de mudanças na duração. Essa modalidade de movimento é pensada como o princípio que anima a matéria, sendo a causa explicativa da escolha realizada pelo ser vivo. Em função da escolha Bergson introduziu, no seio da determinação, a indeterminação, quer dizer, no âmago da matéria produz-se uma lacuna entre as duas direções do movimento: o recebido e o transmitido. Essa mesma lacuna é postulada no âmbito da percepção e da ação, sendo preenchida pela consciência. Isso quer dizer que a consciência ilumina essa lacuna recolhendo os movimentos oriundos da atividade perceptiva da mesma forma que seleciona no conjunto de ações aquela que seria mais eficaz frente a uma dada necessidade.

O movimento afetivo decorre do fato de que a consciência é também indeterminação quando realiza ações inéditas no mundo material em razão de escolhas. Pode-se somente pensar escolhas em uma ação ativa da consciência sobre a determinação. A ação ativa decorre da absorção que a consciência faz das informações colhidas pelo processo perceptual. Nisso tem-se sempre a presença de um afeto, ou seja, a indeterminação da consciência é acompanhada de um afeto compreendido como vibração situada no intervalo entre percepção e ação. Para entendermos essa dinâmica, podemos admitir que a percepção recolhe informações no mundo material, mas que também absorve essas informações. Essa absorção é o movimento vibratório situado entre a percepção e ação, conhecido como afeto. O afeto e a indeterminação da consciência são os elementos utilizados, no pensamento bergsoniano, para pensar tanto a estagnação decorrente da ruptura nos fluxos de intensidade, quanto a transformação decorrente da mudança de experiência, o que remete às características da experiência traumática: a) uma que explica a mudança na experiência do ser vivo, à medida que possibilita a criação e, b) outra pensada em termos de paralisação.

O movimento evolutivo explica a evolução da vida pelo movimento de diferenciação. A vida pensada como duração é o resultado da força criadora, ou seja, de um impulso vital que se atualiza na matéria, produzindo a diversidade existente nos seres vivos. Bergson (2005) concebe o impulso vital como algo virtual, da mesma forma que pensa a memória. Sendo virtual, esse impulso, como a memória, se atualiza por diferenciação e criação. (MACIEL JUNIOR, 2008). Eis o contexto em que a evolução é pensada na direção da virtualidade à atualização. No âmbito da virtualidade temos as diferenças apenas em estado potencial, mas é no campo da atualização que aparece a diversidade dos seres vivos. Sendo assim, conclui-se que todos os seres vivos são os resultados de um impulso criador e também que a vida é geradora de diversidade que se perpetua pelo processo adaptativo sinalizado pela necessidade.

E é esse impulso criador que nos leva a compreender o estado melancólico do sujeito que, diante de situações, muitas vezes desesperadoras, produzem filigranas para que não haja uma queda radical. Styron em sua obra, **Perto das trevas**, narra a experiência de quem sofreu os efeitos desse estado na própria pele em um momento brilhante de sua carreira, quando ia receber um prêmio importantíssimo, Cino Del Duca, conferido anualmente a um artista ou cientista cujo trabalho reflita temas ou princípios dotados de certo humanismo. Nesta ocasião, surge-lhe uma profunda depressão que o fez pensar no suicídio. Styron (1991) relata que deve sua vitória sobre o suicídio a sua mãe. Ao ouvir um trecho de música cantada por ela (Rapsódia para Contralto de Brahms), neste momento, através desse indicador perceptivo, sua memória trouxe à tona a lembrança, reminiscência feliz, da presença da mãe amada; o afeto atualizou-se e despertou um resquício de pulsão de vida. Pode-se dizer que a lembrança de sua mãe foi uma luz na escuridão. Luz essa cujo impulso criador possibilitou narrar sua experiência, tornando seu livro um referencial nos estudos sobre os estados melancólicos.

Conforme o pensamento bergsoniano, a memória conserva-se em si mesma enquanto duração, quer dizer em um tempo contínuo em que o passado e o presente não são sucessivos, mas coexistem em uma abertura dirigida ao futuro. Por esta razão o passado (a memória) é parte da natureza do tempo como aquilo que faz passar o presente, conservando-o como passado. Pois o tempo não é seqüencial, nem linear como a extensão. Nesse contexto, as lembranças são conservadas no tempo enquanto duração, fluxo. O passado é pressuposto ao presente como condição necessária, sem a qual não passaria. Isto é, o presente remete a si mesmo como passado. (MACIEL JUNIOR, 2008)

Cabe ressaltar que Bergson (2006) distingue a duração, como sensação subjetiva, interior, do tempo, em sentido geral. A duração não existe fora daquilo que dura. Não se confunde com o pretense tempo homogêneo, pois não há um único ritmo da duração: cada

ritmo mede um grau diferente de tensão ou relaxamento da consciência. E, além da função de conservação do passado no presente, necessária a cada tomada de decisões que a vida impõe aos homens, a duração pode se expandir a ponto de alcançar grandes extensões da existência.

No que tange à criação, Bergson (2005) assinala dois tipos de memória. A primeira é a memória-repetição, tal qual um álbum de fotografias, que acumula impressões do passado. Já a segunda é chamada memória-contração ou memória pura; trata-se da faculdade de ‘re- recordar’, no sentido originário de reprodução de estados anteriores, ou seja, uma vivência atual carregada de vivências do passado, considerada como uma memória criadora de novos passados que nunca existiram antes. Faz-se mister compreender que, nesse contexto, parte-se do passado para o presente, da lembrança para percepção e não do contrário. E o passado, essa lembrança, só se atualiza quando se transforma em imagem, processo esse denominado atenção à vida (BERGSON, 2006). Porém, é necessário que a lembrança se encarne se materialize, se atualize, não em função de seu próprio presente (do qual é contemporânea), mas sim em função de um novo presente em relação ao qual é agora passado.

Eis o poder da criação no qual circunscrevemos os estados melancólicos que, com um movimento pendular entre inércia e dinamismo, se transforma em uma força paradoxal. E precisamente a atmosfera gerada por esse antagonismo interno converte-se em lugar privilegiado para a experiência da finitude, sendo que a inércia e a resistência são ligadas ao caráter positivo. Stein (1976) assevera que o ponto de resistência, o finito, é o topos privilegiado para transcendência. Como revela a famosa gravura de A. Durer Melancolia I, segundo a análise de Stein (1976), nela se oculta qualquer coisa que não é de idade nenhuma. Não é uma reprodução e nem auto-retrato. É antes uma alegoria, através da qual o artista articula sistematicamente elementos que vêm do passado, avançam para o futuro e sugerem uma ordem estranhamente intemporal.

A melancolia é tão antiga quanto à história da humanidade. A partir da Idade Média se apresenta em figuras de tratados de Medicina, em ilustrações de calendários e outras representações populares. Mas tornou-se um ícone a gravura de Durer. Sentado sobre uma pedra, nas proximidades de um prédio em construção, apoiando a cabeça na mão esquerda semi-fechada, tendo pela frente o mar, um gênio medita, fazendo contraste com a deprimida inatividade de sua figura.

Há, porém, uma série de elementos novos que divergem da tradição. O artista rompe o código simbólico que aprisiona a melancolia. Levanta o nível deprimido do ser humano que é o centro das representações antigas. Dá, literalmente, asas à sua figura cercando-a com símbolos da inteligência e da imaginação. Durer, produziu novos códigos e trouxe novas

soluções que Stein (1976) considera como uma ilustração da dimensão criadora e da força da melancolia como características da existência. Caminho para a transcendência, ao mesmo tempo, atmosfera em que realiza a experiência da finitude, a melancolia, como primeira força criadora do espírito, alimenta-se do peso, da resistência.

Essa mesma representação da melancolia presa, tolhida em seu movimento, vem munida de asas que contrastam com a inércia da figura. Dando-lhe também leveza. Símbolos de libertação, do poder da transcendência. Transcendência essa, que faz Bethoven desistir do suicídio e buscar na música sua salvação, transformando-se em um dos mais respeitados e geniais compositores de todos os tempos. Goya, grande pintor espanhol, que com seu gênio atormentado pinta suas preciosas telas e Romano Guardini, sacerdote e brilhante escritor italiano, que encontrou na fé e na escrita o motivo para transcender, entre outros tantos que não sucumbiram diante dos estados melancólicos (SCLIAR, 2003).

2.2 Nas ruínas da memória

Para subsidiar os estudos do presente capítulo, evocamos o saber de cunho psicanalítico com o intuito de estabelecer uma diferença entre a melancolia e depressão, que embora sejam tomadas com o mesmo sentido, sabe-se que ambas casuísticas possuem definições próprias. Nesse sentido, é importante compreender, conforme Lambote (2000:12) explica, que o termo utilizado por Freud (1917/1976) “melancolia”, foi resgatado da estética, ou seja:

[...] a progressão dos capítulos da Estética corresponde ainda, no registro da metapsicologia, à elucidação etiológica da melancolia como "neurose narcísica", para retomar a nosografia freudiana de 1924, bem como a exposição de um de seus modos de resolução mais exemplares na função paradoxal cumprida pelo objeto estético: a de indicar e de mascarar a um só tempo a proximidade de um gozo original que, por trás da negação da realidade cotidiana, se manteria em todo o esplendor de seu brilho. Ora, por trás da realidade, como por trás do espelho, não há nada e o objeto estático, da mesma forma que a atividade de construção que ele requer, faz tela ao encanto destruidor de uma realidade supranatural. O reconhecimento do objeto estático e o trabalho de organização do meio que ele merece opor-se-iam, assim, à inibição generalizada, característica da doença, uma vez que o sujeito melancólico, cheio do saber suposto do analista, faz repousar sobre o objeto estético o peso da nostalgia de um gozo ainda por demais presente.

E, conforme Kehl (2009) salienta, a intenção de Freud ao utilizar o significante “melancolia”, foi a de possibilitar uma diferenciação dos estudos das chamadas “psicoses maníaco-depressivas”, para o terreno da Psicanálise e também diferenciar a Psicanálise da Psiquiatria do século XIX e início do século XX. Certamente foi a partir dos estudos do

psiquiatra suíço Adolf Meyer que a melancolia passou a ser difundida na rubrica de depressão, ganhando, cada vez mais, penetrabilidade no campo da medicina, especialmente, sendo explicada em termos de causas orgânicas. (PERES, 1996).

Nesse período, assinala Bercherie (1989) que, na Salpêtrière, destacavam-se os trabalhos realizados, em particular, por Jules Séglas e Cotard que descreviam, brilhantemente, as formas melancólicas, a partir das seguintes características: dor moral, distúrbios sinestésicos e os distúrbios intelectivos. Mas Freud (1917/1976), ao subverter a anatomia, produziu inovações, descrevendo a melancolia de um ponto de vista completamente diferente daquele, ora utilizado nas classificações psiquiátricas, especialmente quando propôs que a origem inconsciente das queixas e auto-acusações melancólicas deve ser pensada em relação ao ódio por um objeto de amor precocemente perdido. Eis o grande passo para pensar a melancolia no campo das expressões das mazelas que acometem o homem na contemporaneidade, principalmente pelo fato de que esta época tem por característica o viver em uma situação extrema de desamparo em função da perda de ideais, conforme se traduzem os fenômenos da segunda metade do século XX. Não é por acaso que nas três últimas décadas desse século há uma grande incidência de depressão, entendida em estreita relação com a melancolia, nas formas de sofrimento psíquico, de modo que essa afecção psíquica mórbida passa a ser abordada no campo dos sintomas sociais

A análise dos estados melancólicos como uma das expressões do sintoma social significa supor que os estados melancólicos, apesar de seu silêncio, constituem na contemporaneidade, um grupo tão incômodo e ruidoso quanto foram as histéricas no século XIX. Esses estados são considerados sintoma social porque desfazem lenta e silenciosamente a teia de sentidos e de crenças que sustenta e ordena a vida social desta primeira década do século XXI.

É evidente que todo agrupamento social padece, de alguma forma, dos efeitos de sua própria inconsciência, embora não se possa dizer que esse “inconsciente social” seja da mesma ordem do inconsciente “individual” do sujeito da psicanálise. São inconscientes em uma sociedade tanto as passagens de sua história relegadas ao esquecimento quanto as expressões silenciadas de minorias, cujos anseios não encontram meios de se expressar. Excluído das possibilidades de simbolização, o mal-estar silenciado acaba por se manifestar em atos que devem ser decifrados, de maneira análoga, aos sintomas daqueles que buscam a clínica psicanalítica. (KEHL, 2009)

Temos, pois, de considerar distintas nuances quando situamos, na atualidade, o sofrimento que se apresenta na rubrica de tristeza, desânimo, depressão, falta de vontade de

viver, entre outras, para pensar as condições do homem contemporâneo acossado pela dor de existir, em um contexto bem diferente daquele solo onde foi fundada uma clínica voltada para o sofrimento neurótico.

A esse respeito, vale fazer duas pontuações: No que concerne ao sujeito, não podemos mais situá-lo como um sujeito dividido por um conflito entre os ideais do Eu e as exigências pulsionais, como era freqüente no cenário do início do século XX. Isso porque o sujeito mobilizado por injunções melancólicas apresenta-se ao social como quem se encontra unificado, em especial, por uma modalidade de satisfação: a vivência dolorosa parece, ao que tudo indica, verter-se em prazer. Com relação ao objeto, este é tomado somente como protótipo de satisfação. O sujeito então é aprisionado pela satisfação imediata, mesmo que isso signifique ultrapassar limites, ou ter acesso àquilo que é proibido, desde que seja para disponibilizar o objeto a ser consumido, sem importar que isso possa mesmo representar a redução do desejo, como muito expressam os melancólicos quando bradam não ter mais ânimo para nada. Esse estado de ruínas, extremamente doloroso pode ser convertido em vias de criação quando forem colocadas imposições à redução do desejo.

2.2.1 *A dor de existir*

O sofrimento não é uma experiência distante e desconhecida do homem, como também não o são os meios recorridos para sair dessa situação. Certamente, a grande maioria dos viventes, em um dado momento da existência, passa por diferentes circunstâncias que confronta o homem com o que conhecemos como dor de existir. Como devemos entender tal nuance da existência? Em primeiro lugar, sabemos que a meta principal do homem é ser feliz, bem como conservar este estado por toda a vida. Não obstante, algo se interpõe na consumação dessa tarefa, quer dizer, a felicidade é desalojada e, por isso, o sujeito não passa incólume às ondas de mal-estar próprio da condição civilizatória. Assim, podemos afirmar que o homem busca a felicidade, porém a ordem do mundo é um grande empecilho no caminho da felicidade plena. Em segundo lugar, a felicidade só é buscada em uma situação de contraste, isto é, diante da intensificação da dor ou do desprazer, o homem busca encontrar o sentimento de tranqüilidade, de bem-estar e satisfação, esperados em uma eternidade. Não obstante, o tempo da satisfação é a efemeridade, bem como o tempo do ser é a transitoriedade. Duras certezas que não podem ser evitadas, que se agudizam em circunstâncias de catástrofes e perdas.

Eis o pórtico que escolhemos para situar os estados melancólicos vinculados à questão da busca da felicidade, desde que consideremos a via da criao que se afigura em condições de ruínas. Quer dizer, o homem pode, em certas situações de aniquilamento, devido à experiências traumáticas, não sucumbir e lançar-se em condições criadoras, produzindo saidas a serem inscritas no contexto social como a marca de uma historia. Mas não devemos esquecer que é próprio da melancolia arrefecer as forças psíquicas, deixando o sujeito em uma espécie de latência, à espera de vislumbres da pulsão de vida para sinalizar sua existência. Isso, bem entendido, quando não há o triunfo radical da pulsão de morte com saidas como o suicídio e outras formas de passagem ao ato. Apenas queremos salientar que a pressão do sofrimento pode tanto levar o homem a reduzir suas chances na busca da felicidade quanto servir de propulsão para a elaborao de saidas pela criao, especialmente, quando há claramente o desejo de endereçamento ao social de uma obra conforme retrata a historia dos grandes feitos da humanidade pelos gênios que, reconhecidamente, padeciam desse tipo de sofrimento.

Assim, temos de pensar os estados vivenciais próprios da melancolia não apenas no campo da destruio, muito embora saibamos que a tristeza e a depressão são estados de nimos que levam o sujeito a uma espécie de queda sobre si mesmo. Neles se encontra a concentrao dolorosa, em intensidades diferenciadas que, via de regra, distancia o mundo do sujeito, em uma espécie de fechamento que, a cada momento, parece intensificar-se. Isto é, esses estados são cobertos por uma nuvem negra que se expande a ponto de fechar gradativamente todas as possibilidades de alternativas de realizao. Sem dvida, não é nada fácil mover-se ante um incremento de intensidade dolorosa como acontece na melancolia. Não obstante, dificuldade não quer dizer necessariamente impossibilidade, pois na mais profunda imersão do homem no véu negro da dor ainda é possível realizar escolhas, por ínfimas que sejam, para buscar vislumbres de luzes para amenizar sua dor e estabelecer laços sociais imprescindíveis ao viver.

Aprisionado pelos estados de queda de ânimo, é comum o sujeito direcionar seu olhar para um lugar obscuro no sentido de fugir de tudo o que possa representar o colorido da vida e que se encontra mais acentuado na melancolia, estado psíquico mórbido que apresenta as seguintes características: imobilizao e plasmao do Eu, obstacularizao em relao ao sentir as nuances de movimento, seja no tocante à vida interna, seja em relao ao mundo exterior, abolio da capacidade de sonhar e conseqüentemente de tudo o que se refere ao desejo e finalmente o aparecimento de um vazio no pensamento. É ainda comum, nos estados melancólicos, a tristeza, como dor moral, que muito traduz a atitude fixa de fechamento do

sujeito em um véu negro. Daí decorre a lentidão dos movimentos com acentuado declínio do timbre vocal, o que muitas vezes chega a tornar-se imperceptível. Tudo parece ser fruto de uma grande inibição, pois as forças vitais, se existem, estão em estado latente sem qualquer possibilidade de expressão. Essas forças parecem estar em declínio progressivo, acentuando a visão do território sinistro da morte.

O que mais chama a atenção nesses estados de queda do humor é a perda do interesse pelas coisas e pelas pessoas com o evitar contumaz de toda atividade relacionada ao prazer, a não ser, muitas vezes, a satisfação em cultivar a vivência dolorosa. Aparentemente, tudo que o sujeito vive nessas condições parece não ter qualquer vinculação com estados passados de sua vida. Daí o sentimento de impotência em lançar mão de seus recursos para construir condições de prosseguimento ao viver, além, evidentemente, da descrença em contar com o semelhante nessa empreitada. Poucos são aqueles que conseguem, à duras penas, serem arrancados desse lugar sombrio, seja por si próprios, através da criação, seja pela ajuda clínica. Tudo indica que a experiência de dor vivida nos estados melancólicos é indicativa de uma ruptura radical em que as vivências atuais são marcadas por um estado de apatia e indiferença, muitas vezes tão potente que o sujeito acredita que não tem como evitá-lo. Igualmente a perspectiva de futuro sequer é aventada: é como se o ontem e o amanhã não fizessem mais parte da temporalidade do sujeito.

A vida afetiva é o campo que sofre, nessas circunstâncias, o maior impacto dessa apatia e que concorre para o desligamento da relação do sujeito com as pessoas e com objetos de satisfação. Isso, quase sempre, reduz de forma drástica as possibilidades de criação, embora não as anule completamente. A extensão dessa vivência de desligamento culmina muitas vezes com a declaração do sujeito em estado melancólico de não mais sentir qualquer coisa que seja, quando compara seu viver ao nada e precisamente nada-ser.

O esvaziamento e a perspectiva de falta de sentido que se fazem presentes no viver do melancólico acabam por se estenderem ao mundo como um todo, especialmente quando o sujeito concentra todo o seu esforço, ou seja, as forças que ainda restam, para viver, com a maior intensidade possível, a dor moral. Daí o melancólico tornar-se refratário a qualquer argumento revestido de racionalidade bem como a crítica, quando é taxativo em declarar que perdeu, de forma irrecuperável, a estima por si mesmo. Declara também um estado de vida no qual se coloca como um ser inferior, inútil e incapaz. Por isso, nada resta a fazer senão engendrar estratégias para se maltratar, o que se transforma quase sempre em idéias fixas das quais não está disposto a abrir mão. Mas o curioso é que muitos daqueles que realizam essa dolorosa travessia, de maneira surpreendente, se engajam em projetos de criação deixando

legados que serão para sempre lembrados pela humanidade. Acerca dessa possibilidade, uma questão insiste em ser posta: como é possível, em um estado de ruínas, reunir forças para criar, como fizeram tantos gênios conhecidos na história da humanidade? Essa nuance enigmática da melancolia foi objeto de indagação no âmbito do pensamento aristotélico e ainda é no contexto dos dias atuais. Mas disso temos então um saldo importante: a experiência melancólica não significa apenas a rota para a destruição, pode ser também o ponto de partida para a produção criativa, pois, como relata Costa (2001), Van Gogh, considerado melancólico, em uma situação de surto, produziu setenta quadros em setenta dias. Provavelmente esse “jorro” de criação somente pode ocorrer quando a auto-acusação, de alguma forma, é minimizada, pois este é o sentimento poderoso que consome, de forma brutal, praticamente todas as energias vitais do sujeito.

O empreendimento voltado para a auto-acusação parece ser a única alternativa que o sujeito em estado melancólico escolhe para viver, mas de forma delirante e persecutória, a ponto de se revestir de culpabilidade infinita. É disso que resulta, no melancólico, o sentido de ter cometido faltas graves ou crimes monstruosos, razão pela suplica por castigo e punição. Na verdade, o melancólico é ávido por castigo porque acredita ser responsável por todo tipo de infelicidade que incida sobre alguém em qualquer parte do mundo. Além disso, vê-se em estado de ruínas alimentando a firme crença de que não há esperança ou qualquer solução para seu sofrimento, conforme bem depreendemos no testemunho contundente de W. Styron **Perto das trevas.**

A maneira de ser do melancólico é a de ser o único portador da mais grave doença incurável, o que se expressa na sensação de putrefação e desintegração do seu corpo e no dilacerar de suas carnes. Muitas vezes o próprio sujeito produz atos para dar significado a essa forma de pensamento como as constantes automutilações. Como ilustração paradigmática verifica-se no decepar da orelha de Van Gogh, especialmente quando o horizonte sombrio assume proporções intensas. Dependendo das circunstâncias, entregar-se à morte é a única esperança alimentada pelo melancólico que, muitas vezes, adia a realização sinistra por falta de forças internas para fazê-lo. Obviamente, não é isso que ocorre a todos, embora muitos sejam os relatos daqueles que, em situações extremas de sofrimento decorrente da dor de existir, cometeram o suicídio. É fundamental assinalar que a estratégia de suicídio não é uma modalidade apenas dos tempos atuais, pois já no texto aristotélico há indicações de tais ocorrências ao lado de indicações de saídas criativas. O que constatamos apenas é a sofisticação das formas de suicídio na contemporaneidade, visto que Aristóteles (384-322 a.C/1998) registra somente a modalidade de morte por enforcamento. Assim sendo, tanto o

suicídio quanto a melancolia que colore o viver, nos dias atuais, remontam ao mundo da antiguidade.

Sabemos que a melancolia não é uma experiência de nossos tempos, pois desde a Grécia Antiga encontramos relatos de sujeito em estados melancólicos, principalmente na estreita relação que era estabelecida entre o gênio e a loucura, o que ganhou contornos bem pregnantes na Era Renascentista, tendo seu ápice na Modernidade em razão da compreensão da experiência subjetiva como uma experiência de ruína do próprio Eu e do mundo. Tal experiência é compreendida como um parâmetro da atividade criadora, quer dizer, o homem contemporâneo tem de organizar as bases do seu viver a partir dos fragmentos que, em forma de resíduo, configuram tudo o que dispõe para tal finalidade.

Eis uma das raízes e também razões da loucura e da melancolia que parecem escapar à racionalidade do saber médico (NATHAN e STENGERS, 1995). Se seguirmos essa linha de raciocínio, devemos compreender que a ligação entre loucura e criação é bem mais divulgada do que parece. Além do mais, desde o empreendimento aristotélico, conhecemos a estrita relação entre um estado de tristeza e a produção criativa. No entanto, o fator intrigante consiste em saber de onde emana a grande tristeza que inunda o ser. Certamente, não provém de uma dada circunstância, visto que se relaciona, e uma maneira muito particular, à própria condição de existir do homem.

A alusão ao termo existencial para denotar uma nuance do viver na condição humana sugere que temos nisso um modo de ser característico de uma relação do homem com o mundo, cuja matriz é essencialmente negativa, principalmente quando os melancólicos bradam que melhor seria não existir, sequer ter nascido, o que revela ser o índice de máxima intensidade da dor de existir, conforme os gregos denominaram essa particularidade do ser. Tal dor consiste na ciência do sujeito da obrigatoriedade em ter que “habitar o mundo das trevas, munido quase sempre de uma falha irremediável em seu ser, que, sendo da ordem do vazio melancólico, as palavras são quase sempre impotentes para dizê-lo. (FARIAS, 2004:114).

A dor de existir recobre, para cada um, na sua travessia existencial, a exposição inevitável “às separações, às perdas, ao afrontamento com a insuficiência, ao trágico do saber sobre a morte, à presença do mal e à experiência do não-sentido” (JURANVILLE, 2005:15). É enquanto dor de existir que a melancolia se revela um estado crítico da condição humana, considerada desde a Antiguidade como aspecto constitutivo do ser e que pode ser analisada, em nossos dias, como o momento fundador do sujeito, conforme propõe Hassoun (2002). Quer dizer, é possível ao sujeito erigir condição de vida, uma vez tendo que realizar a

travessia por experiências traumáticas. O trauma não apenas significa paralisação absoluta, pois diante dos vestígios da experiência traumática é possível o sujeito reunir filigranas na construção de seus arranjos subjetivos.

Assim fica patente que a melancolia refere-se muito estreitamente à condição humana naquilo que a mesma apresenta de extremo: do ponto de vista negativo, a melancolia é um estado de loucura, mas, por outro lado, positivamente, constitui a experiência vivida e transmitida por homens que dão um passo além da dimensão trágica da existência. Todos aqueles que conhecem de perto o lado obscuro do nosso ser, como heróis, místicos, artistas, filósofos, cientistas e, enfim, todos aqueles que são considerados, no contexto social, como seres de exceção que conhecemos sob a denominação de gênios criadores.

Tais estilos existenciais do viver congregam homens que desnudam, de forma extrema, em situações arriscadas e perigosas, muitas vezes, o recôndito mais secreto do ser, demonstrando um modo de existir pautado numa ética própria da condição humana.

Indubitavelmente, antes de caracterizar a melancolia apenas como uma afecção psíquica, convém pensá-la como uma disposição psíquica caracterizada por uma aspiração ao infinito e ao absoluto o que fica exemplarmente ilustrado pelos personagens criadores que promovem verdadeiras rupturas nos arranjos sociais estabelecidos. Estariam esses seres de exceção em uma busca infundável de uma unificação diante do peso da irremediável condição relativa à imposição dos limites advindos da tessitura social? Certamente, a divisão subjetiva com que cada um tem de se avir representa a grande desilusão no que tange à aspiração de uma unidade a ser encontrada na realidade em termos de satisfação plena. A demanda pelo absoluto revelada pelos homens, com inclinação aos estados melancólicos, parece ser uma exigência contra a qual não se deve lutar, traduzida em termos de uma vontade espiritual de transcendência, quer dizer, uma forma superior em que o sujeito pretende tomar consciência da existência de um valor eterno e sublime que pode ser alcançado.

Devemos salientar que a realização em termos do absoluto representa a maior contradição para o homem enquanto ser mortal, visto ser nesse caminho que toma ciência de sua finitude, ou melhor, por aspirar ao absoluto, o homem se depara com todos os tipos de limites, inclusive o limite à vida que é a morte.

Sendo assim, a melancolia traça as linhas a serem percorridas que sugerem ao homem as suas condições de limitação, ou seja, revela toda a insatisfação vivida pelo homem devido ao seu viver ser contornado por um estado de finitude.

Eis o pórtico de um grande impasse: o homem aspira ao absoluto e não consegue evitar se deparar com a incompletude estrutural de seu ser, pois a aspiração ao absoluto

somente pode acontecer sob o regime da perda. Por isso, o sujeito se fecha sobre si mesmo, seja na sua corporeidade, seja na sua espiritualidade, para tentar fugir do desespero decorrente da aspiração ao absoluto.

Essas são as filigranas da dor de existir que o melancólico não nos poupa em evidenciá-las com tamanha nitidez, nos apresentando situações que jamais imaginamos pudessem ocorrer, especialmente quando encenam e realizam experiências que tangenciam o lado mais obscuro e sinistro da experiência humana.

2.2.2 A exposição à dor pela perda: o escalar de ruínas

Apesar de, na maioria das vezes, a depressão e a melancolia serem consideradas, no contexto do século XX como afecções mórbidas que apresentam um sentido comum, especialmente no âmbito do saber médico, já que as diferenças que se apresentam na fenomenologia são por vezes tão sutis; sabe-se que ambas casuísticas possuem definição própria e que depressão não é melancolia. Em princípio, quando os estudiosos se voltaram para a questão da melancolia, sequer a palavra depressão existia. Mas, o percurso que estamos traçando nesse estudo considera os estado melancólicos como aqueles que incidem no homem, seja na condição de doença quanto de saúde.

Certamente, a idéia da associação entre melancolia e depressão tem suas raízes no cenário da Era Moderna e, provavelmente, não poderia ter se forjado antes do corte que marcou o advento da ciência moderna, que propiciou condições e um novo tipo de relação do sujeito com o saber, sendo este o solo propício para que fosse cunhada a palavra depressão, pois, conforme aponta Milner (1996:30), o homem “sempre precisa de representações” e provavelmente a ruptura com o pensamento aristotélico criou um cenário sobre os destroços do mundo antigo que exigiam a criação de termos para representá-los. Talvez tenha sido por esse motivo que a palavra depressão faz então sua aparição somente a partir da evidencia desse novo mundo e não antes. Daí então o saber médico com esse termo, nos séculos XVII e XIX, ter emcampanado a melancolia como equivalente à depressão.

Foi preciso acontecer a grande reviravolta decorrente da iniciativa freudiana para então separar, na esfera da experiência humana, aquilo que é da ordem da depressão, fenômeno que pode estar presente em diversos quadros clínicos e também no homem sadio, da melancolia pensada no âmbito da estrutura.

Em princípio, devemos observar no empreendimento freudiano, a utilização de um método comparativo para deslindar as obscuridades do viver melancólico, ou seja, são

traçadas características no sentido de comparar o estado de luto ao estado melancólico. Notadamente quando Freud (1917/1976) elaborou o ensaio **Luto e melancolia** valeu-se do mesmo procedimento comparativo que utilizara no campo do estudo sobre o narcisismo. Em uma circunstância e em outra pretendeu explicar um estado de perturbação psíquica a partir de uma manifestação natural comum a todos os homens. No caso do narcisismo traça uma analogia com a atividade onírica e tratando-se da melancolia recorre ao processo de luto. Na verdade temos nesse recurso a recorrência ao procedimento utilizado por Aristóteles (384-322 a. C/1998) quando abordou a melancolia em analogia à ingestão do vinho. Tanto na antiguidade aristotélica quanto no pensamento freudiano, o ponto de partida é uma situação comum para tecer considerações sobre aquilo que não é diretamente observável. Mas o traço distintivo entre os dois pensadores pode ser formulado da seguinte maneira: para Aristóteles, a melancolia é um temperamento normal que pode adoecer; enquanto que para Freud a melancolia é considerada como uma grave afecção psíquica, muito embora ofereça aos pensadores sobre o assunto um novo sentido muito distante da acepção do campo do saber médico. Quer dizer, o intento freudiano acerca da melancolia consiste em produzir esclarecimentos acerca da essência da melancolia, mas de forma cautelosa. Considerando as contribuições até então existentes, Freud (1917/1976:275) deixa transparecer sua reticência a esse respeito quando afirma que:

... a melancolia, cujo conceito ainda não foi fixado na psiquiatria descritiva, assume várias formas clínicas, cujo agrupamento em uma unidade não parece ter sido estabelecido com certeza, sendo que algumas dessas formas sugerem afecções antes somáticas do que psicogênicas. Mas devemos nos consolar, ante a impossibilidade de qualquer reivindicação à validade de nossas conclusões, com a reflexão de que, com os meios de pesquisas a nossa disposição hoje em dia, dificilmente descobriremos alguma coisa que não fosse típica, se não de toda uma classe de perturbações, pelo menos de um pequeno grupo delas.

A respeito do empreendimento investigativo realizado no percurso freudiano, Quinet (1997) esclarece que, em um determinado momento, o próprio Freud (1894/1976) trabalhou a melancolia como algo da ordem de um estado depressivo, podendo acometer qualquer estrutura clínica. Desse modo, não concedeu à melancolia o estatuto de uma doença psíquica. Mas mesmo no contexto de fundação do saber psicanalítico, nos preciosos rascunhos, já há diferença estrutural quando a melancolia é comparada como uma hemorragia de libido.

Cabe a esta altura fazer uma advertência: quando a melancolia é situada por Freud (1917/1976) no contexto das psicoses, não devemos fazer uma interpretação que esse momento da construção teórica seja indicativo de que estamos diante de uma enfermidade. Não obstante, a novidade que apreendemos daí é que Freud (1917/1976) apresenta um

mecanismo diferencial próprio da melancolia como um estado que pode estar presente em qualquer um e não apenas como uma afecção psíquica.

Em uma das produções mais importantes acerca do assunto intitulada **Luto e Melancolia**, Freud (1917/1976) procura explicitar a natureza da afecção melancólica partindo de um estado normal: o luto, questionando-se porque diante da perda do objeto, que pode ser um ente querido ou alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal, algumas pessoas produzem o luto, ao passo que em outras pessoas surge o estado melancólico levando o sujeito, na maioria das vezes, a paralisar seu desejo e abrir mão da vontade de viver.

A esta altura das nossas reflexões, seria conveniente fazer uma ressalva: a perda do objeto no luto resolve-se com o processo de elaboração, condição esta que não está presente nos estados melancólicos para os quais uma das saídas é a criação, não propriamente do objeto perdido, mas de uma obra que possa dar significação ao viver. Quer dizer, o objeto perdido na melancolia não é passível de elaboração, o que nos faz pensar que, nestas circunstâncias, resta ao sujeito forjar alternativas de criação diante da perda de um objeto do qual não sabe: o sujeito sabe que perdeu alguma coisa, porém não sabe o quê. Por esse motivo, a criação seria a possibilidade de dar contornos a esse objeto, da mesma forma que o pintor impõe forma em uma tela, um escultor arranca forma de um bloco de mármore ou um escritor traça filigranas de escrita na brancura de um papel.

Retornando ao texto freudiano, vemos a melancolia caracterizada como um “desânimo” profundamente penoso, com a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade e uma diminuição dos sentimentos de auto-estima. Freud (1917/1976) percebe que todos esses traços são relativos ao luto, exceto a baixa estima, sendo que esta modalidade de afeto expressará, em termos energéticos, o empobrecimento do Eu, traço marcante dos estados melancólicos. Na verdade, ter a sensação de ter perdido algo, mas que não se sabe o quê, é o confronto com uma experiência dolorosa que pode significar o fechamento das portas do mundo, acompanhada da sensação de imenso vazio.

Diferentemente, no luto, a realidade da ausência comprova ao Eu que o objeto não existe mais, obrigando-o a retirar seus investimentos desse objeto e a deslocá-los para outro, o que se trata de um processo penoso, que, inicialmente, dificulta a ligação a um novo objeto, uma vez que abandonar o objeto corresponde a abandonar uma posição de satisfação há muito tempo construída. Tal lembrança deixará de ser investida e perderá o lugar que antes ocupava e permanecerá no sujeito, porém não mais como objetivo único da pulsão ou libido objetual.

Ainda no tocante ao luto, outro fator importante é que quando o objeto é substituído por outro, isso prova que o objeto é reconhecido como despossuído de totalidade, falho, o que se contrapõe ao objeto na melancolia que é considerado absoluto, impossibilitando assim a elaboração da perda.

Na elaboração dos conceitos de luto e melancolia, Freud (1917/1976:278) observa que no processo do trabalho de luto é mais fácil identificar o motivo do sofrimento, uma vez que o objeto de perda é visível; ao contrário da melancolia cuja, “perda objetal foi retirada da consciência”. Há então a suposição de que na melancolia a perda seja de natureza mais ideal, ou perda do amor de objeto, já que não se sabe o que realmente foi perdido. Sendo assim o sujeito pode até saber que objeto foi perdido, mas não pode saber o que se perdeu nesse objeto.

Eis o pórtico de um vazio, ao qual a criação pode ser uma saída satisfatória, especialmente mediante o recurso de construção de uma memória, pois, como afirma Bergson (1974:77), encarar esse vazio corresponde certamente para o homem ter consciência de sua condição de existente e como “toda consciência é, pois, memória, é a conservação e acumulação do passado no presente”. Se considerarmos que tal vazio se produz em consequência da exposição do sujeito a uma experiência traumática, temos que refletir sobre a conscientização desse vazio com uma condição de construção de uma memória, o que muitas vezes, não acontece em função do estado de ruína que a melancolia produz no homem. Mas, pode ocorrer o contrário: das ruínas erigirem condições de criação de alternativas para contornar ou dar sentido a esse vazio.

Diferentemente do enlutado, o ser que atravessa um estado melancólico apresenta grande empobrecimento do Eu, reconhecido a partir de sua baixa auto-estima, conforme pode-se depreender na seguinte observação: “pensamentos de menos valia lhe abismam e a recusa em se alimentar muitas vezes se instaura, superando o instinto que compele todo ser vivo a se apegar à vida” (FREUD, 1917/1976:252). Ocorre um esvaziamento do próprio Eu e auto-acusações cruéis contra si mesmo sem o menor pudor. Traçando um paralelo entre os estados melancólicos e os estados depressivos, nestes últimos verifica-se também a diminuição da auto-estima, contudo não existe a tendência a humilhar-se perante aos outros, nem a falta de pudor que existe na melancolia.

No sujeito deprimido, as auto-acusações são dialetizáveis. Muitas vezes ele acha que está sendo injusto consigo mesmo. A esse respeito, Soler (1999:176) nos chama atenção de que a depressão não é diretamente produzida pela castração (conceito universal da Psicanálise), mas pelas soluções singulares que cada sujeito traz para lidar com esse tipo de

operação psíquica. Essas soluções variam em função das contingências, mas sempre implicam a dimensão ética. Nesse sentido, a expressão que evoca o sujeito como “estruturalmente deprimido”, subentendido nisso um efeito de castração, carece de precisão, sendo mais justo afirmar: “estruturalmente deprimível”, pois a depressão surge sempre em função dos avatares da junção com o objeto.

Torna-se evidente, nos estados melancólicos, o fato de o sujeito julgar-se a causa ruim de todas as coisas, um indigno, tudo se torna inútil, sem vida, até mesmo o próprio Eu que em consequência esvazia-se, e o sujeito sempre se descreve da pior maneira. Diante dessa baixa estima, Freud (1917/1976) postula que uma parte do Eu colocou-se contra outra parte do próprio Eu, considerando-a como um objeto. Mais adiante aponta que na verdade a autotortura a que o sujeito se submete é em relação a outrem que esse mesmo sujeito amou ou ama, ou seja, é a um outro que o melancólico agride e não a si próprio, um outro que no Eu habita, por intermédio da identificação e da incorporação, sem que o próprio melancólico saiba sobre isso.

Ao pensar sobre a melancolia, Freud (1917/1976) questiona a relação que o Eu estabelece com o objeto e assinala que, nesse estado, o investimento libidinal objetual retorna para o Eu, ocorrendo uma forma de recusa psíquica da realidade da perda do objeto. Essa recusa se encontra enraizada no próprio amor narcísico, traz no seu complexo o desdobramento da negação do Eu quanto ao reconhecimento da alteridade.

O lugar de referência para o sujeito, no adoecer melancólico, é sempre questionado por ser o reduto de uma imagem do Eu idealizada. Dessa forma, quando esse lugar encarna a imagem do próprio Eu, o Eu ideal representa o absoluto de um ser amado, portanto, ser perdido, e isso significa uma total decadência e sofrimento inaceitável ao Eu.

E quando ocorre a perda do objeto, tem-se o retorno de todo investimento direcionado a esse objeto para o Eu. Essa energia que retorna não é utilizada para investir nas lembranças do objeto, como é comum no luto, mas sim para realizar uma identificação do Eu com o objeto, fusionando um ao outro. Portanto, perder o objeto significa também perder a si mesmo nesse objeto. O que nos leva a entender o apego do Eu ao objeto e a dificuldade de aceitar a perda.

Sob esse prisma, Hassoun (2002) aponta que o melancólico é aquele que não conheceu a experiência da perda e de um primeiro luto subjetivante. Sugere que tal sujeito foi tragado por desejo materno próprio. Algo lhe foi sacrificado, mas nada lhe foi dado. O dom, ou seja, a perda, não pode se manifestar em relação ou na direção dele, que não pode ter acesso ao dom e, desse impossível, o melancólico não se refez. A hipótese de Hassoun, é que o sujeito

melancólico não pôde fazer uma identificação primeira, especular. O objeto está ausente, suicidado, desencadeando o que chama de crueldade melancólica. Portanto a falha, na primeira forma de identificação adicionada à ausência de objeto, poderia explicar esse tormento.

A eleição de um objeto para investimento feita pelo melancólico tem por objetivo a tentativa de sustentação de uma imagem de si mesmo não bem elaborada nas primeiras identificações com o Outro materno e o Outro paterno que foram ausentes. É como se o melancólico buscasse em um outro algo que dissesse dele mesmo, que possa representar aquilo que lhe falta: a consistência de um traço psíquico que o identifique e não foi possibilitado pelas figuras de identificação primária.

2.2.3 *Acerca das ruínas da memória*

Mediante um rastreamento em alguns textos da obra freudiana, verifica-se que desde o início de suas concepções o aparelho psíquico foi considerado como um aparelho de memória articulado à estrutura de linguagem. A concepção de aparelho psíquico é algo comparável a uma máquina de produzir representação das informações, tanto dos estímulos do mundo externo, quanto daqueles do interior do próprio organismo, decorrentes da pressão constante da pulsão. Sendo assim, as informações que promovem a estruturação das cadeias mnêmicas dependem de circunstâncias históricas, fundamentalmente, da presença do representante da espécie que tem como função primordial transmitir, para a cria humana, o legado da cultura. E uma vez que nos referimos à linguagem e às circunstâncias históricas estamos situando a memória social no âmbito das condições de constituição da cria humana.

É importante ressaltar que derivamos do pensamento freudiano uma teorização da memória social, pois quando estamos nos referindo à constituição da cria humana pelo representante da espécie, estamos diante de uma ocorrência que tem lugar no âmbito das relações sociais.

E é na teia dessas relações que podemos pensar a produção de fraturas, fragmentações das cadeias de memória decorrentes da experiência traumática. Sendo assim, valemo-nos desses argumentos para refletir sobre as ruínas de memória que ocorrem nos estados melancólicos, bem como a construção de recursos que o homem pode realizar como saída para situações dessa natureza. Se a constituição do aparato psíquico toma a configuração da produção de memória social, então, as ruínas de memória são na realidade produções de “furos” nessa engrenagem por onde escoam, quase que completamente, os princípios

necessários à manutenção da vida, mas igualmente ínfimas possibilidades de o sujeito mobilizar-se para sair do estado de ruínas ante a escolha de alternativas criativas.

Certamente, quando partimos desse pressuposto não estamos situando nossas considerações no âmbito de vivências intra-subjetivas e sim no âmbito das relações intersubjetivas. Por esta razão, é importante a observação de Gondar (2000) quando assevera que Freud não é o pensador de uma memória individual, à qual poder-se-ia opor a uma memória coletiva, pois a teoria psicanalítica aponta para constituição do sujeito iniciando a partir da relação com um ser que comparece à cria humana, no seu estado de mais pronunciado desamparo, com o objetivo de garantir-lhe condições de sobrevivência. Esse ser que comparece apresenta-se à criança como um sujeito cujo aparelho psíquico ou aparelho de memória é atravessado pela alteridade que deve ser entendida, não só na relação entre o sujeito e o outro, mas primordialmente entre o sujeito e a cultura; portanto, a constituição do sujeito é articulada ao plano social. Eis uma leitura que considera em termos da manutenção de uma positividade a concepção de sujeito do inconsciente. Esse ponto marca a diferença entre a Psicanálise e as demais concepções culturalistas de uma construção social do sujeito. E embora não esteja no mesmo contexto que a Sociologia Culturalista do sujeito, também afirma a dimensão social como essencial à constituição do sujeito do inconsciente.

O sujeito é marcado pela sua historicidade, pela história presente nas suas experiências imediatas e pela história inserida na tradição de sua cultura. Ou seja, o sujeito só pode se constituir em um ser que, pertencente à espécie humana, tem a vicissitude obrigatória e não eventual de entrar em uma ordem social a partir da família e de seus substitutos sociais e jurídicos, tais como as instituições sociais. Nessa perspectiva, a constituição é ancorada em narrativas construídas pelo próprio sujeito sobre si mesmo e sobre o mundo que o cerca, abrangendo todo legado da tradição cultural a que pertence. Dessa forma, sem o encontro com o representante da espécie, o ser humano não se constitui como sujeito, já que a alteridade obriga o corpo da cria humana a dar respostas, ou seja, a se lançar nas relações com o mundo, fazendo-se também sujeito. Pelo encontro com o representante da espécie o corpo passará a abrigar um sujeito, sendo, temporariamente, a sua morada. Isso somente ocorre em função de ser a carne corpórea marcada pela linguagem no jogo estabelecido entre as exigências das necessidades vitais e o comparecimento daquele que possibilita a satisfação das mesmas. Temos assim um encontro que forja as condições humanas produzidas em função da memória social disponível como legado da condição humana e, certamente, algo pensável na esfera do desejo.

Esse encontro assimétrico têm sentido diferentes para ambos os protagonistas dessa encenação, pois além de impactante tem também a dimensão da ordem do traumático, especialmente, pela maneira como ocorre a invasão, no corpo, de uma sexualidade oriunda do desejo de quem assiste a criança. Certamente tratam-se de marcas que são a matriz com a qual o sujeito gerenciará as adversidades que enfrentará pela vida afora. Sendo assim, são de encontros e desencontros, de desejos e de faltas que o ser se constitui.

Podemos traçar, tomando essas premissas, um esboço para pensar a questão da melancolia no âmbito de um estado da condição humana, conforme extraímos do pensamento freudiano, no sentido de sua afirmação acerca de um furo no psiquismo. Furo constitutivo que não deve ser entendido como aniquilante, uma vez que é aquilo de que o sujeito dispõe para funcionar no campo das relações sociais. A perda que acontece, na esfera das relações afetivas, no dizer de Freud (1894/1976:276) na área da vida pulsional, deve ser considerada positivamente como a condição de catástrofe devido à perda de quantidade na excitação, mas que o sujeito pode diante dessa perda emergir, produzindo arranjos no sentido de uma aposta na vida.

Ao nos reportarmos aos estados melancólicos, Quinet (1997) assinala que, nesses estados, devido ao trauma sofrido pela perda do objeto, ocorre uma dissolução das cadeias associativas que é muito dolorosa, embora não seja uma situação completamente invalidante. Tal dissolução corresponde a um empobrecimento da excitação que percorre as reservas livres de libido e configura-se como um furo no psiquismo por onde se esvai toda libido, sendo, pois, comparável, metaforicamente, a uma hemorragia, ou seja, trata-se de uma ferida aberta por onde a libido se esvai sem qualquer obstáculo que possa represá-la. Dito em outras palavras, a libido escoia em forma de um excesso que o psiquismo não consegue barrar, em função da fenda irremediável deixada pela perda do objeto.

A luta pelo objeto perdido abre a ferida dolorosa que clama por cuidados; razão pela qual há um grande dispêndio de energia na tentativa de manter ou reaver o objeto, além de direcionar-se também para combater a ferida aberta por esse objeto. Devido ao vazio deixado pelo buraco, o Eu é absorvido totalmente, impossibilitando ou impedindo o sujeito de organizar cadeias mnêmicas. O resultado de tal absorção é a incapacidade de o sujeito firmar laços sociais, o que, conseqüentemente, tem valor bastante negativo na construção de uma história mediada pelas trocas intersubjetivas.

A hemorragia de libido caracterizada como um estado de ruínas, na melancolia, é descrita como uma excitação que escorre como um ralo, ocasionado a produção de fraturas no âmbito da memória social. O furo no psiquismo é equivalente ao furo no simbólico, razão pela

qual o melancólico pode ser pensado como o equivalente a um templo em ruínas que, uma vez abandonado pelos deuses, encontra-se na iminência de destruição. Certamente o “deus” que teria abandonado esse templo é, sem dúvida, o objeto perdido.

Apoiando-nos na contribuição de Lacan (1985), podemos afirmar que o objeto perdido deixa uma fratura de modo que, no lugar onde deveria ser encontrado um tipo de amarração teia simbólica, não se encontra nada, só um furo, um ralo aberto, por onde toda libido escoar. Eis o que ocorre na relação do sujeito com o símbolo, em função do que, na melancolia, como em outras dificuldades da vida, “é possível que uma parte da simbolização não se faça. Provavelmente pode acontecer que alguma coisa de primordial quanto ao ser do sujeito não entre na simbolização” (LACAN, 1985:97).

A referência à não simbolização na melancolia, ou seja, a produção de um resíduo, concerne exclusivamente a um ponto, “é só esse ponto que não é simbolizado. Isso traz conseqüências graves, obviamente, mas não abole toda a possibilidade de simbolização”. (MAURANO, 1999:92). Esse ponto impossível de ser simbolizado é certamente o furo que aparece formulado por Freud (1894/1976) em seus textos “pré-psicanalíticos”, especialmente nas cartas a Fliess, seu mais importante interlocutor no período de fundação da Psicanálise. Tal furo produz um resultado: a relação entre a melancolia e a anestesia sexual que se caracteriza pela ausência de sensação de prazer, corresponde à uma total abolição do desejo. Correspondendo a um luto pela perda de libido que tem como efeito uma inibição psíquica com empobrecimento pulsional e dor.

O furo por onde tudo se escoar deixa a memória em ruínas, em um vazio inominável, impossível de ser simbolizado e significado. O melancólico não parece dispor de nenhuma outra memória além daquela da triste sorte que sofre em cultivar sua dor. Os fragmentos de uma reminiscência seletiva parecem todos se ordenarem em torno desse prejuízo, cuja forma última é o sentimento de sofrer uma punição e confinar o melancólico em um universo que não se assemelha nem propriamente à vida e nem à morte. É nesse entre viver e morrer que o melancólico se sente acolhido na sua dor.

Isso faz com que nos estados melancólicos, a palavra seja marcada por uma repetição e monotonia e, na impossibilidade de associação, a frase se interrompe, esgota-se, pára. Mesmo os sintagmas não chegam a se formular. Um ritmo repetitivo vem dominar as seqüências lógicas, transformando-as em lituânias recorrentes, enervantes conforme observa Kristeva, (1989). Quando ocorre o esgotar dessa musicalidade, ou quando o melancólico não consegue instalar-se por força do silêncio, há então um corte radical no processo de ideação que descamba no branco da a-simbolia ou no excesso de um caos ideatório não ordenável. E o

melancólico por estar preso a sua dor, recusa o significante, não encadeia mais e, por conseguinte, a a-simbolia, a perda de sentido; tem como consequência torná-lo incapaz de fazer metáforas. Daí, muitas vezes, resta ao sujeito confinar-se ao silêncio, mas não um silêncio qualquer e sim um silêncio de morte, a ponto de nenhuma de suas lembranças ordenarem-se em rememoração (Hassoun, 2002). Tudo se passa como se fosse produzida uma superfície homogênea marcada unicamente pelo negror das dores e nada mais: nenhuma diferenciação então ocorre, neste estado de ruínas, pelo recurso às cadeias mnêmicas, mesmo que sejam em mínimas intensidades ou em filigranas de significação.

Esse estado de negritude, porém com força brutal da pulsão de morte, recebeu de Kristeva (1989) a denominação de “sol negro” para caracterizar um *modus vivendi* no qual os signos jorram feito uma cascata, porém de forma arbitrária, visto que o processo desencadeado pela linguagem, nessas condições, inicia-se pelo mecanismo de denegação da perda, que simultaneamente faz eco à depressão provocada pelo luto. Essa denegação primordial pode ser pensada como a perda de um objeto indispensável que no âmbito do saber psicanalítico é referido à importância que a mãe representa para o ser falante.

O reencontro do melancólico com o objeto perdido se processa no âmbito dos signos, mas pela recusa da perda, explicitada em uma modalidade de denegação: não perdi tal objeto imprescindível à vida. Sendo assim, a perda, que sequer é simbolizada no melancólico, é recuperada na linguagem. Comparativamente ao melancólico que afirma sem simbolizar a denegação, o deprimido, pelo contrário, recusa a denegação: anulando-a e suspendendo-a pelo curvar-se, de forma nostálgica, sobre o objeto real da sua perda. Disso podemos concluir que o modo como o melancólico lida com a denegação seria, assim, o mecanismo de um luto impossível, a instalação de uma tristeza fundamental e de uma linguagem artificial inacreditável, cortada desse fundo doloroso ao qual nenhum significante tem acesso. Vale ressaltar que a denegação se caracteriza por uma operação intelectual que conduz o recalcado à representação sob a condição de negá-lo. Conforme Freud (1925/1976) assinala, a denegação corresponde a um processo que introduz um aspecto do desejo e da idéia inconsciente na consciência. Disto resulta uma espécie de aceitação intelectual do recalcado, enquanto persiste o essencial do recalçamento. É como se, pela negação, o pensamento se libertasse das limitações do recalçamento.

Na melancolia a recusa do significante aniquila as introjeções do sujeito, deixando-lhe o sentimento de não ter valor, de ser “vazio”; assim, os significantes perdem sua função de fazer sentido para o sujeito. Depreciando-se e destruindo-se, consome toda possibilidade de relação com o objeto, o que também é um meio desviado de preservá-lo em outro lugar

intocável. Os únicos traços da objetividade que o melancólico, de forma dolorosa, conserva, são os afetos, mas de maneira parcial. Assim o afeto mortificado e sua verbalização, no curso de um tratamento, “assim como nas obras de arte e criações literárias, é a fonte de prazer ambíguo, que preenche o vazio e repele a morte, preservando o sujeito tanto do suicídio quanto do acesso psicótico” (KRISTEVA, 1989:51).

Tal condição nos conduz a refletir sobre a intrigante questão formulada por Aristóteles (1998), na qual atribui à melancolia o caráter de exceção aos grandes homens. Farias (2004), movido pela indagação aristotélica, indaga-se porque homens brilhantes de várias áreas do saber atravessaram em suas vidas estados melancólicos e postula que a dor de existir seja o enfrentamento mais radical do sujeito frente à falta, tornando-o visionário do vazio da vida, impulsionando-o a invenção. Não obstante o oco maior de indagação incide na perplexidade relacionado ao fato acerca do porquê o homem precisa cair em um estado como esse, seja para criar, seja para endereçar-se ao dispositivo clínico solicitando ajuda para suportar e conduzir o viver.

Acerca dessa nuance Hassoun (2002) faz uma comparação entre o melancólico e certos autores cuja narrativa refletem a melancolia, observando que é como se desenvolvessem uma inquietação infinita e desesperada que a sociedade suscita neles. Diante disso, formula a hipótese de que cada uma de suas produções é em si mesma uma tentativa de criar um objeto próprio que lhes permita efetuar um trabalho de luto; luto que se cumpre graças ao texto escrito, publicado, e, portanto, endereçado a alguém. Segundo Costa (2001), é possível reconhecer uma determinada produção de ato, no estilo daquele que precisa transmitir algo pela escrita. O estilo é algo que se repete. É essa insistência de algo que não se escreve, nestes restos inassimiláveis que são impossíveis de se escrever e de transmitir. Quer dizer, isso é o que de alguma maneira produz efeitos no leitor para além do argumento, ou do entendimento daquilo que lê. E produz efeitos no autor, para além daquilo que pode reconhecer estar escrevendo.

A atividade da escrita, como a de toda criação, uma vez atravessada por uma sublime melancolia, não encontra contudo sua resolução, em função da fugacidade do objeto, visto que, nesses estados de ruínas, cada vez que o sujeito direciona-se ao objeto tem de construí-lo. Essas considerações não se dirigem a um sentido de refletir sobre o ato criativo, no âmbito da patologia. Pelo contrário, talvez tais condições tenham mesmo a intenção de enobrecer o sintoma, ou os produtos dos atos humanos, como maneiras diferentes de representação. Basta, mais uma vez, lembrar de Van Gogh, como situação exemplar dessa situação no episódio que “no final de sua vida pintou setenta quadros em setenta dias”. (COSTA, 2001:131).

2.3 Sobre os narradores melancólicos

2.3.1 *Uma luz na escuridão*

A literatura de testemunho trata a depressão, a tristeza e os estados melancólicos como a narração da dor, narrativas que nasceram de pessoas que buscam representar situações históricas determinadas pelas quais elas ou outras pessoas passaram, marcadas pela extrema violência, e que exige uma narração. Essas narrativas, ao mesmo tempo em que visam o esquecimento, um afastamento da dor, também pretendem ser um testemunho no sentido jurídico e histórico conforme depreendemos no testemunho de Styron (1992:15) quando afirmou, em razão de suas experiências com a dor e com a escuridão na vida, que:

A depressão é um distúrbio do espírito, tão misteriosa e imprevisivelmente percebida pela pessoa - pela mente mediadora - que é quase indescritível. Sendo assim permanece incompreensível para os que não experimentam sua forma extrema, embora o abatimento, 'a tristeza' que os acometem ocasionalmente, e que atribuímos à agitação da vida normal, possam dar uma pálida idéia do que é essa doença na sua forma mais catastrófica.

À primeira vista, o livro de Styron (1992) é o registro minucioso, em uma narrativa clara, dos momentos em que foi tomado por estados melancólicos, especialmente quando foi receber um prêmio. A crise acaba e o autor a rememora, descrevendo-a de forma objetiva para, quem sabe, deixar ao mundo o testemunho de sua passagem pelas trevas. Fica claro que a paralisação e falta de energia vital são relacionadas a uma lembrança ou a uma palavra que não encontram expressão, e barram um caminho, mas abrem possibilidades de acesso a outros.

Vale ressaltar que a questão do testemunho alude a um campo interdisciplinar, cujo objetivo é o estabelecimento de uma nova abordagem da produção literária de estudo, cuja literatura ainda é escassa, embora sejam muitas as circunstâncias de pessoas geniais e comuns que já se depararam, em algum momento de suas vidas, com um estado melancólico.

Nesse contexto, o “sobrevivente”, a testemunha realiza uma tentativa não só de recompor os fragmentos do Eu, como também a busca da justiça após ter sobrevivido ao que julga ser da ordem de uma extrema injustiça, em função de sua exposição a dores de intensidade insuportável. Confrontar-se com uma situação como essa parece ser o equivalente à passagem e um “atravessar” a “morte” que problematiza a relação entre linguagem e o real.

O século XX constitui-se como a era das catástrofes e genocídios, de perseguição de judeus, de homossexuais, de ciganos e de opositores aos regimes totalitários. O clima de

perseguição e a exploração econômica iluminam retrospectivamente a história da Literatura, destacando o elemento testemunhal das obras (SELIGMANN-SILVA, 2003).

As narrativas de testemunho apresentam a história de uma perda, a realidade surge nessa modalidade de narrativa como um terreno obscuro onde o essencial não pode ser apresentado de modo direto; o testemunho é a apresentação de um desaparecimento e, a sua leitura, a busca de traços que indiquem tal falta originária. Não há presença originária a ser reapresentada, mas falta, ausência, perda. O campo das forças, sobre o qual a literatura de testemunho se articula, divide-se na necessidade premente de narrar a experiência vivida, e na percepção tanto da insuficiência da linguagem diante de fatos inenarráveis, como também, e com um sentido muito mais trágico, na percepção do caráter inimaginável dos mesmos e da sua conseqüente inverossimilhança. (LEVI, 2004)

No contexto da narração das experiências vividas, Benjamin (1987), em 1936, no seu célebre ensaio “O narrador”, analisou sobre o retorno dos soldados do *front* e percebeu que eles manifestavam uma incapacidade de articular suas histórias e experiências. O sobrevivente não voltava com histórias ou experiências comunicáveis para contar. Diante de um mundo arruinado, a perda da esperança é o maior deflagrador dessa condição pós-guerra.

O testemunho se revela desde o início sob o signo simultâneo da necessidade e impossibilidade, pois conforme explica Seligmann-Silva, (2003:49)

[...] testemunha-se um excesso de realidade e o próprio testemunho, enquanto narração, testemunha uma falta: a cisão entre a linguagem e o evento, a impossibilidade de cobrir o vivido “o real” com o verbal. Ao mesmo tempo aquele que testemunha se relaciona de um modo excepcional com a linguagem: ele desfaz os lacres da linguagem que tentavam encobrir o indizível que a sustenta.

Existe, portanto, um paradoxo entre a necessidade de narrar e a luta conflituosa com os limites da representação, uma vez que a linguagem é antes de tudo o traço substitutivo e nunca perfeito e satisfatório de uma falta de uma ausência.

O trauma sofrido pelos sobreviventes de catástrofes de qualquer natureza produz uma impossibilidade de tirar partido simbólico da experiência vivida, o que aparece na fala e na escrita daqueles que se empenham em tal empreitada, pois é muito comum ouvir-se a explanação de que, apesar de muita coisa ter sido vivida, faltam as palavras para dizê-las com precisão e clareza (LEVI, 2004). Na compreensão de Freud (1917/1976), a experiência traumática é aquela que não pode ser assimilada enquanto ocorre e, muitas vezes, permanece incompreensível em ocasiões posteriores. Por ser da ordem de um excesso, o trauma, segundo Farias (2008), produz uma fratura no aparelho psíquico, compreendido como aparelho de linguagem ou mesmo um aparelho de memória, revelando uma quebra na cadeia de

associações. Uma determinada situação, uma vez considerada como traumática, faz surgir algo novo que se instala no sujeito, na condição de exigir elaboração, o que requer que mecanismos de significação sejam constantemente produzidos. É nesse sentido que articulamos a experiência traumática com a criação, visto que tal experiência exige que o sujeito produza mecanismos para elaborá-la ou mesmo minimizar seus efeitos.

Como a fratura causada pelo trauma apresenta um resto de natureza, que nem sempre é simbolizável, o trabalho de elaboração será constante e assim os registros de memória estão constantemente se rearranjando com o propósito de encontrar um signo de percepção que confira sentido àquilo que, da ordem da vivência traumática, foi inscrito como traço mnésico, mas não passou por qualquer mecanismo de fixação para ser finalmente simbolizado.

A incapacidade de simbolizar o choque concerne ao acaso que surge com a face da morte e do inimaginável, determinando a repetição e a constante “posteridade”. Isso corresponde a um tipo de “perversidade” dos defensores do negacionismo das situações de catástrofes, o que coloca o dedo na ferida, quer dizer, e isto traz à tona o drama da irrepresentabilidade vivido pelo sobrevivente.

Ainda nesse caminho, podemos pensar sobre os diferentes modos de sofrimento psíquico. Foi preciso acontecer uma reviravolta decorrente da iniciativa freudiana para demarcar a diferença existente nesses estados que levam a exposição à dor pela perda. E através do método comparativo próprio à sua escrita, Freud (1917/1976), em várias circunstâncias, pretendeu explicar um estado da vida em ruínas a partir de uma manifestação natural comum a todos os homens, o luto. Em **Luto e melancolia** procura explicitar a natureza da afecção melancólica partindo de um estado normal, indagando acerca do motivo pelo qual algumas pessoas em situações de perda recorrem ao luto enquanto que outras sucumbem em estados melancólicos.

Quando Seligmann-Silva (2003) faz alusão ao pensamento de Saul Frielander, um dos maiores historiadores do *Shoah*, termo que significa catástrofe em hebraico, assevera que passadas três décadas desse acontecimento (o holocausto), e embora tenha ocorrido um aumento de conhecimento em torno dele, em contrapartida não aumentou a compreensão. E postula que o trabalho de luto realizado com relação ao Shoah é um trabalho dúbio, fadado sempre a recomençar, muito mais do lado dos estados melancólicos do que puramente do lado do luto.

Há uma marca, tal como um pano de fundo, que acompanha a vida de testemunhas dominadas por um luto invasor e aparentemente impossível de atravessar, de elaborar... Mediante as considerações freudianas, compreende-se que lutos mal elaborados descambam

em sérios processos depressivos, sendo necessária a retomada do contato com a lembrança de tais episódios. (FREUD, 1919/1976). Considerando que a dificuldade das formações imaginárias, deve-se em parte o quase apagamento da memória de episódios dolorosos, o afastamento da lembrança acaba por tornar o luto tão impossível quanto interminável. Daí a denominação dos interlocutores que retratam esses episódios de narradores melancólicos. Na opinião de Kehl (2009), em tais circunstâncias, é como se o sobrevivente carregasse consigo a chamada “culpa do sobrevivente”: uma espécie de misto de vergonha e culpa por ter sobrevivido à tal catástrofe e não ter impedido a morte dos outros.

Trevisan no ano de 2001 publica uma matéria no jornal *Le Monde* em que se destaca em letras garrafais a seguinte exortação: **Uma memória de luto**. A autora revela que desde os anos de guerra e pós-guerra - apesar do imenso esforço coletivo para prestar honras póstumas a mortos que, na maioria dos casos, foram privados de funerais, quase sempre mortos em condições atroz, e, para consolar os vivos, alguns sobreviventes e enlutados - constata-se que a dor de uma perda é dificilmente apaziguada. No texto desses narradores, segundo Trevisan (2001), percebe-se uma escrita marcada por um sentimento atormentado, como podemos depreender em passagens nas quais um acontecimento é decisivo para manter viva a chama da dor. O corpo ausente do pai de Jean Rouaud, desaparecido desde 1914, explicita a situação de que a morte na guerra é a origem obscura dos sucessivos lutos que irão incidir sobre a família do narrador. Ainda a esse respeito Trevisan (2001) nos brinda mais uma vez com uma passagem valiosa em que Pierre Bergounioux, afirma sobre essa guerra: “eu estava lá, através daqueles que sinto que me habitam”. No prolongamento de um belíssimo texto de Albert Camus, *Le premier homme*, publicado apenas em 1994, cuja redação foi interrompida pela morte do autor em 1960, estes órfãos ou descendentes de órfãos confrontam-se, nos seus relatos, com a amputação de uma parte das raízes de suas vidas.

Tais sobreviventes sentem-se como autômatos, esvaziados de vida, e são as associações, muitas vezes desprezíveis que os conduzem, sem que eles esperem por isso, ao núcleo insuportável da dor, resultante de um luto sempre adiado. Essas associações podem ser representadas por indicadores perceptivos que se traduzem através de uma palavra, mas também por algumas notas de uma melodia esquecida, alguns versos de um poema ouvido no passado, uma carícia leve e furtiva como a das plumas de um pássaro que poderiam entrar em ressonância com as reminiscências dos mortos queridos, e, por conseguinte, fazer advir o desejo do vivente que se revela através de suas produções.

Nessas produções significativas, na constância daquele que precisa transmitir algo pela escrita, precipita-se um estilo que, segundo Costa (2002), é possível ser reconhecido através

da insistência de algo que se repete. Esse estilo produz efeitos no leitor para além do argumento, ou além do entendimento daquilo que ele lê. E produz efeitos no autor para além daquilo que ele pode reconhecer estar escrevendo. Talvez seja isso que nos leve a postular que a tentativa de narrativa feita pelos sobreviventes através da literatura de testemunho, nas suas entrelinhas, provoque um efeito muito maior na memória do leitor e do escritor do que apenas servir como um testemunho jurídico e histórico.

Em sua obra: “Perto das trevas”, William Styron narra a experiência de quem passou esse tormento aterrador na própria pele, tornando seu livro um *best seller* por se tratar de um relato minucioso e verídico de uma experiência vivida na negra escuridão. Styron (1992) é um dos poucos que retornaram para contar sua dolorosa história. Seu sofrimento se inicia num momento brilhante de sua carreira de escritor quando ele está próximo a receber um prêmio importantíssimo *Cino Del Duca*, conferido anualmente a um artista ou cientista cujo trabalho reflita temas ou princípios dotados de certo humanismo. Na época Styron tinha 60 anos de idade e foi acometido da forma mais aguda e sombria de sofrimento:

Numa noite em Paris me dei conta pela primeira vez de que a luta que travava com a perturbação de minha mente - uma luta que vinha acontecendo há meses - poderia ter um desfecho fatal. Durante a cerimônia apesar das homenagens recebidas, me senti oprimido, confuso, com uma sensação de angústia sufocante que cresce até um estado de pânico, obrigando-me, em meio a um constrangimento geral a retornar imediatamente para Nova York para uma consulta com o psiquiatra (STYRON, 1992:11)

Quando surge a depressão devastadora, Styron atribui inicialmente à abstinência do álcool do qual fez uso durante quarenta anos de sua vida e que nesse momento seu organismo passou a rejeitar:

Não preciso me arrepender nem pedir desculpas por ter usado esse agente calmante, muitas vezes sublime, que tanto contribuiu para o meu trabalho, embora eu jamais tenha escrito uma linha quando estava sob sua influência. Eu o usei muitas vezes combinado com a música - para permitir que minha mente criasse visões às quais o cérebro sóbrio e inalterado não tinha acesso. O álcool era o sócio mais velho e valioso do meu intelecto, além de amigo cuja ajuda eu procurava diariamente - também, vejo agora, para acalmar a ansiedade e o medo incipiente a tanto tempo escondido num canto da masmorra do meu espírito. (STYRON, 1992:47)

Vale um esclarecimento. A depressão é explicada pela Psiquiatria como uma indução química entre os neurotransmissores do cérebro, provavelmente causada por estresse sistêmico que, por motivos “desconhecidos”, provoca um esvaziamento da norepinefrina e da serotonina, conhecidas como substâncias químicas da alegria. E o aumento de um hormônio, o cortisol, dando a depressão uma das características principais, a inibição (BECHERIE, 1989).

Styron não suspeitava que o uso abusivo que fazia do álcool lhe dava a sensação de alegria mascarando a tristeza, preenchendo um vazio emocional que não lhe permitia ver que a depressão sempre esteve presente em sua vida. O efeito inibidor do álcool remete ao estado da mania onde o Eu se fortalece e triunfa, porém mais uma vez permanece oculto para o Eu sobre o que ele triunfou. A embriaguez alcoólica se trata da supressão por via tóxica dos gastos com a repressão porque foi preenchida a condição econômica da vida psíquica se está bem humorado, por um lado, e desinibido na ação, por outro. As palavras de Styron (1992:46) são um testemunho exemplar a esse respeito: como muitos escritores americanos, cujo vício da bebida tantas vezes letal tornou-se lendário a ponto de dar origem a inúmeros estudos e livros: "Eu usava o álcool como o elo mágico que me ligava à euforia e como alimento da imaginação".

Na obra **Inibição, sintoma e angústia** (1926/1976), Freud observa que os estados depressivos e o pior de todos a melancolia se dão a conhecer através da inibição generalizada. Nesse texto, Freud distingue radicalmente inibição e sintoma: as inibições são limitações da função do Eu, fugas por precaução ou por empobrecimento de energia. Já o sintoma é considerado um corpo estranho para o corpo ancorado no recalado. Há, além disso, o compromisso entre noção pulsional e defesa, compromisso esse que é seguido por uma luta interminável do Eu contra o sintoma. Essa luta é da ordem da exterioridade, funda-se sobretudo no fato do Eu se ver sempre novamente movido a se defender contra algo que lhe escapa. Na inibição não é para não entrar em contato com algo que lhe escapa e que o Eu empobrece funcionalmente, mas tendo, no entanto, a sua supremacia sobre o recalque. No contexto desse conflito entre o sintoma e a luta constante para dele livrar-se Styron (1992) recorre às suas memórias e relata que:

Durante uma caminhada no bosque, acompanhado por meu cão num dia claro ouvi um bando de gansos grasnando lá no alto, acima das folhagens luxuriante das árvores. Normalmente, o espetáculo e os sons teriam me encantado, mas o vôo das aves me fez parar gelado de medo e fiquei paralisado, indefeso, tremendo, consciente a primeira vez de que não se tratava de mera reação ao abandono do álcool, mas de uma doença cuja realidade podia finalmente reconhecer. De volta para casa, não conseguia me livrar da frase de Baudelaire, vinda de um passado distante e que há vários dias perambulava pela fronteira do meu consciente: "Senti o vento da asa da loucura".

Nesses estados são comuns anomalias da autopercepção, das pulsões e da vontade. Em muitos casos, depois de ficar em um estado de mal-estar corporal e psíquico mais ou menos vago, e de tempo variável, frequentemente acompanhado de mal humor hipocondríaco, de abatimento e de agitação, às vezes com sensação de eminência do perigo, o sujeito é

progressivamente dominado por um estado de dor psíquica que persiste por si, e é cada vez mais reforçado por impressões psíquicas exteriores. Eis o que Styron (1992:25) nos apresenta:

Nos últimos dias uma preocupação me atormentava. Achava que não merecia o prêmio. Acreditava na realidade de alguns acidentes que nós mesmos provocamos inconscientemente, portanto era muito provável que não se tratasse de uma perda deste (o cheque referente ao prêmio recebido), mas de uma forma de repúdio, resultante de uma completa ausência de amor próprio que fazia com que me julgasse indigno do prêmio, na verdade indigno de toda fama que havia conquistado nos últimos anos.

Nessa passagem, Styron (1992) se refere a uma das características mais importantes que acometem tanto aos que sofrem da melancolia como depressão, a baixo auto-estima. Em **Luto e Melancolia**, Freud (1917/1976) nomeia como condição essencial a diferenciação do estado de ruínas vivido na melancolia com o estado de luto. Tanto os estados de depressão como na melancolia manifestam a baixo auto-estima, levando o sujeito a fazer críticas severas e depreciações contra si mesmo. Na depressão o sujeito não sabe o que perdeu, ou não sabe o que perdeu junto com isso. A diferença é que na depressão não existe a tendência a humilhar-se frente aos outros, nem a falta de pudor que aparece na melancolia, como se nesse rebaixamento encontrasse uma satisfação. A depressão, sendo considerada um afeto que se manifesta na vida do homem comum, caracterizada pelas auto-acusações e autodepreciações, denominadas por Spinoza *desestima*, e constantes no discurso da pessoa que atravessa uma fase de depressão ou que se considera deprimida, só aparecem na privacidade, com amigos íntimos, ou em situações confessionais como na análise. Pensando a questão dos estados melancólicos, provavelmente, o ser que se vê arruinado nessa experiência afirma, segundo Gimenez (1997:200) que:

[...] não merece nada. Eu só mereço punição porque sou o mal que existe no mundo. Suas auto-acuações apresentam um cunho delirante que, passado o surto, produzem no sujeito uma certa perplexidade, já que não consegue nem explicá-las nem elaborá-las. Ele não consegue entender por que, nesse momento, chegou a ter de si próprio uma valoração tão negativa que o levou à convicção de que a única saída para ele e os seus era a sua própria destruição. Não consegue entender a dolorosa e extrema inibição que o paralisara.

Em meio a toda angústia e mudança sofridas, Styron (1992:) lembra-se de duas figuras literárias que determinaram sua visão de vida e da história, exercendo forte influência enquanto ainda era um jovem escritor. Tratava-se de Albert Camus e Romain Gary: “Camus foi um grande purificador do meu intelecto, libertando-me de idéias retrogradadas e, por meio do pessimismo mais perturbador que já encontrei, despertando-me para a promessa enigmática da vida”. Muito próximo a um encontro de Styron com Camus, promovido por Romain Gary, amigo de Styron, acontece um acidente de automóvel no qual Camus morreu,

aos 46 anos de idade. Insinuações de suicídio. Tempos depois Romain Gary lhe confia a sofrer do mesmo mal de depressão bem como sua esposa a atriz Jean Seberg. Styron (1992:32) lembra de sua indiferença a doença:

A lembrança de minha relativa indiferença da dificuldade que tem as pessoas para compreender esse mal. A depressão de Camus e agora Romain Gary - certamente de Jean - eram coisas abstratas para mim, apesar da minha simpatia por eles, eu não tinha a menor idéia do contorno real da doença ou da natureza da dor que suas vítimas sentiam durante o processo de deterioração em mente, até perceber que minha mente estaria se deteriorando.

Styron (1992) relata que começou a prestar atenção em brilhantes poetas, escritores, artistas que sofriam de depressão profunda cujas mortes estavam sempre associadas ao suicídio. Percebia que os entes queridos queriam a qualquer custo encobrir o ato voluntário em oposição à morte acidental ou causas naturais, como se o ato denotasse uma delinquência e diminuísse o homem em seu caráter, ou seja, “é natural que as pessoas mais próximas de um suicida procurem por todos os meios negar a verdade. A sensação de envolvimento de culpa pessoal -a idéia de que podiam ter evitado o ato se tivessem tomado certas precauções, se tivessem agido de modo diferente- talvez seja inevitável”. (STYRON, 1992:36)

A depressão aflige milhões de pessoas diretamente e milhões de parentes ou amigos das vítimas. Ataca indiscriminadamente todas as idades, raças, credos e classes, embora as mulheres representem um grupo de risco maior e mais numeroso que os homens. Há diversidade ocupacional: costureiras, motoristas de ônibus, cozinheiros de *sushi*, membros do governo e assim por diante...

Apesar dessa escolha eclética é curioso que aqueles que se dedicam às atividades intelectuais e artísticas sejam mais vulneráveis à depressão, especialmente os poetas – a qual, nas suas mais graves manifestações clínicas, provoca mais de 20% de suicídios entre suas vítimas. Alguns dos artistas todos modernos, formam uma lista triste embora cintilante: Hart Crane, Vicent Van Gogh, Virginia Wolf, Arshile Gorky, Cesare Pavese, Romain Gary, Varshel Lindsay, Silvia Plath, Henry de Montherlant, Mark Rothko, John Berryman, Jack London, Ernest Hemingway, willian Inge, Diane Arbus, Tadeusz Borowski, Paul Celan, Ane Sexton, Sergei Esenin, Vladimir Maiakowski- que criticou duramente o suicídio do seu grande contemporâneo Esenin, alguns anos antes do próprio suicídio.(STYRON,1991:41)

Ao pensarmos sobre a trajetória tão curta e brilhante desses intelectuais de várias áreas da arte, nos reportamos a Hassoun (2002:152) que formula a hipótese de que cada uma das suas produções, seja em si mesma uma tentativa de criar um objeto próprio que lhes permita efetuar um trabalho de luto, luto que se cumpre graças ao texto escrito, publicado, a arte realizada e portanto oferecida ao Outro. Essa atividade, atravessada por uma sublime melancolia, não encontra contudo sua resolução como se, a cada vez, o objeto fosse capaz de se constituir. A escritura, em vez de produzir um alívio, alimenta na verdade o enigma de uma

insondável crueldade, semelhante àquela que se inflige o melancólico, sempre confrontado a uma perda que não pode desenhar os seus contornos.

[...] Comecei a ver claramente que, há muitos anos, a depressão espreitava a margem da minha vida... á décadas ela batia à minha porta”. Não somente o álcool serviu como mais um recurso defensivo, mas a própria atividade criadora ajudou o escritor a retardar o seu colapso: “O suicídio é um tema persistente nos meus livros- três dos meus personagens principais cometem suicídio [...] verifiquei atônito a exatidão com que eu havia criado uma paisagem depressiva nas mentes daqueles jovens [...] (STYRON, 1992:48)

Movido por questões trazidas da clínica e da literatura, Hassoun (2002:151) postula que o melancólico é em sua solidão presa de um luto impossível e da recusa de uma morte que parece estar lá desde sempre, sendo também, à semelhança de certos autores cujas narrativas desenvolvem a inquietação infinita e desesperada que a sociedade suscita neles. A esse respeito, Kristeva (1989:95) aponta que as artes parecem indicar alguns processos que contornam o deleite e que, sem converter simplesmente o luto em mania, asseguram ao artista e ao especialista um domínio sublimatório sobre a coisa perdida.

Quando recuperou a saúde Styron (1992) pode perceber que a depressão nunca foi uma estranha, uma visitante inesperada, na verdade sempre esteve presente em sua vida. E essa condição mórbida teve origem na sua infância, e que seu pai sempre lutou contra esse monstro. Descobriu também que o fator mais importante que originou todo esse sofrimento havia sido a morte de sua mãe que lhe causou profundo caos e abalo emocional quase irreparável, e que nunca havia elaborada essa perda, a que chamou de “luto incompleto”, isto é, não conseguir a catarse da dor que se carrega no íntimo; por toda vida se sente um misto de raiva e culpa aliada à dor não liberada, a semente em potencial da autodestruição.

O luto não elaborado descamba no que Freud (1917/1976) chama de “buraco no real”. O complexo melancólico se comporta como um ferimento aberto, atraindo para o si de todas as partes energias de investimento, e esvaziando o Eu até empobrecê-lo completamente. É uma espécie de sucção de energia interna, e uma vez destacada do objeto perdido, a libido se dissemina pelo conjunto do Eu e se cristaliza sob a forma de uma identificação congelada com o objeto perdido.

Tal estado é tão devastador que muitas vezes acaba no suicídio. Styron (1992) relata que deve sua vitória sobre o suicídio a sua mãe, ao ouvir um trecho de música cantada por ela -Rapsódia para contralto de Brahms - neste momento, através desse indicador perceptivo, sua memória trouxe à tona a lembrança, reminiscência feliz, da presença da mãe amada, o afeto então se atualizou e despertou um resquício de pulsão de vida. Pode-se dizer que a lembrança de sua mãe foi “uma luz na escuridão”.

Precisamos observar que a escrita de Styron (1992) encontrou na crise que ele atravessou uma espécie de energia que possibilitou uma clareza de percepção e análise. Nesse sentido a crise forneceu um material autobiográfico, mas de forma retrospectiva. A crise o possibilitou a buscar seus agentes causadores: a perda da mãe e o impossível luto dessa perda. Como um observador de si próprio, Styron (1992) relata a saída da situação de crise quando decidiu não cometer o suicídio, devido à lembrança de um sentimento que teve ao se reportar à voz de uma cantora e a relacionar à mãe. Essa relação à voz fez com que desistisse do suicídio. Eis o enigma que o estado depressivo comporta, pois conforme assinala Pachet (2001:203): “a crise pode ser transformada em recurso potencial”. Disso entende-se que a crise que atravessam aqueles que se encontram em estados melancólicos é uma forma de criação, pois a crise não deve ser considerada apenas como um sonho de morte, mas como uma das possíveis maneiras de lutar para não sucumbir à escuridão. Sendo assim, a crise é revelação. Por isso, somos levados a compreender que os estados melancólicos surgem de um obstáculo interior que impede o homem de ver aquilo que está à sua frente. Mas apesar do caráter fúnebre e destruidor, a crise revela-se rica na captação de nuances e de análise que poderá ser vertidas na superação do obstáculo percebido. Desse modo, aquilo que Styron (1992) viveu em termos do iminente desmoronamento de seus poderes criadores representou uma nova possibilidade de ver aquilo com que se defrontou durante a sua estadia no abrigo, nada confortante, da escuridão, além de tirar proveito disso, afastar-se daquilo que naquelas circunstâncias o tornara cego às suas próprias experiências.

2.3.2 *Fragmentos da narrativa extraída da clínica*

A paciente de nome Marta, de um Serviço de Psicologia Aplicada, atendida, há quase dois anos, num curso de especialização, chamou minha atenção devido ao discurso sofrido e triste com que se expressava, alternado pelo silêncio imposto através do surgimento das dolorosas feridas que, por vezes, se espalhavam por todo corpo (VIANNA, 2006:97).

Marta propõe uma permanente interrogação da qual espera a resposta sobre o que representa o vazio do seu corpo e os fenômenos que a afligem. Suas palavras são esclarecedoras:

- Não agüento mais essa cama, mas como posso me levantar se essa tontura e zonzeira não passam. Sinto minha cabeça flutuando como uma bola de gás. Sabe aquela imagem do homem na lua? É como se eu não tivesse um corpo. Sinto tudo aberto em feridas, não sinto minhas pernas, é como se elas estivessem se soltando, sabe uma coisa que não está

encaixada? É como me sinto, sem corpo. Não adianta nem eu comer que continuo me sentindo muito fraca, parece que a comida não vai para o sangue; tudo é consumido e evacuado logo. Não é possível que eu não tenha nada! Devo ter uma doença muito ruim, tenho pavor só de pensar.

Marta tem 42 anos de idade. Desde julho de 2001, encontra-se na cama, não se levanta nem para realizar as necessidades fisiológicas. Sente-se muito desanimada, fraca e sem forças para viver. Relata que isso lhe ocorreu após ser acometida por um inchaço nos olhos e uma espécie de furúnculo que surgiu no lado esquerdo do rosto chegando a deformá-lo; concomitante a uma febre renitente de 39 graus:

- Fui perdendo a força nas pernas, perdi a direção dentro de casa, já não sabia mais para onde estava indo, via tudo esquisito, sentia o chão sumindo, até que não consegui mais ficar em pé. (sic)

Após ser examinada pelo médico, este recomendou internação imediata a fim de realizar alguns exames diagnósticos. Marta recusou-se terminantemente alegando ter pavor de hospital e de medicamentos, os quais, em sua opinião, destroem seu organismo. Argumenta que passou também por sofrimento devido a ser submetida a exames constrangedores por ocasião de uma colite “emocional”. Algumas semanas após, seus olhos voltaram ao normal, porém não conseguiu mais se levantar da cama.

Há oito anos Marta não sai de casa. Recorda que saía normalmente, até que um dia, ao buscar o filho mais velho na escola, foi surpreendida por um mal-estar.

- Senti muito medo, um calafrio, o chão fugindo, fiquei desesperada, entrei em pânico! Gritei por socorro, meu filho ficou assustado; algumas pessoas me levaram para casa. Desde então, nunca mais sai de casa.

Seu pai já havia percebido a sensação de estranhamento em Marta e atribuía isto à morte do tio (irmão do pai) que era considerado um grande amigo e confidente da sobrinha.

- Na hora que recebi a notícia não conseguia chorar, senti uma tristeza tão grande que me paralisou. Depois disso, eu só vivia pelos lugares escuros e sombrios da casa. Um dia ouvi meu pai falar com minha mãe que ela deveria me levar ao médico, dizia que meu comportamento não era normal desde a morte do meu tio. Minha mãe disse que era besteira e que isso ia passar. Dois anos depois meu pai se foi, não suporto dizer que ele morreu; é como se tivessem tirado o telhado da minha casa. Quero me levantar dessa cama, quero poder cuidar dos meus filhos, mas sinto uma tristeza tão grande. É como se uma sombra tivesse entrado em mim, arrancado meu coração e no lugar colocou uma pedra, e essa sombra luta comigo dia e noite, é como se sugasse todas as minhas energias.

Na tentativa de analisar as condições do mundo de ruínas em que se encontra Marta, em verdadeiro estado de prostração causado pelas perdas de entes queridos, mas não só por esse motivo, recorreremos mais uma vez às elaborações freudianas para refletir sobre o estado melancólico de Marta. Encontramos em Freud (1917/1976: 28) a indicação de que nessas circunstâncias:

A catexia objetal provou ter pouco poder de resistência e foi liquidada. Mas a libido livre não foi deslocada para o outro objeto; foi retirada para o ego. Ali, contudo, não foi empregada de maneira não especificada, mas serviu para estabelecer uma identificação do ego com o objeto abandonado. Assim a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto abandonado.

Mais adiante Freud (1917/1976) afirma que o complexo melancólico se comporta como uma ferida aberta, atraindo para si as energias de investimento provenientes de todas as direções, e esvaziando o Eu até empobrecê-lo completamente, como se fosse comparável a uma espécie de sucção de energia interna.

Os pais de Marta tiveram cinco filhos, ela é a caçula e a única mulher. Dos quatro irmãos, apenas o terceiro casou-se e saiu da casa materna, os outros permanecem na companhia da mãe, já idosa, e portadora de uma ferida crônica na perna esquerda que lhe dificulta a locomoção. Mesmo assim realiza toda a tarefa da casa.

No início do atendimento clínico, a hipótese de uma tristeza causada por uma histeria foi pensada, sobretudo, a partir da identificação com o sintoma da mãe. No entanto, uma investigação mais apurada das significações do fenômeno psicossomático e a forma como a cliente se referia ao corpo próprio pela sensação de estranhamento corporal e os fenômenos de certeza absoluta em como deveria tratar seu corpo, nos apontam para uma situação do âmbito da psicossomática em que predominam os estados melancólicos. Isso se evidencia no estado de ruínas em que se encontra Marta ante o peso da sombra que cai sobre o seu Eu depois da morte do tio e a sensação de não pertencimento dos órgãos a ponto de tornar claro o delírio de fragmentação corporal.

Marta relata sua infância com muita tristeza. Afirma ter presenciado brigas diárias entre seus pais. O pai quando bebia se tornava agressivo e acusava a mãe de coisas que ela não entendia. Era uma criança muito tímida e quieta, na escola sempre ficava num canto e não conversava com ninguém. Ao aproximar o horário em que seu pai retornava do trabalho, Marta entrava em pânico, e, só pela forma como ele mexia na maçaneta da porta, ela já sabia se ele estava alcoolizado ou não. Nos momentos das brigas Marta sempre se colocava na frente da mãe, pois temia que ocorresse uma desgraça. Ambas saíam de casa e ficavam perambulando pelas ruas até de madrugada; ao retornarem ele já estava dormindo e acordava

pela manhã como se nada tivesse acontecido. Apesar de ser violento e agressivo com sua mãe quando estava alcoolizado, Marta relata que ele sempre a tratou com muito carinho, dedicando-lhe uma atenção especial em relação aos outros filhos. Lembra-se do pai como um homem bom e providente. Percebia que ele tinha uma tristeza dentro dele, e nos momentos em que estava em casa bebia e ouvia músicas tristes, nostálgicas, falava de uma vida sofrida, costumava dizer que Marta herdou essa tristeza dele.

Quanto à mãe, recorda-se que quando criança só vivia na sua companhia e ficava desesperada quando, por algum motivo, afastava-se dela. Sempre achou os irmãos distantes e esquisitos. Percebia que sua mãe superprotegia os filhos homens. Nas brigas entre o casal, a mãe alertava os filhos que saíssem logo para não “sobrar” para eles, ficando somente com Marta. Após algum tempo, Marta percebia que a mãe a puxava e a colocava na sua frente para protegê-la, como um “escudo”.

Quanto ao seu casamento, Marta recorda que aos 15 anos conheceu um rapaz por quem logo se apaixonou e começaram a ter encontros escondidos. Após o pai permitir o namoro o rapaz sumiu, causando-lhe grande sofrimento. Durante um ano ela o esperou todos os dias, até que ele voltou e reataram o namoro, porém logo teve uma grande decepção. Ele convidou-a para ir à casa da sua avó e, ao chegarem no local, não havia ninguém: ele tirou sua roupa exigindo que ela tivesse relações sexuais com ele. Assustada, Marta cedeu e um mês depois estava grávida, sendo obrigada a casar às pressas. Uma união muito conturbada da qual guarda muito ressentimento, salvo seus dois filhos de 23 e 17 anos, que

- São uns anjos.

Apesar da condição limitada, ambos lhe dispensam todo carinho e atenção. Compreendem sua situação e fazem tudo para animá-la, manifestando o desejo de vê-la bem novamente. Sente-se culpada por não ser a mãe que eles mereciam ter. Seu maior desejo é viver pelos filhos, mas mesmo assim não consegue sentir alegria.

Ao perguntar a Marta o motivo que a retém naquela cama ela responde:

- Não posso me levantar, essa tontura, essa zonzeira, é como se minha cabeça estivesse flutuando, solta do corpo, eu não sinto o meu corpo, é como se ele fosse pouco, pequenininho. Sabe uma bola de gás vazia?

A cama parece funcionar como uma espécie de suporte para o corpo, como se a cama fosse o objeto que justificasse a existência de um corpo cadaverizado, fazendo recordar a célebre afirmação de Schreber (1985) de que ele se sentia um cadáver carregando um outro cadáver. Suporte que fora perdido na morte do tio amigo e confidente e mais tarde na morte de seu pai com os quais mantinha uma identificação imaginária.

O sujeito melancólico encontra-se numa posição de desvalorização fundamental, frente a um sentimento de ser estrangeiro a si mesmo, acentuando a visão negativista a ponto de chegar a negar a própria existência dos órgãos do corpo. O melancólico erra pela vida na busca de um sentido que lhe escapa. Por isso o seu discurso é sempre rico de expressões que marcam a profunda tristeza de uma vida que não lhe traz sentido e de um vazio que domina o corpo manifestando-se na intensidade da angústia.

A partir de determinado momento no atendimento, Marta dá provas de amor pela vida e começa a falar sobre o casamento que lhe "arruinou". Durante esse período reclama de uma diarreia devido à colite, quando evacuava de quatro a seis vezes por noite e mal consegue dormir. Tal fato precipitou a decisão de Marta em levantar-se da cama e solicitar ajuda. A partir desse pedido começou a esboçar tentativas diárias de saída do leito, com muita dificuldade tentava encostar o pé esquerdo no chão. Diante desse fato sente-se apavorada e rapidamente retorna à posição de origem. Após alguns dias de tentativas, surge um grande inchaço no pé e mão esquerdos, uma febre renitente de 39 graus, e bolhas de coloração escura na superfície do pé e da mão as quais, ao se romper, se esvaem em pus até expor os ossos da região afetada. O médico não sabe do que se trata. Recomenda internação urgente, pois corre o risco de gangrenar e ter que amputar a mão e o pé. Apesar de muito fraca e debilitada, Marta recusa-se terminantemente. O quadro se agrava, o médico conversa com a família e retira toda a sua responsabilidade, aconselha que a internem mesmo contra sua vontade, pois corre sério risco de vida. A família pressiona Marta que, desesperada, pede ajuda analítica. Afirma que tem pavor de hospital, mas também tem pavor de morrer. É esclarecida quanto ao perigo real a que está submetida, razão pela qual terá que se cuidar. Marta chora copiosamente e com muita dificuldade aceita tomar os medicamentos. Daí em diante, permanece virada para a parede, pedindo desculpas pelo silêncio, pois não tem forças para falar. Eis um momento angustiante em que Marta se encontra sem palavras. Esses momentos angustiantes são particularmente determinados pela aparição do fenômeno psicossomático, como lhe ocorreu no início do atendimento quando começou a nomear sua história:

- Por que isso está acontecendo comigo? Parece que as feridas que carrego no peito estão vindo para fora; esse dedo todo deformado, justamente o que eu usei a aliança. Não tem jeito, acabou! Eu não tenho mais jeito, meu organismo está todo estragado, não sinto o meu corpo.

O discurso aparece como um limite insuperável. Verdadeiro diálogo entre o sujeito e o seu corpo. Após algum tempo, ocorre uma mudança no discurso de Marta, que não é mais voltado para as questões anteriores: infância triste; casamento infeliz; morte do pai e do tio

amigo e confidente... Mas sim a relação até então não falada entre ela e a mãe:

- Não suporto mais a cara feia que ela olha para mim, desde pequena foi assim. Sei que é ridículo uma mulher mãe de dois filhos que ainda pensa no carinho da mãe; minha mãe nunca gostou de mim, houve um tempo em que eu achava que era só filha do meu pai. Um dia ouvi ela dizer escondido para minha tia: minha gravidez de Marta foi horrível! Eu não queria mais filhos, mas se dependesse do pai deles eu não parava mais de ter filhos. Quando soube que estava grávida senti uma tristeza tão grande, só vivia escondida, sentia um enjôo horrível, só queria ficar sozinha. Minhas tias percebiam que ela era afastada de mim e falavam: abraça tua filha. Ela respondia brincando: ela não é minha filha não, foi achada no lixo.

O diálogo que estabelece com o corpo se substitui e renova uma disputa eterna de caráter fálico com a mãe. Trata-se de uma forma do sujeito forjar um tipo de suplência através do seu corpo. O que se manifesta como objeto de angústia é o corpo.

Na constituição do sujeito, o amor materno e sua reciprocidade na relação mãe e filho tem por objetivo dar ao outro o que não se tem: o falo. Primeiro amor: jogo de logro com o semelhante, jogo de mágica, de onde vai surgir o semblante fálico, instrumento necessário para dar conta da impossibilidade da relação. Faltou à Marta esse semblante fálico, o que precipitou a exposição de um corpo cuja consistência imaginária lhe desencadeara o não sentir seu corpo.

Fazendo uma pequena menção aos estados melancólicos, como afirma Freud (1917/1976), a sombra do objeto cai sobre o Eu, a sombra que se projeta neste sujeito é a sombra do objeto que ela nunca foi no desejo da mãe. Servindo apenas como gozo do Outro, como era desde pequena quando servia de “escudo” diante da cólera do pai embriagado. Atualmente, ser internada em um hospital equivale à morte.

Marta constantemente se pergunta pelo desejo de sua mãe, pois se julga abortada, ou melhor, considera que seu nascimento foi devido a um aborto que não deu certo. Em algum momento, no curso de sua vida, ele ouviu a palavra materna confirmando que a gravidez era indesejada.

2.4 Contemporaneidade: destruir e recriar ruínas

2.4.1 A pobreza da experiência melancólica

No início do século passado, o pensador alemão W. Benjamin (1994b) afirmou que o mundo, após a Primeira Guerra Mundial, engendrara nos homens o sentimento de pobreza da

experiência. Referindo-se aos soldados que regressavam do *front*, ele afirmara que aqueles homens não tinham nada para contar, pois eram pobres em experiência. Tristemente, os homens do início do século atual presenciam o paroxismo desta pobreza.

As obras de Debord (1997) e Lasch (1984) tornaram-se subsídios teóricos utilizados por diversos autores devido aos respectivos conceitos de sociedade do espetáculo e cultura do narcisismo, tendo como base as características essenciais da sociedade moderna, tais como: exibicionismo e esvaziamento das trocas intersubjetivas que se revelam através do autocentramento do sujeito no Eu, porém de uma forma distinta do individualismo moderno. Se a subjetividade moderna constitui-se no duplo registro da interioridade e da reflexão sobre si mesma, a subjetividade contemporânea sustenta o paradoxo de um autocentramento voltado para a exterioridade, em que a dimensão estética dada pelo olhar do outro ganha destaque. A idéia é de uma captura da subjetividade no registro do imaginário em detrimento do simbólico.

Nessa mesma vertente, vemos a estética ocupando o lugar da ética. Sem dúvida os progressos da estética são admiráveis, porém, tornam-se um problema quando são considerados o principal meio que se tem para ser admitidos e reconhecidos em uma sociedade que enfatiza o tempo todo a necessidade de se exibir uma performance perfeita. A corrida pela juventude perpétua gera um sentimento de desamparo, de falta de referenciais, de ansiedade e de cansaço, devido ao medo de não corresponder aos anseios dessa sociedade. Antes as pessoas idosas eram respeitadas por sua sabedoria; hoje são rejeitadas pela velhice dos valores morais que já não interessam. O homem atual vive em uma sociedade onde se desvaloriza culturalmente o passado e o futuro; em um universo de compressão espacial temporal, de perda de referenciais históricos e sócio-econômicos que ofereciam ao indivíduo uma identidade de origem, de classe, ou de grupo. Tudo que trazia uma estabilidade tornou-se efêmero, fugaz, gerando um sentimento de insegurança quanto ao presente e ao futuro.

Walter Benjamin (1994b), cujo olhar magistral se projetou muito além de um tempo em que não viveu, teve a clara intuição do abismo que ia se abrir devido ao perigo inerente à lógica de certas modernidades. Desenvolveu uma teoria que nomeou *Erlebnis* (experiência vivida, individual), na qual aponta para uma perda irreparável sofrida pelo homem contemporâneo, solitário.

Devido ao conjunto de transformações promovidas pelo sistema capitalista, a arte de contar a mesma história, de geração em geração, cedeu lugar às novidades, pois no mundo moderno o declínio da experiência (relacionada com a memória, com a tradição), algo que parece tão simples porém ocasionou mudanças radicais no modo de ser e viver, corresponde a

uma intensificação da vivência (relacionada apenas com a mera vivência individual). Com o gradativo empobrecimento da memória, o homem moderno perde o contato com a tradição.

Nesse contexto somos levados a pensar sobre as novas formas de subjetivação depressiva tão comum nos dias de hoje. Cada época tem sua subjetividade própria que se organiza no laço social. Ela depende das respostas que os discursos de uma época impõem, reconhecem, garantem ou assimilam. A interpretação da cultura é uma das temáticas em destaque de aplicação da Psicanálise, que ganha força diante de uma série de situações colocadas pelo contexto sócio histórico da contemporaneidade. Portanto, temas como a explosão da violência, as novas formas de sofrimento psíquico e inscrição da subjetividade e todos os questionamentos devido aos desdobramentos advindos da modernidade são também colocados em discussão.

No modo de pensar da contemporaneidade, existe uma crença de que tudo é possível, ou nada é impossível. Deixaram de veicular a dimensão das proibições fundadoras do incesto e assassinato, que não passam da retomada individual e social da impossibilidade inscrita no ser falante. A impossibilidade é estrutural, e não há como o sujeito não deparar com a decepção fundamental.

Quando a conjuntura social deixa acreditar na realização plena e satisfatória do desejo, esquecendo que a renúncia ao gozo é condição para se preservar o desejo e tenta evitar que o sujeito se encontre com a impossibilidade estrutural, torna-se difícil para este orientar-se naquilo que constitui os paradigmas do que pode levá-lo no caminho do seu desejo.

Assim, sem se dar conta, o sujeito vai deixando para trás uma economia psíquica que substitui por outra. Aos poucos vai se instalando em um mundo onde o sofrimento tornou-se intolerável. De modo geral, parece que os indivíduos tornaram-se mais frágeis em relação à dor. Ou que a sociedade não suporta lidar com o sofrimento. O fato é que o sinal de uma dor moral ou luto evidente faz com que seja logo receitado um antidepressivo, como se fosse insuportável lidar com a experiência lenta da elaboração.

Nesse contexto, somos levados a pensar sobre as considerações benjaminianas no que tange ao enfraquecimento da *Erfahrung* (experiência, troca de conhecimentos adquiridos pela própria prática, troca de experiências feitas), no mundo capitalista moderno, em detrimento de um outro conceito, a *Erlebnis*, experiência vivida, característica do homem solitário: esboça, ao mesmo tempo, uma reflexão sobre a necessidade de sua reconstrução para garantir uma memória e palavra comum, malgrado a desagregação e esfacelamento do social. Em seu célebre texto *Experiência e pobreza*, Benjamin (1994b: 114) inicia com uma narrativa:

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho, que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos, os filhos cavam, mas não descobrem nenhum vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: A felicidade não está no ouro, mas no trabalho.

Essa fábula nos fornece as referências essenciais para a compreensão do conceito de experiência. Primeiro: a experiência se inscreve em uma temporalidade comum a várias gerações. Ela supõe, portanto, uma tradição compartilhada e retomada na continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho. Tal continuidade e temporalidade são próprias às sociedades artesanais, em contraponto à noção de tempo deslocado e entrecortado do trabalho nas sociedades capitalistas.

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte de todas as narrativas. A forma de comunicação por excelência para compartilhar a experiência é a narração. Segundo Benjamin (1994a) o narrador, geralmente, é representado pelo ancião da comunidade que conquistou a sabedoria e a autoridade através do trabalho e do tempo. Na narração, o saber adquirido por testemunhar tantos acontecimentos penetra na vida do narrador para posteriormente ser oferecida aos ouvintes como a experiência.

A narrativa traz consigo algo de cunho exemplar que pode servir como um conselho, uma sugestão, para o problema apresentado, assim o ouvinte sente-se menos só, pois outras pessoas também sofreram as contingências da vida. Isto propicia a atribuição de um sentido aos acontecimentos e também permite estabelecer laços simbólicos.

Benjamin (1994b) observou que a experiência autêntica foi sendo substituída por uma experiência que perdeu seus laços com a tradição, destruídos pelo capitalismo e pelas condições de vida moderna. A esta nova condição deu o nome de vivência: uma forma de ser e estar no mundo, caracterizada pela fugacidade, individualismo e imediatismo. Na vivência, o acontecimento é apenas notado pelo sujeito, ou seja, há uma catalogação dos fatos, de forma indiscriminada, o acontecimento é algo exterior a ele, não é algo que lhe acontece.

A visão de Benjamin (1994a) sobre os perigos iminentes advindos do capitalismo nos leva a pensar na depressão, tão antiga como a história da humanidade, e que hoje emerge na mídia como mal quase epidêmico deste fim de século. Quinet (2000) adverte que o fato de a depressão ter tomado grandes proporções, atingindo sujeitos de todas as classes sociais indistintamente, parece ser um subproduto do casamento do neoliberalismo globalizante do capital com os avanços das ciências neurobiológicas que apontam para uma total inversão de valores. A falta de uma perspectiva mais igualitária, a queda dos ideais revolucionários, o

desemprego crescente, a competitividade em um mercado cada vez mais feroz associando-se aos imperativos de gozo em uma sociedade cada vez mais produtora de *gadgets* que acenam com a promessa de satisfazer o desejo - tudo isso pode contribuir para o estado depressivo de um sujeito desorientado em relação ao seu desejo, perdido de seus ideais.

Como afirma Baudrillard (1995) em **Sociedade de consumo**, vivemos hoje em uma espécie de evidência do consumo e da abundância, criada pela multiplicação de objetos, na qual os homens de opulência não se cercam mais de outros homens e sim de objetos (televisões, carros, computadores, fax, telefones...). Suas relações sociais não estão centradas nos laços com outros homens, mas na recepção e manipulação de bens e mensagens. A deterioração dos laços sociais e o empuxo ao prazer solitário fazendo a economia do desejo do Outro só estimulam a ilusão da completude não mais com um par, mas com um parceiro conectável e desconectável ao alcance das mãos. O resultado não pode ser outro senão a decepção, tédio e a nostalgia.

Hoje o alarmante aumento dos estados melancólicos que se revelam como guerras e destruições travadas pelo sujeito consigo mesmo, desorientado em relação ao seu desejo, denota também uma resposta a todas as transformações sofridas pelo avanço do sistema capitalista, onde a experiência é cada vez mais substituída pelo novo, pelo moderno, de tal forma que as tradições parecem cada vez mais “escapar” da memória e das lembranças. O sujeito contemporâneo confronta-se com um vazio de sentidos, em que as trocas intersubjetivas são desinvestidas de trocas inter-humanas, tais como a história transmitida de geração a geração.

Nesse contexto, apesar do grande avanço científico e tecnológico em nosso século, o fato de os estados melancólicos serem considerados como a “doença” por excelência, camufla e disfarça a realidade de que não crescemos ou decrescemos em valores capazes de formar uma sociedade mais justa e feliz. E ao mesmo tempo revela uma urgência indagatória do sujeito contemporâneo em responder para si mesmo: quem sou eu?

2.4.2 *Nas ruínas da vida*

Começamos pela acepção da palavra ruína que significa desmoronamento, ato ou efeito de ruir. Arquiteticamente é o termo que descreve o resto, destroço ou vestígio de uma estrutura.

Entretanto, existem outros sentidos que nos interessam: “enfraquecimento moral ou material que leva à destruição, abatimento, aviltamento, decadência” (HOUAISS, 2001:2482).

Nesta acepção encontramos elementos dos quais nos utilizaremos em nossas reflexões, especialmente a questão do enfraquecimento moral e abatimento, muito presentes nos estados melancólicos.

Observe-se também que o aviltamento aparece com muita frequência nas narrativas de quem se encorajou a retratar os vestígios da experiência marcada pela proximidade à escuridão, conforme pudemos depreender quando analisamos os narradores melancólicos.

É importante salientar que estamos focalizando a questão da ruína como resto, pois muitas civilizações nos deixaram suas ruínas como único vestígio. É a partir desse resto que tentamos montar uma história e é este o sentido que utilizaremos para pensar como o homem que atravessa um estado melancólico, que se encontra em ruínas pode fazer disso um ponto forte de sua vida, em razão do encaminhar pela escolha de alternativas criativas, conforme acontece com a civilização que têm, nas ruínas, o ponto alto de sua arquitetura.

As ruínas só aparecem carregadas de significado na medida em que revelam a imagem dos vestígios de um tempo presente e a possibilidade de re-criação de um tempo passado, um tempo que sempre se atualiza, pois são “vestígios deixados como fragmentos depositados e depois reconstituídos por um historiador” (ROUDINESCO, 2006:8). Mas a relação com os vestígios de uma ruína tem seu caráter particular. Por um lado, traz consigo a marca de algo trágico e inquietante, principalmente, se as ruínas forem consideradas como algo absoluto, ou seja, diante da compreensão de que tudo nos vestígios das ruínas tem um significado próprio.

Eis o que Derrida (2001) denuncia como sendo o culto apaixonado pelos vestígios. A crítica de Derrida dirige-se à pretensão dos historiadores de que tudo aquilo que provem de uma ruína deve ser cuidadosamente analisado e conservado como eixo de memória. Por isso, por outro lado, é preciso relativizar um pouco.

Certamente, temos de considerar os vestígios das ruínas como ponto de criação, quer dizer, algo dinâmico e não simplesmente como um arquivo fechado que, uma vez decifrado, nenhuma leitura é possível.

Não estamos querendo dizer com isso que os vestígios das ruínas sejam destituídos de valor na construção de uma história, pois é isso o que encontramos nos narradores melancólicos e tantos outros que se debruçam na escrita de pensadores, como podemos depreender na observação de Coutinho Jorge (1987:6) sobre a trabalho de James Strachey, a respeito da obra de Freud onde ressalta que “o fascínio sempre exercido sobre este pela arqueologia, em especial, por Pompéia, em particular a analogia existente entre o destino histórico de Pompéia (o soterramento e a posterior escavação) e os eventos mentais que lhe eram tão familiares”.

Ora, fica patente que Freud (1907/1976) trabalhou no seu estudo sobre a Gradiva de Jensen em um material de cunho arqueológico da mesma forma que James Strachey fez um trabalho arqueológico na obra de Freud com suas incontáveis notas. Certamente é nesse sentido que tomamos as produções dos narradores melancólicos que conhecem de perto a escuridão das ruínas para pensarmos como é possível criar a partir de uma experiência dessa natureza. Assim nos guiamos para as questões das ruínas de cada um, produzidas pelo encontro com a escuridão das trevas dos estados melancólicos.

Sobre essa temática há um relatório recente de A Organização Mundial de Saúde que aponta a depressão como a doença mais comum do mundo, afetando mais pessoas do que qualquer outro problema de saúde, incluindo câncer e doenças cardiovasculares, tornando-se a principal causa de incapacitação. O relatório traz uma cifra assustadora, ou seja, “estima-se que 121 milhões de pessoas sofram da doença. As estatísticas são tão alarmantes e apontam para um problema de saúde pública” (SOUZA, 2009:48). Em uma leitura cuidadosa dos dados desse estudo indica que se trata de uma epidemia silenciosa que se encontra em toda parte e que aumenta cada vez mais.

No que concerne a essa epidemia silenciosa, no ano de 1997, Soler (1999:168) já advertia quanto à circulação, na contemporaneidade, de um discurso sobre a multiplicação dos deprimidos: “diagnosticada como o final dos tempos, um sintoma custoso que se interpõe ao funcionamento e, para retomar o termo freudiano, como uma hemorragia de energia e de dinheiro que onera a sociedade e desafia as políticas de saúde”.

Tais constatações apontam os paradoxos que circundam acerca dessa questão, pois justamente no momento em que a sociedade proporciona mais liberdade para a individualidade e a indústria do entretenimento cresce aceleradamente, em contrapartida nunca se viu tantas pessoas apáticas, infelizes e deprimidas. Eis a miséria que abate o homem do nosso século, uma manifestação considerada como uma das mais insidiosas da contemporaneidade. Sobre uma constatação como essa podemos tecer algumas considerações de cunho especulativo.

Conforme Kehl (2009) salienta, o sujeito da psicanálise formou-se entre as contradições e os impasses provocados pela emergência do individualismo, uma formação subjetiva existente em sociedades pré-modernas. Exatamente no auge do processo de construção do individualismo, a partir da idéia do indivíduo como entidade independente, detentor de uma subjetividade, surge o sujeito da psicanálise.

Tal “indivíduo” surge como categoria sociológica, uma vez que está inserido na cultura e também sujeito em sua vertente psicanalítica, na acepção de sua relação com o

desejo. Melhor dizendo: categoria sociológica e sujeito desejante, movido por uma dinâmica pulsional. Sendo assim a ideia de sujeito em psicanálise diferencia-se radicalmente de seu substrato sociológico, subvertendo-o, sem conseguir dele se livrar. Nesse contexto percebemos a grande importância das elaborações freudianas que nunca ignoraram as ressonâncias dos sintomas neuróticos sobre diversos aspectos da vida pública, daí seus grandes ensaios de interpretação das manifestações sociais do mal-estar.

Nos dias atuais nos deparamos com uma nova forma de mal-estar na civilização e, comparando com a elaboração freudiana de 1930, constatamos que o cenário das primeiras décadas do século XX era constituído por uma cultura que fazia severas restrições à sexualidade, principalmente. As coisas mudaram bastante a ponto de, na segunda metade desse mesmo século, especialmente nas últimas décadas, poder ser constatado um culto excessivo à liberdade individual, que estimula o prazer absoluto. Mas, apesar de tal situação, nunca a história da humanidade registrou a existência de tantos sujeitos infelizes e apáticos.

Antes, no contexto do início do século XX, Freud (1930/1976) estava ocupado em pensar a vida do homem diante de tantas restrições à satisfação das pulsões. Atualmente, apesar de todo apelo da sociedade na busca desenfreada de um prazer absoluto, as consequências advêm na forma de um excesso pulsional, experienciado como angústia. Como se fosse uma espécie de promessa enganosa; por um lado, a busca desenfreada de prazer e liberdade sem restrições; e, por outro, um ledor engano, já que o sujeito sem se dar conta é submisso às imposições sociais que mais apontam para um controle disciplinar do que para possibilidade do livre exercício do seu desejo.

O sociólogo Zygmunt Bauman, que na maioria de suas produções inclui o significativo “líquido”, que designa “fluidez”, termo utilizado como a principal metáfora para o estágio presente da Era Moderna. A característica principal do líquido é a impossibilidade de manter a forma, como ocorre no sólido. Os fluidos se não fixam o espaço nem prendem o tempo, enquanto os sólidos possuem dimensões espaciais claras, neutralizam o impacto e diminuem a significação do tempo, resistindo seu fluxo ou tornando-o irrelevante, fluem, escorrem. (BAUMAN, 2001) Disso depreendemos que o espírito moderno considera a sociedade da época estagnada e resistente demais para amoldar-se às novas ambições. Eis um alerta que deve ser considerado.

O cenário de início do século 21 caracteriza-se pelo fim da crença de que seria possível atingir uma formatação de uma sociedade que permitisse o domínio do futuro. Conforme assinala Bauman (2001:32), “a incerteza já não é vista como um mero inconveniente temporário que com o esforço devido possa ser ou abrandada ou inteiramente

transposta. O mundo pós-moderno está se preparando para a vida sob uma condição de incerteza que é permanente e irreduzível”. Nesse mundo em transformação, o desapego, a provisoriedade e o acelerado processo de individualização, tempo de liberdade, são as características mais marcantes, mas ao mesmo tempo a insegurança apresenta-se em níveis extremamente elevados diante da resposta à possibilidade de liberdade. Como encontrar soluções para esse paradoxo? Essa é a questão espinhosa sobre a qual se debruçam os estudiosos no sentido de encontrar uma forma de compreensão para explicar as condições de vida do homem atual marcado pelo sentimento de perda e de perdição. Um homem em que incidem estados melancólicos em uma velocidade estonteante e que atingem a proporção de uma epidemia que se alastra sem a possibilidade de controle.

Mas que explicação podemos produzir para tais fatos? Em princípio somos cômicos de que as inúmeras esferas da sociedade contemporânea, tais como: vida pública, vida privada, relacionamentos humanos, passam por uma série de transformações cujas conseqüências esgarçam o tecido social. Tais alterações fazem com que as instituições sociais percam a solidez e se liquefaçam, tornando-se amorfas, paradoxalmente, como os líquidos (BAUMAN, 2001).

Neste contexto, comparável a um terreno de areia movediça, o relacionamento do homem com seu semelhante é mercantilizado e frágeis laços de afeto acabam se desfazendo frente a qualquer banalidade. Disso advêm a descartabilidade como uma característica das relações humanas, as quais são cada vez mais vazias de um sentido mais profundo. Assume-se a esta circunstância a efemeridade da experiência que, entre outras condições do viver, pode tornar a vida monótona.

Conforme Roudinesco (2000) esclarece, quanto mais a sociedade apregoa a emancipação, sublinhando a igualdade de todos perante a lei, mas acentua as diferenças. No cerne desse dispositivo cada um reivindica sua singularidade, recusando-se a se identificar com as imagens da universalidade julgadas caducas. Assim, a era da individualidade substitui a da subjetividade, dando a si mesmo a ilusão de uma liberdade irrestrita, de uma independência sem desejo e de uma historicidade sem história. A conseqüência disso é que o homem de hoje transformou-se no contrário de um sujeito, ou seja,

[...] longe de construir seu ser a partir da consciência das determinações inconscientes que o perpassam à sua revelia, longe de ser uma individualidade biológica, longe de pretender-se um sujeito livre, desvinculado de suas raízes e de sua coletividade, ele se toma por senhor de um destino cuja significação reduz a uma reivindicação normativa. (ROUDINESCO, 2000:14).

Encontramos uma explicação para tal situação quando lançamos mão das idéias elaboradas por Kehl (2009) que nos apresenta um valioso esclarecimento ao admitir que, nas sociedades modernas, o indivíduo era centrado na razão à custa da eterna vigilância da consciência moral, obrigado a tornar-se senhor de seus impulsos, vivendo em permanente estado de alerta diante da feroz concorrência da economia capitalista emergente, o indivíduo estava fadado a sofrer as consequências sintomáticas do recalque que sustentava suas pretensões. Certamente, com todas as transformações que tiveram o século XX como palco, as coisas mudaram muito e as grandes catástrofes, com perdas objetivas, mas também a perda de ideais obrigaram o homem a se confrontar com uma dura realidade: ruínas traduzidas em estados melancólicos.

3 CONCLUSÃO

O momento de fechamento de um trabalho é sempre repleto de indagações e mesmo cercado por muitos mistérios. Não seria diferente em um estudo onde nos propusemos a extrair água das pedras e abordar a questão dos estados melancólicos decorrentes das ruínas devido às perdas na vida como um motor para alternativas criativas, adotando uma outra via de compreensão, além daquela que articula a melancolia aos atos destrutivos como o suicídio.

Apostamos com certa firmeza na indagação aristotélica de que os homens de exceção, para produzir, teriam atravessado experiências duradouras de estados melancólicos. Acreditamos que uma situação de perda, seja de qual objeto for, abala a estrutura do homem, fazendo-se ruir sobre si mesma. A perda contém um vestígio de um momento da vida e é a partir desse vestígio que o sujeito se mobiliza para realizar produções que procurem dar sentido ao estado de ruína e perdição no qual vive. Por esse encaminhamento, foi possível articular a perda nos estados melancólicos e a memória, pois somente podemos pensar em memória diante daquilo que foi, um dia, uma experiência.

Eis as vias possíveis pelas quais, em uma leitura retrospectiva, tentamos produzir um entendimento para a epígrafe de nosso trabalho extraída do pensamento proustiano: não há melancolia sem memória, nem memória sem melancolia. Acrescentaremos: não há nem memória, nem melancolia sem perda!

No rastreamento das ideias para dar corpo ao nosso objeto de estudo, corremos o risco de não considerar alguns pontos de vista, especialmente aqueles que abordam a melancolia como doença. Mas, não negamos essa possibilidade. Não obstante, nosso foco de interesse residiu no fato de saber por quê tanto os homens de exceção quanto os homens comuns encontram soluções para o estado de trevas mediante a via da escolha de alternativas criativas. Queremos assinalar que as vias abandonadas vertem-se em virtualidades futuras de reflexão, pois o espaço em que situamos os estados melancólicos, como uma experiência associada à criação, nos exigiu fazer um recorte.

Realizamos uma caminhada pelos acompanhantes teóricos com que dialogamos em muitos momentos, com os narradores melancólicos que deixaram testemunhos da proximidade da vida nas trevas, e com o que poderíamos denominar de homens comuns que, impulsionados pela dor de existir, buscaram um espaço para serem ouvidos em seu sofrimento. Assim construir, mesmo que em ínfimas filigranas, suportes para o viver.

A viagem dantesca daqueles que de perto conheceram a escuridão e que retratam estados de ruínas encontra nesse trabalho um ancoradouro. Por isso, temos de fazer o

fechamento para disponibilizá-lo aos interessados pelo assunto. Contudo, queremos advertir que, se estamos falando do fechamento de um trabalho, não queremos dizer com isso que temos a pretensão de realizar o fechamento do texto.

O texto aqui produzido é, de certa forma, uma rede cujas malhas de significação mantêm-se abertas em muitos pontos. Por isso, nossa tarefa é a de convocar o leitor para conjuntamente realizarmos uma interpretação. Eis o ponto por onde começamos: esperamos que a postura de interpretação do leitor seja aquilo que podemos produzir como conclusão. Com isso, o que faremos é a apresentação de prolegômenos que incitarão pensamentos nos leitores e não uma posição fechada, definitiva, mesmo porque o assunto é estudado há mais de dois milênios e as controvérsias são inúmeras. Cada época produziu uma compreensão, ou seja, ora a melancolia foi abordada em um campo da experiência humana, tendo o estatuto desse campo, ora foi abordada em outro.

De afecção psíquica mórbida à condição de criação transitou o estudo da melancolia com progressos e retrocessos. Mas os avanços e recuos, bem como as controvérsias são próprias do estudo de um tema de uma densidade considerável para o qual convergem muitas obscuridades e enigmas. Nesse sentido, o estudo dos estados melancólicos é que, paradoxalmente, retrata esquecimentos ao lado de filigranas de memória e retrata a atualidade ao lado de apontamentos históricos bem antigos.

Constatamos que o humor melancólico encontra-se vinculado ao ato de criar e pudemos fazer essa constatação em grandes obras de sábios, poetas, literários, cientistas, artistas e também de homens comuns, todos igualmente acossados pelo sofrimento que abate o homem na travessia que conhece e perto e em uma penumbra perturbadora, a dimensão trágica do existir. A descida a esse mundo de trevas, na acepção dantesca, pode significar o movimento de renascer das cinzas, conforme conhecemos o mito da Fênix. Esse movimento é uma criação a partir dos vestígios de memória que ainda são disponíveis ao homem nesse estado de decaimento: sons de outrora, um odor, a lembrança de uma voz, uma imagem, a textura de uma pele, o recurso à sombra de uma árvore e, enfim, tudo aquilo que possa invocar no sujeito atitudes que sejam uma aposta a vida.

Para não nos distanciarmos da nossa proposta, podemos agora retomar os dois planos em que se assentam esse trabalho: passagem por uma experiência de estados melancólicos e criação, tendo a perda como o aspecto determinante desses estados. Estivemos cientes de que a duplicidade de planos na qual trabalhamos, melancolia e criação, foi categórica no sentido de uma direção: não podíamos ficar circunscritos às teses que consideram a melancolia sob a nuance apenas negativa de doença ou falha na estrutura de subjetivação. Essa acepção, pelo

fato de trabalharmos com os estados melancólicos, articulando-os à criação em termos da construção de uma memória, permaneceu exterior às nossas reflexões. Obviamente, cada um dos temas, melancolia, criação e memória social, pode ser abordado de diferentes maneiras se considerarmos a multiplicidade de características que apresentam. Por isso, nosso trabalho foi semelhante ao de um arqueólogo, pois a medida que fazíamos o desdobramento de um conjunto de ideias, fazia-se premente realizar um outro.

Assim, de desdobramento em desdobramento tentamos descortinar os aforismos hipocráticos, a indagação aristotélica, o encampar da melancolia pelo saber médico, a inclinação para as doutrinas religiosas, a equivalência dos estados melancólicos junto aos estados depressivos e junto ao estudo pautado na comparação desses estados com a situação normal de luto, além da experiência de pobreza como a grande miséria que incidiu sobre o homem em decorrência do aperfeiçoamento da técnica, do descarte e efemeridade da experiência e, enfim, a banalização das condições de vida. Certamente, o desdobramento entre estados melancólicos e criação traduziu-se na imagem que guiou a constelação de todos os outros possíveis. Nesse sentido, nossas possibilidades de reflexão são infinitas, o que esperamos dar continuidade em pesquisas posteriores.

Podemos, porém, nos aventurar a apresentar uma ideia que nos ajude a compreender a inquietação aristotélica. Se atentarmos para as manchetes que divulgam os males do mundo contemporâneo, encontraremos certamente, o termo depressão entendido como estados melancólicos como a grande miséria que abate o homem nos dias atuais. Uma vez que a clínica, o campo das produções literárias e a mídia registram variedades de formas de padecimento, somos obrigados a refletir as ocorrências da atualidade, na tentativa de explicar o alastramento dessa forma de sofrimento: os estados melancólicos.

De uma coisa estamos advertidos: o século passado foi marcado, principalmente, na sua primeira metade, por grandes catástrofes e na segunda por um tipo de lógica que aposta no esquecimento imediato da experiência e na efemeridade do descarte em todos os níveis da vida. Ora, não estaríamos diante de estratégias de perda? Sem sombra de dúvida, esse cenário propicia ao homem viver diante de um estado de apatia, monotonia aliada a oferendas múltiplas e esvaziamento subjetivo. Então teríamos, por assim dizer, um terreno fértil para as experiências de perdas, o que talvez seja o grande impulso para a produção de estados melancólicos. Poderíamos fazer um tipo de comparação e indagar se os estados melancólicos estão relacionados aos aspectos da cultura atual da mesma forma que a histeria foi pensada como o fenômeno do final do século XIX? Não que a melancolia seja um fenômeno do

século XX, mas o alastramento dessa forma de sofrimento nunca conheceu índices tão elevados, a ponto de ser divulgada como a grande epidemia de nossos dias.

Inquietemo-nos e indaguemos: ao homem que atravessa esse tipo de experiência é possível criar, mesmo quando existe uma máquina que disponibiliza artefatos para todo tipo de satisfação? Questão espinhosa, mas não sem solução, pois mesmo diante de tantas fatalidades noticiadas cotidianamente ainda existem aqueles que apostam em alternativas a favor da vida.

O que podemos sinalizar a esse respeito é que a experiência radical de quem conhece de perto a escuridão da vida deve ser compreendida como um grande abalo na vitalidade do sujeito, obrigando-o a confinar-se, mas também podendo ser um momento de mobilização para a construção de memória compartilhada no contexto das relações sociais. Estamos afirmando que o horizonte dos estados melancólicos é marcado por uma alternância: de um lado, as ruínas decorrentes da situação de perda; do outro, um elemento vital de construção de uma memória como alternativa de deixar uma pegada a ser vista, lida, reconhecida, enfim, deixar um vestígio de que alguém conseguiu sair das brumas, bem como o que teria sido responsável por essa saída. A oscilação do homem que atravessa uma experiência de estados melancólicos compreende um espaço onde situamos, em um extremo, a miséria, e, em outro, quando ocorre a criação, o esplendor. A tensão entre estes dois pólos é que dá a tônica de cada um que vive um estado de trevas. Eis o que depreendemos de nosso estudo é possível uma luz na escuridão

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES (384-322 a.C). **O homem de gênio e a melancolia: O problema XXX, 1**. Rio de Janeiro: Lacerda, 1988.
- BAUDRILLARD, J. A sociedade de consumo. Lisboa: Edições 70, 1995.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987, v.I.
- _____. Melancolia de esquerda. A propósito do novo livro de poemas de Erich Kästner. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994a, Obras Escolhidas, v.I.
- _____. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994b, Obras Escolhidas, v. I.
- BERCHERIE, P. **Os fundamentos da clínica**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 1989.
- BERGSON, H. A consciência e a vida. In: BERGSON, H. **Cartas, conferencias e outros escritos**. São Paulo: Victor Civita, 1974, v. XXXVIII.
- _____. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **Memória e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERLINCK, L. C. **Melancolia: rastros de dor e de perda**. São Paulo: Humanitas, 2008.
- COSTA, A. **Corpo e escrita relações entre memória e transmissão da experiência**. Rio de Janeiro: Relume Damará, 2001.
- COURINHO JORGE, M. A. Prólogo. In: JENSEN, W. **Gradiva**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- DOBORD, G. A sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DERRIDA, J. **Mal de arquivo**. Rio de Janeiro: Rekune Dumará, 2001.
- EMPÉDOCLES (490-435 a.C). **Fragmentos**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- FARIAS F. R. Tormento e agonia: martírio melancólico. **Cadernos de psicanálise**. v. 20, n. 23, 2004.
- _____. Acontecimento traumático: fraturas da memória e descontinuidade histórica. In: BARRENECHEA, M. (org.) **As dobras da memória**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

FREUD, S. **Mecanismos psíquicos dos fenômenos histéricos. (1893).** Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. III.

_____. **Rascunho G** (1884). Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. I.

_____. **Sobre o narcisismo: uma introdução.** (1914) Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIV.

_____. **Luto e melancolia** (1917). Rio de Janeiro: imago, 1976, v. XIV.

_____. (1920) **Mais Além do princípio de prazer.** Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIV.

_____. (1925) **A negativa.** Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XIX.

_____. (1930). **O mal-estar na cultura.** Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. XXI.

FRIAS, I. **Doença do corpo, doença da alma: medicina na Grécia Clássica.** Rio de Janeiro: PUC, 2005.

GABRIEL, P. **Melancolia: a divina tragédia de Saturno, Thánatos e Narciso.** 2007. Disponível em: <www.interseccaopsicanalitica.com.br>. Acesso em: 20 abr. de 2009.

GONDAR, J. Lembrar e esquecer: desejo de memória. In: COSTA, I. T. M. e GONDAR, J. (orgs.) **Memória e Espaço.** Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

HASSOUN, J. **A crueldade melancólica.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HIPÓCRATES. **Tratados hipocráticos.** Madrid: Alianza Editorial, 1996.

JIMENEZ, E. Depressão e melancolia. In: ALMEIDA, C. P. e MOURA, M. M. (orgs.) **A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.

JURANVILLE, A. **La mélancolie et sés destins mélancolie et depression.** Paris: Editons In Press, 2005.

KAUFMANN, P. **Dicionário enciclopédico de Psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Editor, 1996.

KEHL, M. R. **O tempo e o cão.** São Paulo: Boitempo, 2009.

KLIBANSKY, R; PANOFSKY, E; SAXL, F. **Saturno y la melancolia.** Madrid: Alianza Forma, 2006.

KRISTEVA, J. **Sol negro: depressão e melancolia.** Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

LACAN, J. **As psicoses.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

- _____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LANDIM, R. Depressão: uma leitura psicanalítica. **Cadernos de Psicanálise**. v. 20, n. 23, 2004.
- LAGES, S. K. **Walter Benjamin. Tradução e melancolia**. São Paulo: USP, 2007.
- LAMBOTE, M. C. **Estética da melancolia**. Rio de Janeiro. Companhia de Freud, 2000.
- LASCH, C. A cultura do narcisismo: a vida americana numa era das esperanças e declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1984.
- LEVI, P. **Os afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- MACIEL JUNIOR, A. A memória cósmica e a emoção criadora. In: BARRENECHEA, M. A. (org.) **As dobras da memória**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.
- MAURANO, D. Desdobrando as psicoses. In: FARIAS, F. R. (org.) **Psicose: ensaios clínicos**. Rio de Janeiro: Revinter, 1999.
- MILNER, J-C. **A obra clara**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- NATHAN, T. e STENGERS, I. **Médecins et sorciers**. Paris: Les empêcheurs de penser Rond, 1995.
- NORDSTROM, F. **Goya, Saturno y melancolia**. Madrid, Visor, 1989.
- PACHET, P. La neurasthénie de l'écrivain: de Byron à Styron. In: EHRENBERG, A. e LOVELL, A. M. (orgs.) **La maladie mental en mutation**. Paris: Odile Jacob, 2001.
- PERES, U. T. Dúvida melancólica, dívida melancólica, vida melancólica. In: PERES, U. T. (org.) **Melancolia**. São Paulo: Escuta, 1996.
- PESSOTI, I. **A loucura e suas épocas**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- PIGEAUD, J. **Apresentação e notas ao Problema XXX, 1 de Aristóteles**. Rio de Janeiro: Lacerda, 1998.
- _____. **Metáfora e melancolia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- PITÁGORAS (580-497 a.C). **Crítica Moderna**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- PLATÃO (427-347 a.C). **Fedro**. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- QUINET, A. A clínica do sujeito na depressão: Freud e a melancolia. In. ALMEIDA, C. P. e MOURA, M. M. (orgs.) **A dor de existir e suas formas clínicas: tristeza, depressão, melancolia**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.

_____. **Teoria e clínica da psicose.** Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2000.

ROUDINESCO, E. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. **A análise e o arquivo.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SCHREBER, D. P. **Memórias de um doente dos nervos.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

SCLIAR, M. **Saturno nos trópicos. A melancolia européia chega ao Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SELIGMANN-SILVA, M. A história como trauma. In: NESTROVSKI, A. e SELIGMANN-SILVA, M. (orgs.). **Catástrofe e representação.** São Paulo: Escuta, 2000.

_____. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, M. (org.). **História, Memória, literatura.** São Paulo: Escuta, 2003.

SOLER, C. Um mais de melancolia. In. QUINET, A. (org.) **Extravios do desejo.** Rio de Janeiro: Marca d'Água, 1999.

SOUZA, W. Depressão: a epidemia silenciosa do século 21. **Cult.** 12, 140, 2009.

STYRON, W. **Perto das trevas.** Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

TOMAS DE AQUINO. **Suma teológica.** Disponível em:
<www.permanencia.org.br/sumateologica.htm>. Acesso em: 24 jun. de 2009.

VIANNA, G. R. Considerações sobre o fenômeno psicossomático na clínica psicanalítica. **Actas Freudianas.** v. 2, nº 2, 2006.

VIVES, J-M. Abordagem psicanalítica de uma voz inaudita: os castrados a questão da invocação. **Psicanálise & Barroco em revista.** v. 7, nº 2, 2009.