

# Melancolia: uma aproximação ao caráter trágico da existência

Isabel Castello Branco

A melancolia permite entrever, de maneira privilegiada, a relação entre o modo de produção do saber psicanalítico e a sua expressão clínica. Freud, ao referir-se à dimensão trágica da existência humana, já deixava entrever esse vínculo.

*Vamos abrir-vos neste humilde barracão  
A perspectiva de toda a Criação  
Seguindo em ritmo certo o curso eterno,  
Do Céu para a Terra e desta para o Inferno!*

Goethe, *Fausto*

“Os alemães são gente muito estranha.” Goethe assim se refere às questões a ele endereçadas sobre o seu *Fausto*: “Agora se põem a perguntar a que idéia eu procurei dar corpo no meu *Fausto*. Como se eu o soubesse e pudesse formulá-lo! Do Céu para a Terra e desta para o Inferno – isso já seria qualquer coisa, à falta de melhor, mas não é idéia nenhuma, é o desenrolar da ação. Depois que o diabo perde a aposta e que deve ser salvo um homem que, a partir de graves erros, se esforça permanente-

mente por melhorar: isto é com certeza um bom pensamento, eficaz e capaz de explicar muita coisa, mas não é uma ‘idéia’ que esteja subjacente ao todo e a cada cena em particular. Na verdade, o resultado havia de ser bonito se eu quisesse alinhar uma vida tão rica, variada e diversificada, como a que apresentei no *Fausto*, pelo magro fio de uma única idéia!”<sup>2</sup>.

Isabel Castello Branco é psicanalista e doutoranda em filosofia na Unicamp.

Com toda certeza, não se tratou do *magro fio de uma única idéia...* “Do Céu para a Terra e desta para o Inferno.” É disso que se trata. É este o desenrolar da ação na qual se inscreve *Fausto* e, de certo modo, o conhecimento próprio à psicanálise. Ainda que guardadas as devidas e necessárias precauções em relação a toda aproximação relativa a autores como Goethe e Freud, pensamos que as constantes referências presentes na obra freudiana autorizam algumas considerações. Fato, aliás, sobejamente atestado pelo enorme número de dissertações e teses acadêmicas que esse tema gerou. De qualquer forma, nosso interesse restringe-se aqui a apontar apenas um traço dessa intensa relação que Freud manteve com a obra de Goethe. Assim, quando, por exemplo, Freud em algum lugar afirma – inspirado em Goethe – desejar viver em si todo o destino da humana geração não faz dessa expressão o jogo de palavras de um homem erudito, pois, de fato, sua obra dá forma a esse desejo. Entre os vários traços que o testemunham, pensamos na insistência com que se manteve obstinado nas suas investigações etiológicas no que diz respeito à fronteira pouco nítida entre o normal e o patológico, e, sobretudo, na afirmação da dimensão trágica da existência humana. Assim, por exemplo, desde sua correspondência com Fliess, na qual aparece pela primeira vez formulada a idéia sobre o complexo de Édipo, esta é referida às tragédias de Sófocles e Shakespeare. Com isso, Freud situa tal idéia no âmbito da cultura ocidental, inscrevendo-a inicialmente no pensamento grego e, posteriormente, com *Totem e Tabu*, na origem da humanidade. Seja como for, menos do que as vicissitudes do conceito de complexo de Édipo, interessa pontuar a presença, desde a sua gênese, da referência ao trágico como expressão de uma vivência humana concebida em sua universalidade.

## Discurso filosófico e discurso psicanalítico

Se nos voltarmos mais detidamente para a obra de Freud e a busca de seu caráter inédito, verificaremos que vários autores se dedicaram ao exame de sua originalidade última; concomitantemente, vários diagnósticos e prognósticos foram feitos a seu respeito. Contudo, a abordagem meramente metodológica parece ter conduzido a um verdadeiro impasse, ou se quisermos, a uma exaustão. Assim, apenas para ilustrar alguns dos trabalhos realizados nessa direção, nos remetemos a certa tradição que, voltada para as relações entre a filosofia e a psicanálise, deu origem a uma reflexão que toma como seu objeto de estudo a construção da psicanálise freudiana. Nesse plano, o interesse incidiu inicialmente sobre as relações entre o pensamento de Freud e o modelo das *Naturwissenschaften*.

Como as pesquisas realizadas a esse respeito exigem um exame mais cuidadoso, reportamo-nos ao texto de Monzani<sup>3</sup>, no qual o autor – ao fazer um balanço das relações entre o discurso filosófico e o discurso psicanalítico – acompanha a gênese e o desenvolvimento das contribuições mais importantes nessa discussão. Entretanto, tratar-se-á somente de assinalar algumas das suas considerações sobre o tema. Assim, na origem de leituras orientadas pela questão das relações entre psicanálise e ciências naturais, Monzani situa a crítica de Binswanger à teoria freudiana, cujo eixo central tem por escopo a concepção de homem como objeto natural e a conseqüente construção da psicanálise segundo o modelo das *Naturwissenschaften*. Segundo Binswanger, ao partir dessa concepção, Freud elidiu a dimensão existencial do homem, falta que a sua “antropologia filosófica” deveria suprir. Essa crítica franqueou duas direções opostas de investigação da obra

freudiana, a saber, aquelas que assimilam sem questionamento o projeto desta como determinado pelo mecanicismo (e tomam a biologia como diretriz) e aquelas que, contrárias à crítica de Binswanger, procuram mostrar que a suposta falha na teoria é um equívoco. Entre as primeiras situam-se os representantes da “psicologia do ego” e K. Priban e, entre as últimas, as leituras de Hippolite e Ricoeur. Essa segunda orientação tem origem na crítica à visão restrita de Binswanger, para quem a psicanálise privilegiaria exclusivamente o mecanicismo em detrimento da pesquisa do sentido que nela se opera. No entanto, o próprio Hippolite constataria que, vinculada à busca pelo sentido, subsiste na psicanálise freudiana o mecanicismo, traço que o leva a atribuir a essa teoria um caráter cindido entre o “materialismo da energia” e a “análise intencional” e – assim como Binswanger – propor uma solução

A obra  
freudiana  
expressa o desejo  
de seu autor de  
viver em si o  
destino de toda  
a humana  
geração.

para tal impasse, o que, no caso dele, significava empreender uma “interpretação dialética” da obra freudiana.

De maneira mais rigorosa e sistemática do que Hippolite, Ricoeur assume a tarefa de investigar esse problema com o objetivo de “ultrapassar o afastamento das duas ordens de discurso”. Segundo a tese de Ricoeur, opera-se na *Traumdeutung* uma subversão, pela qual a interpretação subordina a explicação e passa a orientar a montagem da teoria psicanalítica, movimento que invalidaria a duplicidade denunciada por Hippolite. Entretanto, a ambigüidade do capítulo VII da *Traumdeutung*, obriga-o a afirmar que somente na metapsicologia encontrar-se-á a verdadeira harmonia entre a linguagem “energetista” e do sentido, pois nela Freud teria feito “do inconsciente o ponto de junção do sentido e da força e, por meio dessa articulação, torna-se possível todo destino psíquico do pulsional”<sup>4</sup>. A partir da consideração do “fracasso” dessas leituras (que não serão objeto de nossa discussão), na medida em que consistiram na deformação sistemática do pensamento freudiano, Monzani conclui assinalando justamente o esgotamento desse tipo de orientação, marcada pela tentativa obstinada de ler um discurso por meio de redes significativas e de critérios que lhe são estranhos<sup>5</sup>. Segundo o autor, o próprio processo de saturação gerado por essa orientação de pesquisa provocou uma reviravolta, cujo saldo é positivo, pois da necessidade de elaboração de uma leitura interna ao discurso psicanalítico emerge uma abordagem mais rigorosa dos textos e as questões passam a se colocar em outros termos.

Do nosso ponto de vista, não obstante o limite claro dessa interface, e a análise de Monzani nos parece absolutamente pertinente a esse respeito, uma das questões implícitas a esse debate parece sobreviver, ainda que sob diferentes

**N**ão foi um mero acaso a insistência de Freud em resguardar a dimensão trágica do ser psíquico, inerente à sua constituição.

formas. Referimo-nos à questão da aplicabilidade do modelo de investigação ao objeto. Tal problema encontra-se expresso, por exemplo, na tentação de fazer da psicanálise uma ciência positiva sobre a patologia psíquica, implícita, entre outros artifícios, em certa recusa da dimensão trágica do ser, inerente à sua constituição. Com toda certeza, a insistência de Freud em resguardar esse aspecto, mesmo que sua obra esteja marcada por outras tentativas, não foi um mero acaso.

Fruto talvez daquela “reviravolta” à qual se refere Monzani, vem se produzindo uma série de trabalhos que, sob a rubrica de epistemologia da psicanálise, dedica-se a enfrentar as questões próprias ao campo de conhecimento instaurado pela psicanálise. Nesse sentido, embora de modo ainda incipiente, porque pouco delimitada, a questão à qual pretendemos dar forma no decorrer desse trabalho inscre-

ve-se no plano de uma investigação desse gênero. No entanto, se de fato se trata de privilegiar as questões relativas ao modo de produção do conhecimento próprio à psicanálise, o acento incide sobre sua determinação na *Bildung*<sup>6</sup> do analista. Dito de outra maneira: o que significa afirmar um tipo de conhecimento, cujo caráter de objetividade está explicitamente posto em questão e cuja natureza implica um constante diálogo com o discurso fundador do qual ele constitui um desdobrar-se sobre si mesmo, que não se restringe à mera repetição, mas, tampouco, à criação no sentido em que podemos pensá-la no âmbito, por exemplo, da literatura; ou ainda, qual a relação dessa especificidade discursiva e sua expressão clínica?

**Tragédia do autoconhecimento e psicanálise**

Como ponto de partida para uma primeira delimitação dos elementos que permeiam essas interrogações, seguimos a leitura, no mínimo instigante, de Peter Rudnytsky em *Freud e Édipo*<sup>7</sup>. Para Rudnytsky, Freud teria feito do “conhece-te a ti mesmo” socrático o fundamento da psicanálise, procedimento co-determinado pela sua história pessoal e pela cultura alemã dos séculos XVIII e XIX. Tal idéia norteia a tese do autor a propósito da especificidade do modelo de conhecimento inaugurado por Freud. Nesse sentido, a tragédia de Sófocles é descrita como a “tragédia do autoconhecimento”, consubstancial ao percurso freudiano de construção da psicanálise, a partir do qual se efetiva não só a descoberta da universalidade do complexo de Édipo, como também uma construção teórica radical, cujo fundamento implicaria o princípio socrático, procedimento inaugural de um novo círculo hermenêutico.

Na primeira parte de seu trabalho, em relação à qual não nos de-

teremos, Rudnytsky se atém à biografia de Freud para nela situar a descoberta do complexo de Édipo como a criação de um novo “círculo de compreensão, no qual o método de investigação está em convergência com seu objeto”. Mais fecundo parece ser o movimento posterior, no qual, sem desconsiderar aquele que o precede, a autoanálise freudiana é apreendida como um fenômeno cultural. Assim, sem deixar de assinalar muito cuidadosamente que não se trata de abandonar o ponto de vista psicanalítico, mas de inserir o pensamento freudiano em perspectiva com relação a seus antecessores, o autor aponta que a especificidade deste, no que se refere, por exemplo, à ruptura epistemológica por ele introduzida, somente pode ser compreendida desde esse ponto de vista. Nesse sentido, a segunda parte de sua análise concentra-se no exame da presença pregnante da tragédia de Sófocles na literatura e no pensamento alemães do século XIX, a partir de três grandes escritores românticos – Schiller, Hölderlin, Kleist – e da tradição filosófica que vai de Hegel a Nietzsche. Embora evidentemente a empreitada não seja pequena, interessa apenas situar algumas das idéias que a norteiam.

A primeira delas refere-se à elucidação do complexo de Édipo por Freud. Segundo o autor, ela é indubitavelmente um divisor de águas na história das idéias, mas, de modo fundamental, o clímax de uma preocupação cultural com a peça de Sófocles que marcou o século XIX. Sua tese poderia ser sintetizada nos seguintes termos: com a leitura dos escritores e filósofos do romantismo alemão que, na esteira do trabalho inaugural de Lessing, vêem na tragédia sofocliana a expressão da tragédia do autoconhecimento, inaugura-se a “era de Édipo”, da qual Freud é o maior expoente. Esse ato fundador dos românticos consistiu sobretudo no expurgo das

metamorfoses sofridas pela tragédia de Sófocles nas mãos de Sêneca, responsável, entre outras façanhas, pelo tom moralizador conferido ao drama edípiano, reduzido, entre outros exemplos fornecidos por Rudnytsky, ao tema do excesso frente aos limites e, portanto, esvaziado do conflito que envolve, necessariamente, o conhecimento.

A essência do que está em jogo na preocupação do romantismo

## A elucidação do complexo de Édipo por Freud é um divisor de águas na história das idéias: o clímax de uma preocupação cultural com a peça de Sófocles que marcou o século XIX.

com o mito de Édipo vincula-se ao problema colocado pela filosofia de Kant: tratava-se, grosso modo, de “equacionar e superar as barreiras entre consciência e natureza, entre sujeito e objeto”<sup>8</sup>. Nesse sentido, embora respeitadas as diferenças, pensadores como Schiller, Fichte, Schelling e Hegel estariam às voltas com essas questões e teriam procurado empreender uma verdadeira “odisséia da consciência” como forma de superação da condição de

exílio da natureza ou de auto-alienação. A relação entre essa determinação e a psicanálise estabelece-se por uma interessante passagem, construída a partir da referência à “antropologia expressivista”<sup>9</sup> de Taylor. Assim, Rudnytsky remete a um dos traços fundamentais na constituição da subjetividade moderna, descrita por Taylor, em *As fontes do self*<sup>10</sup>, com a noção de expressivismo, com a qual este último designa um movimento essencial dessa constituição nas últimas décadas do século XVIII, no qual emerge um novo conceito de autoconsciência. Para Taylor, “o expressivismo foi a base de uma individuação nova e mais completa. Essa é a idéia que se desenvolve no fim do século: cada indivíduo é diferente e original, e essa originalidade determina como ele deve viver. Apenas a noção de diferença individual, claro, não é nova. Nada é mais evidente, nem mais banal. Nova é a idéia de que isso realmente faz diferença quanto ao modo de vida que somos chamados a levar. As diferenças não são apenas variações sem importância dentro da mesma natureza humana básica; ou diferenças morais entre indivíduos bons e maus. Implicam, em vez disso, que cada um de nós tem um caminho original que devemos percorrer; colocam para cada um de nós a obrigação de viver de acordo com nossa originalidade”.

O pensamento acerca dessa “individuação radical”, “individuação expressiva”, concebida por Taylor como um dos pilares da cultura moderna, sustenta a análise de Rudnytsky sobre as ressonâncias entre o romantismo e a fundação da psicanálise como um conhecimento inaugural, pois é no solo de emergência de uma nova forma de subjetividade – gestada pelo “expressivismo”, ou seja, a “subjetividade autodefinidora” – própria à modernidade, que se dão também as condições para a produção de um tal saber. Do ponto de vista de

Rudnytsky, essa arquitetônica descrita por Taylor, mais amplamente como *antropologia expressivista*, “resume concisamente o projeto comum não só a Hegel e seus contemporâneos, mas também a Nietzsche e Freud”<sup>11</sup>. Assim, por exemplo, o interesse de poetas e filósofos (de Schiller a Freud) pela tragédia de Sófocles é determinado pelo caráter de drama do autodesdobrar-se, no qual “a gênese da autoconsciência é incomparavelmente encenada”<sup>12</sup>.

Por mais complexo que seja o desenvolvimento posterior do trabalho de Rudnytsky, para os nossos propósitos, basta assinalar as idéias mais gerais que orientam sua pesquisa, a partir das quais situa o conhecimento inaugurado pela psicanálise. Suas idéias seguem um rigoroso inventário sobre a tradição romântica, a crítica hegeliana, o pensamento de Nietzsche etc, por meio do qual, como promete o autor, a teoria freudiana aparece inscrita – de forma singular – ao fundar o conhecimento no *conhece-te a ti mesmo* presente no procedimento da *Traumdeutung*. Tal singularidade não será aqui acompanhada em toda a sua extensão. Interessa-nos enveredar por um dos aspectos da “descoberta freudiana”, ou seja, aquela relativa ao caráter cindido do sujeito, subjacente ao problema do autoconhecimento. Não se trata, evidentemente, de remeter à mera contraposição do sujeito psicanalítico ao suposto (e caquético) sujeito filosófico “não cindido”, o que seria simplista e equivocado, pois, não só a análise de Rudnytsky se constrói a partir de um ponto de vista bastante distinto no que se refere às relações entre filosofia e psicanálise, como a modernidade funda-se em uma noção de sujeito definida pela operação de reflexão. E, como assinala Renato Mezan, essa noção se constitui “por meio da idéia de uma consciência que encontra em si mesma o critério da verdade e da evidência. Ela começa por se auto-

O caráter cindido do sujeito, um dos aspectos subjacentes à “descoberta freudiana” e referido ao autoconhecimento, expressa-se pela noção de que uma parte dele observa, enquanto a outra é observada.

examinar, e só pode fazer isso se dividindo numa parte que observa e em outra que é observada”<sup>13</sup>. Portanto, a especificidade do sujeito psicanalítico não reside na cisão, atributo do sujeito filosófico desde Descartes, mas no que essa noção define enquanto tal. Acompanhe-mos a construção do argumento de Mezan a respeito do campo por ela definido na filosofia e na psicanálise: “o sujeito reflexionante da filosofia se divide entre o ver e o ser visto, o julgar e o ser julgado; o que ele vê no espelho é o seu próprio duplo invertido. Seria mais preciso dizer que ela se *duplica* numa consciência pensante e no seu reflexo: esse é ela mesma ao contrário, objeto da sua própria contemplação e de seu próprio exame. Essa divisão entre sujeito e objeto no interior da consciência é essencial ao seu funcionamento cognitivo, na medida em que ela se debruça sobre suas próprias operações: está na natureza do conhecimento reflexivo que sujeito e objeto *simultaneamente sejam o mesmo e não sejam o mesmo*, ao menos enquanto dura o processo de conhecimento [...] A divisão é aqui tópica e resulta em dois lugares ocupados pela consciência, um como sujeito, outro como objeto”<sup>14</sup>. Com base nessas considerações, a especificidade da divisão do sujeito psicanalítico se define pelo seu aspecto tópico, mas, sobretudo, pelo dinâmico, aspectos que o tornam subordinado a forças de natureza

diferente da consciência e opaco a si próprio. Nesse sentido, referindo-se à *Traumdeutung*, escreve Mezan, “a psique é a arena onde se enfrentam forças; o indivíduo é movido por elas, pelo seu conflito e pelas composições que elas estabelecem entre si [...] O que separa as representações inconscientes das conscientes não é o conteúdo ou a forma, mas o *seu modo de funcionamento*: numa região psíquica elas obedecem ao processo primário; na outra, ao processo secundário [...] Em resumo: o sujeito está dividido por uma barreira *defensiva*; as representações dos dois lados dela podem ou não ser as mesmas – o que as diferencia são os seus regimes de funcionamento, irreduzíveis um ao outro. Além disso, o sujeito psicanalítico é *conflituado*, como que incompatível consigo próprio – as forças que animam as representações o impulsionam em direções divergentes”<sup>15</sup>. Em suma, após essa breve digressão em torno da noção da divisão do sujeito psicanalítico, pretendemos apenas indicar um dos traços essenciais ao tema do autoconhecimento que parece também nortear a análise de Rudnytsky, pois, como vimos, a ênfase da recepção da tragédia sofocliana pelos românticos está assinalada a partir da leitura de Lessing, que, justamente, restaura a dimensão do conflito inerente ao conhecimento.

De qualquer forma, *Freud e Édipo* lança uma interessante perspectiva sobre o modo de produção do

conhecimento próprio à psicanálise e, ao fazê-lo, abre outras possibilidades de reflexão. Assim, na medida em que aponta para a peculiaridade de sua construção, também questões como a da relação da psicanálise com seu objeto ou a própria atividade do psicanalista são necessariamente contempladas. Está implícito que esse modo de produção do conhecimento determina todo o seu desenvolvimento e inclusive sua, digamos, expressão prática. Assim, o psicanalista é constantemente incitado a se interrogar sobre esse movimento de fundação e a perfazer a cada caso singular toda a complexa produção desse. Dito de outra maneira: assentar o “conhece-te a ti mesmo” como princípio fundador da psicanálise implica admiti-lo como um “regulador” possível do vínculo entre teoria e prática clínica. Talvez esse movimento constitua parte do sentido conferido por Freud ao desejo de viver em si *o destino de toda a humana geração*. Thomas Mann, em *Freud und die Zukunft*, refere-se à psicanálise como um modo de conhecimento melancólico. Observação enigmática a que Jacques Hassoun<sup>16</sup> aporta suas considerações acerca do ofício do analista e da psicanálise: “quereria ele [Mann] dizer que o psicanalista é aquele que não cessa de perder as ilusões? Que a psicanálise não saberia construir um tratado de *savoir-vivre*, mas antes uma tentativa de compreender o mal-estar com que se confronta a civilização?” Ou talvez porque, em virtude de sua própria constituição, ela não cesse de remeter à perda das ilusões, consistindo a primeira delas, muito precisamente, na ilusão do conhecimento pleno e fechado sobre si mesmo, firmado por uma teia de conceitos que um ideal da ciência – aquele mesmo ao qual Freud se alinhou tão amplamente, mesmo que sua prática e certos movimentos teóricos apontem o contrário – avaliza constantemente? Dessa matéria seria feita nossa clínica cotidiana?

Estamos, desde o início de nosso texto, às voltas com questões relativas à especificidade do conhecimento próprio à psicanálise, da qual Freud é o “autor fundador”. No entanto, nesse caso qual o sentido do termo *autor*? É certo que Freud não foi só o autor da psicanálise. Ele produziu, como afirma Michel Foucault, “a possibilidade e a regra de formação de outros textos”<sup>17</sup>. Nesse sentido, assim como Marx, Freud ins-

das modificações que ele torna possíveis”<sup>19</sup>, enquanto a instauração da discursividade é “heterogênea às suas transformações futuras”<sup>20</sup>. Com relação a esse aspecto, importa acompanhar de perto a construção de Foucault: “desenvolver um tipo de discursividade como a psicanálise, tal como ela foi instaurada por Freud, não é conferir-lhe uma generalidade formal que ela não teria admitido no ponto de partida, é sim-

**A**ssentar o “conhece-te a ti mesmo” como princípio fundador da psicanálise implica admiti-lo como um “regulador” possível do vínculo entre teoria e prática clínica, incitando o psicanalista a se interrogar permanentemente sobre este movimento de fundação.

taura uma “discursividade”: ambos abriram espaço “para outra coisa, diferente deles e que, no entanto, pertence ao que eles fundaram”<sup>18</sup>. Em que consiste essa discursividade? No contexto de nosso trabalho, interessa a distinção entre essa e a “cientificidade”. Assim, para Foucault a diferença notável reside no fato de que o ato de fundação de cientificidade “está no mesmo nível de suas transformações futuras; ele faz, de qualquer forma, parte do conjunto

plesmente lhe abrir um certo número de possibilidades de aplicações. Limitá-la é, na realidade, tentar isolar no ato instaurador um número eventualmente restrito de proposições ou de enunciados, aos quais unicamente se reconhece valor fundador e em relação aos quais tais conceitos ou teoria admitidos por Freud poderão ser considerados como derivados, secundários, acessórios. Enfim, na obra desses fundadores, não se reconhecem certas

proposições como falsas; contenta-se, quando se tenta apreender esse ato de instauração, em afastar os enunciados que não seriam pertinentes, seja por considerá-los como não essenciais, seja por considerá-los como 'pré-históricos' e provenientes de um outro tipo de discursividade. Em outras palavras, diferentemente da fundação de uma ciência, a instauração discursiva não faz parte dessas transformações ulteriores, ela

**A** melancolia:  
uma espécie de  
"hemorragia  
interna", como  
forma específica  
de escoamento  
da libido no  
somático

permanece necessariamente retirada e em desequilíbrio. A consequência é que se define a validade teórica de uma proposição em relação à obra de seus instauradores<sup>21</sup>.

### Leituras da melancolia

Essa constante remissão à fundação marca, portanto, a discursividade própria à psicanálise. Assim, ao nos dedicarmos, por exemplo,

ao exame da melancolia, todo esse campo é vislumbrado e toda a pretensão à objetividade científica, posta em suspenso. No entanto, que trama conceitual permitiria assegurar à psicanálise um objeto e que, quando a ele nos referimos, falamos a mesma língua? Sua (e/ou talvez nossa) pretensão à objetividade científica, não seria justamente fruto do esquecimento de seu caráter discursivo e trágico? Sem a menor intenção de procurar responder a essas questões, mas apenas e tão-somente, com o interesse de situá-las, reportamo-nos a certas leituras sobre a melancolia nas quais essas interrogações podem encontrar alguma ressonância. Entre essas leituras, tomamos como ponto de partida o verbete de Marie-Claude Lambotte sobre melancolia<sup>22</sup>, que possui a virtude de apresentar de maneira clara as questões relevantes à gênese e ao desenvolvimento da construção da teoria psicanalítica sobre o assunto.

Nesse sentido, a autora começa por assinalar a dificuldade, compartilhada pela psicanálise e também pela psiquiatria, em classificar a melancolia. Do ponto de vista da psiquiatria, sua história é marcada por constantes oscilações: ela foi por vezes identificada com a psicose maníaco-depressiva e, por outras, dela separada. Sob os critérios do DSM III (*Diagnostical and statistical manual of mental disorders*, third edition), indicados pela autora, a melancolia é, por exemplo, classificada como uma subcategoria da "depressão maior". No entanto, tanto a definição quanto o reconhecimento da especificidade da melancolia continuam sendo controversos. Segundo Lambotte, a história dessa afecção é atravessada por duas distintas escolas de psiquiatria: a francesa, de tradição organo-psíquica, e a alemã, de tradição mais rica, que remete a melancolia a um movimento helicoidal do "pensamento sobre o pensamento, precursor da *hemorragia interna* e do *esvaziamento do eu*

freudianos"<sup>23</sup>. Nesse sentido, o momento inicial do interesse de Freud pela melancolia estaria marcado pelo contexto alemão dos grandes tratados de psiquiatria, sobretudo pela atenção dada ao discurso dos doentes, herdado do pensamento de Herbart. Assim, sob tal influência e norteado pela preocupação de apresentar a melancolia como dotada de uma organização psíquica singular, Freud descreve nos *Manuscritos E e G* uma espécie de "hemorragia interna", como a forma específica de escoamento da libido no somático, característica do doente melancólico, determinada por um excesso de excitação sexual psíquica que termina por levar o enfermo a cavar uma espécie de furo (*Loch*) no psiquismo, pelo qual a libido escoava incessantemente. Portanto, desde 1895 a melancolia encontraria em Freud um prenúncio de explicação metapsicológica, cuja constituição alcança seus elementos mais significativos somente em *Luto e Melancolia*. Contudo, apesar da gradativa complexidade das investigações etiológicas de Freud, da "hemorragia interna" presente nas primeiras reflexões, do "esvaziamento do eu" expresso em *Luto e melancolia*, delineia-se a mesma imagem de um "turbilhão que escava", conferindo ao discurso melancólico sua forma e seu mecanismo. Em que consistiria o mecanismo psíquico próprio à melancolia?

Freud inicia *Luto e melancolia* em 1915, e, embora ele venha a ser publicado apenas dois anos mais tarde, a referência ao sonho como paradigma normal das perturbações narcísicas – observação feita nas primeiras linhas do texto – indica a proximidade teórica com o trabalho sobre o narcisismo. Sua investigação sobre a natureza da melancolia está determinada por esta referência: ela se desenvolverá no campo delimitado pelas perturbações narcísicas e na comparação com o luto como um afeto normal ("paradigma normal" da melancolia?). Freud parte do pressuposto, fundamental à economia do

texto, da existência de certa “coincidência” entre esses dois estados. Assim, o luto, descrito a partir da reação frente à perda de uma pessoa querida, ou de abstrações, tais como a pátria, a liberdade, um ideal etc., expressa uma vivência que remete a motivos plausíveis e, por maiores que sejam os desvios de conduta do sujeito enlutado, implicam a possibilidade de superação depois de algum tempo, consistin-

**A** partir de um traço característico da melancolia, ou seja, o modo pelo qual uma parte do ego se contrapõe a outra e a toma como objeto, Freud infere o papel desempenhado pela consciência moral.

do isso no complexo trabalho que envolve o luto. Na comparação entre os processos psíquicos que o caracterizam e aqueles que acompanham a melancolia, tais como “um pesar profundamente doloroso, um cancelamento do interesse pelo mundo exterior, a perda da capacidade para amar, a inibição de toda produtividade e um rebaixamento no sentimento de si (*Selbstgefühl*) que se exterioriza em auto-recriminações (*Selbstvorwürfen*)

e auto-insultos (*Selbstbeschimpfungen*) e se extrema até uma delirante expectativa de castigo”<sup>24</sup>, apenas a perturbação do sentimento de si a singulariza do luto. Dessa forma, o melancólico expressaria algo que se encontra ausente nos processos de luto, ou seja, um extraordinário rebaixamento de seu “sentimento egóico”, um empobrecimento do ego, conseqüência de um trabalho interior que o devora. A aparente falta de motivo dá lugar à consideração sobre a natureza da perda vivida pelo melancólico. Freud escreve: “segundo a analogia com o luto, deveríamos inferir que ele sofreu uma perda no objeto; mas de suas declarações surge uma perda em seu ego”<sup>25</sup>.

A partir da natureza da perda expressa na melancolia, Freud detém-se sobre o exame da “constituição íntima do ego humano”. Assim, das considerações acerca de um traço característico da melancolia, ou seja, aquele a partir do qual uma parte do ego se contrapõe a outra e a toma como objeto, Freud infere o papel desempenhado pela *consciência moral*, instância crítica cuja autonomia encontra expressão na afecção melancólica. A chave do quadro clínico na melancolia reside no papel desempenhado por tal instância no processo, pelo qual as auto-acusações, na verdade dirigidas contra um objeto de amor, voltam-se contra o próprio ego do enfermo. Em que consiste esse processo? Ou ainda, em que consiste esse adoecimento da consciência moral? A resposta se articula no campo da dimensão especular do ego, em torno da relação entre o *eu* e o *outro*. Segundo Freud, não há dificuldade alguma em reconstituir tal processo. Acompanhem, em seus traços mais gerais, essa “reconstituição”: a uma escolha de objeto sobrevém, “por ofensa real ou decepção”, um abalo na relação com o objeto, cujo resultado não foi o normal, ou seja, o afastamento da libido desse objeto e seu deslocamento em direção a outro, mas sim um investimento da libido

sobre o próprio ego *identificado* com o objeto abandonado. A perda do objeto transforma-se, portanto, em perda do ego, e, com isso, o conflito entre o ego e o objeto de amor abandonado configura-se como uma “bipartição entre o ego crítico e o ego alterado por identificação”<sup>26</sup>.

Tal processo está condicionado por dois fatores, a saber, uma forte fixação no objeto de amor e uma fraca resistência do investimento objetual, índices da base narcísica sobre a qual se deu a escolha de objeto e que propicia uma regressão do investimento de objeto ao narcisismo sempre que se apresentem dificuldades. Lambotte vê na apreensão desse processo a originalidade da concepção freudiana e a importância do caminho aberto por Abraham. Ela escreve: “tudo se passa como se o sujeito melancólico tivesse introjetado o objeto, como se o tivesse incorporado no sentido canibalístico do termo, e isso a ponto de se anular em seu proveito. Assim, todas as recriminações e injúrias que o sujeito dirige a si mesmo, ele as dirige de fato ao objeto perdido incorporado [...] A manutenção de tal modo de relação com o objeto envolve apenas o eu do sujeito e corresponde ao que Freud chama de identificação narcísica, que, diferentemente da histérica, exige que o investimento de objeto seja abandonado [...] uma vez introjetado o objeto, a crítica do eu pode considerá-lo sob os traços do objeto perdido e tratá-lo da maneira como se trata um objeto em face do qual a ambivalência fundamental deu lugar ao ódio. A melancolia aparece, então, como uma afecção narcísica por excelência, em que o conflito intrapsíquico opõe o eu à consciência moral”<sup>27</sup>.

Duas outras observações sobre a dimensão da perda expressam no discurso do melancólico seu vínculo com a constituição do eu. A primeira refere-se ao fato de que “ele sabe *quem* perdeu, mas não *o que* perdeu”<sup>28</sup>, remetendo a melancolia



a uma perda de objeto subtraída à consciência, e, a segunda, a uma espécie de “delírio de insignificância”<sup>29</sup> (predominantemente moral), pelo qual o enfermo aproxima-se demasiadamente de uma “verdade mortífera”. Para Lambotte, “o fato de o sujeito melancólico não saber o que perdeu no objeto e tentar eliminar as conseqüências da perda pelos efeitos da identificação narcísica indicaria bem que, por meio do objeto, ele visava uma imagem em que a menor modificação poderia provocar seu próprio desmoronamento”<sup>30</sup>. Do lugar designado ao “outro” depende sua própria identidade. Com base nessas considerações, a autora situa a falha narcísica na melancolia no nível da constituição da imagem especular.

Pelo recurso ao modelo dinâmico do estádio do espelho de Lacan – no qual se articula uma dupla identificação, a saber, a identificação com a forma da espécie, ideal do eu, e a identificação com o reflexo do espelho, eu ideal – Lambotte procura descrever o que designa como a “patologia da imagem especular” própria à melancolia: “tudo se passa como se o sujeito melancólico se tivesse encontrado diante de uma moldura vazia, dentro da qual houvesse não imagem, mas simplesmente nada. E sem dúvida o ‘eu não sou nada’ do sujeito melancólico atesta essa experiência traumática [...] uma fixação mortífera na mera moldura vazia, no mero ideal do eu desesperadamente inacessível”<sup>31</sup>.

São vários os desdobramentos dessa leitura, em que se articulam de modo essencial narcisismo e melancolia. Em primeiro lugar, “na falta de uma imagem narcísica suficientemente afirmada, o sujeito melancólico encontra o nada que o define [...] ele se aproximou demais dessa verdade que adoece, daquela que destrói a falsa segurança da identidade, denunciando a natureza ilusória do eu”<sup>32</sup>. A identificação narcísica com o nada impede a cren-

ça nessa ilusão franqueada à neurose. Vítima de uma “patologia do abandono”, o melancólico viveria sob a ameaça do retorno de uma catástrofe original em relação à qual busca se preservar pela negação de todo investimento de objeto que possa invocá-la. Essa atitude encerra uma “figura particular da negação”, ela se diferencia da recusa (*Verleugnung*) e da forclusão (*Verwerfung*). Não se trata de negar a realidade perceptiva nem de agir como se ela não existisse, mas de uma espécie de “recusa da intenção”. Esse tipo de negação incidiria “precisamente sobre a intencionalidade da relação do sujeito com o mundo, no sentido em que este não nega a existência da coisa, mas nega que ela possa concerni-lo no que quer que seja”<sup>33</sup>. Na gênese da melancolia encontra-se, portanto, a interrupção de um movimento, “de um movimento *in statu nascendi*, que arremessou o sujeito na sideração. E é fácil conceber que a defesa primária contra tal trauma tenha se edificado sobre a rejeição de todo investimento da realidade, na falta de outra representação imaginária que não aquela da insuficiência do Outro no plano do ter e de si mesmo no plano do ser [...] ignorando que continua a sucumbir aos efeitos da catástrofe original, não resta ao sujeito melancólico outro recurso senão apelar para um destino que ele dota da onipotência do Pai mítico, e sob o qual se perfila a crueldade de um supereu arcaico”<sup>34</sup>.

De outro ponto de vista, mas tendo também por referência o pensamento de Lacan, Urânia Tourinho Peres<sup>35</sup> se dedica a pensar a melancolia examinando desde as primeiras teorias encontradas entre os gregos até o aporte inaugural de Freud sobre o tema, percurso ao fim do qual ela acaba por apontar, na trilha da crítica lacaniana à noção freudiana de desejo, a condição humana frente ao objeto impossível deste, assim como os impasses presentes na clínica (não

só da melancolia); pois, esse objeto – que, na “dúvida/dívida/vida” do melancólico, é o objeto de sua queixa, ou ainda, do qual o melancólico “dá queixa” – expressaria uma das faces da constituição do ser que remete a esse impossível. Assim, ao retomar a definição freudiana da melancolia como neurose narcísica, articulando-a à leitura de Lacan, para quem a condição humana seria determinada pelo

Na gênese da melancolia encontra-se a interrupção de um movimento, “de um movimento *in statu nascendi*, que arremessou o sujeito na sideração.

imperativo da falta e o desejo se constituiria por meio de uma experiência de luto, Peres assinala que a melancolia “ocupa um espaço próprio e remonta a uma fase pré-objetal. Manifesta-se como um luto, um luto desde sempre que dá ao indivíduo um destino de perdedor e uma ânsia inesgotável de amor. Sem saber o que perdeu e sem saber por que perdeu ele é o culpado de uma condição da qual é a maior vítima: a condição de ser

homem”<sup>36</sup>. Tal concepção pretende contemplar a natureza do vínculo entre a constituição do ser e a melancolia à medida que, como quer a autora, “cortes e perdas arcaicas” presidem a estruturação da condição humana e se cristalizam na dimensão melancólica<sup>37</sup>. Portanto, a melancolia é concebida por Peres como parte da natureza humana, inscrita estruturalmente na humanidade<sup>38</sup>.

Na aproximação entre Freud e Lacan, horizonte do texto de Peres, vale assinalar certas considerações relativas à dimensão trágica do humano. Nesse sentido, a autora remete à leitura lacanianiana de Hamlet como a tragédia do desejo. Movimento, diga-se de passagem, análogo ao de Freud, no qual o universal encontra uma de suas formulações por meio dessa menção ao trágico. Seja como for, basta aqui indicar um apontamento de Peres a respeito da leitura de Lacan. Assim,

**H**amlet, enquanto paradigma do desejo humano, propõe a Lacan uma indagação fundamental a respeito da relação entre o luto e a constituição do objeto no desejo: na dualidade do amor e da morte, a vida humana é apresentada por Shakespeare como busca permanente de resolver a perda constitutiva.

é sob a ótica da dimensão trágica, inerente à constituição do sujeito desejante, que a autora vê, no desenrolar da peça de Shakespeare, a dualidade do amor e da morte – presente na dimensão da perda e do luto – pela qual a vida humana nos é apresentada como um permanente estado de luto, como busca da resolução da perda constitutiva. Em poucas palavras: a vida é construída num incessante trabalho de luto, pois nascemos com a inscrição da morte. Nesse sentido, conclui a autora, Hamlet (enquanto paradigma do desejo humano) teria imposto a Lacan uma indagação fundamental a respeito da relação entre o luto e a constituição do objeto no desejo.

Susana Kampff Lages, em um belíssimo texto intitulado *Walter Benjamin: tradução e melancolia*, afirma que, no século XX, a história da melancolia recebe com Freud um aporte decisivo<sup>39</sup>. A autora envereda

pelo pensamento benjaminiano acerca das semelhanças estruturais entre melancolia e tradução, mapeando as descrições históricas da melancolia de Aristóteles a Freud, detendo-se na Renascença e em Dürer, trajeto a partir do qual assinala dois traços característicos desse “humor negro”: seu lugar fronteiro e a atividade intelectual que o acompanha. Ainda que ocupada com a análise dos textos do filósofo alemão e com uma “subversão” da relação por ele estabelecida entre melancolia e tradução, direção que evidentemente faz de seu trabalho uma discussão sobre teoria da tradução, Suzana Lages transita com competência por entre o complexo liame constituído pelas relações entre narcisismo e melancolia nas construções de Freud, Kristeva e Lacan. Precisamente sobre essa articulação, pontua no quadro melancólico um movimento de regressão ao estágio do narcisismo primário, afirmando, com Kristeva, que o discurso da melancolia, como *vestimento sombrio da paixão amorosa*, conduz necessariamente ao antigo tema do mito de Narciso. No entanto, “não veremos ali a esplendorosa e frágil idealização amorosa, mas pelo contrário, a sombra lançada sobre o ego frágil, mal dissociado do outro, precisamente pela perda desse outro necessário”<sup>40</sup>. Sobre esse “outro” que, no entanto, não chega a se constituir como objeto, afirma (com Lacan) que não se trata do objeto, mas da Coisa, esse outro fantasmático caro aos melancólicos. Um outro em que, sob a forma da incorporação “canibalística”, o melancólico procura desmentir a realidade da perda.

Como é possível constatar, Suzana Lages e Urânia Peres, embora evidentemente com perspectivas e horizontes diferentes, fazem um trajeto “semelhante” nas obras de Freud a Lacan: percorrem, por meio da teoria sobre essa afecção, a confluência das temáticas relativas ao narcisismo, às identificações e ao objeto como outro fantasmáti-

co, assim como conferem uma dimensão essencial à história que precede o advento da psicanálise e sua produção do saber sobre a melancolia. Portanto, entre as possibilidades de leitura abertas por *Luto e melancolia*, privilegiamos aqui o recorte que permite relacioná-la à constituição do ego. Nesse sentido, o texto de Marie-Claude Lambotte, construído a partir da hipótese do colapso especular como determi-

talvez de maneira mais clara que em outras patologias, muito provavelmente em função da organização psíquica que a define, seu vínculo com essa dimensão da condição humana, à qual Freud se referira desde o início de sua obra. Assim, a consideração sobre esse traço significativo do pensamento freudiano orienta a construção de nosso trabalho, inscrito, de certa maneira, no plano de uma investigação episte-

ria das idéias, mas ela consiste fundamentalmente no clímax de uma preocupação com a tragédia de Sófocles que marcou o século XIX, momento em que, na trilha da leitura de Lessing, escritores e filósofos do romantismo alemão vêm na peça de Sófocles a expressão da tragédia do autoconhecimento e dão origem ao que o autor designa como a “era de Édipo”, da qual Freud converte-se no maior expoente ao fundar o conhecimento psicanalítico. Nesse contexto, duas noções ocupam lugar importante na exposição de Rudnytsky, a saber, o conceito de antropologia expressivista de Taylor – o qual contempla, com base na idéia de uma individuação radical, o solo em que emerge o interesse pelo autoconhecimento e pela psicanálise – e a noção de conflito como inerente ao processo de autoconhecimento.

A leitura de Rudnytsky, ainda que centrada na especificidade da construção do conhecimento psicanalítico, aponta também para outras questões passíveis de reflexão, pois, uma vez aceita a hipótese de sua determinação pelo autoconhecimento, não há como negar sua extensão ao campo das relações entre teoria e clínica psicanalíticas e à própria formação do psicanalista. A especificidade da psicanálise, assim considerada, a diferencia, de modo essencial, do conhecimento científico. Freud foi seu “autor fundador”. Fundou uma discursividade cujo regime de produção e legitimação do conhecimento se processa de maneira radicalmente distinta da ciência, pelo menos segundo a perspectiva, aqui adotada, de Michel Foucault a esse respeito.

Assim, por exemplo, ao investigar a melancolia, toda e qualquer pretensão à objetividade científica está necessariamente posta em questão. Fato que não condena a psicanálise a um mutismo teórico e tampouco a confina ao reino da subjetividade em sua singular expressão. A respeito da relação en-

## O discurso da melancolia, como revestimento sombrio da paixão amorosa, conduz necessariamente ao antigo tema do mito de Narciso.

nante da organização psíquica melancólica, delimita o campo sobre o qual se deu tal recorte.

### Considerações finais

Em seu delineamento mais geral, o trabalho aqui desenvolvido parte da questão relativa ao conhecimento próprio à psicanálise. Nesse sentido, admitimos a referência freudiana à dimensão trágica da existência humana como um de seus traços significativos, presente desde a correspondência com Fliess, na qual a primeira formulação da noção de complexo de Édipo remete às tragédias de Sófocles e Shakespeare. Tal traço, no entanto, segundo a hipótese de Rudnytsky, participa de modo essencial da produção do conhecimento inaugurado por Freud. Também no âmbito da psicopatologia psicanalítica o “reencontramos”, pois a melancolia permite entrever,

mológica, no sentido em que aceita como questão o problema do modo de produção do conhecimento próprio à psicanálise.

Contudo, nosso interesse por ora incide, sobretudo, na relação deste com a *Bildung* do psicanalista. Dito de outra maneira, trata-se de construir uma certa articulação entre o problema epistemológico e a clínica psicanalítica, sob a mediação da *Formação*. Evidentemente, a empreitada exige um recorte que a torne factível. Como ponto de partida, trabalhamos com a tese de Rudnytsky, segundo a qual o conhecimento inaugurado por Freud, a partir de sua auto-análise e elaborado na *Traumdeutung*, admite o princípio socrático do *conhece-te a ti mesmo* como um de seus pressupostos fundamentais, procedimento que o inscreve de modo peculiar na tradição cultural alemã. Nesse sentido, o autor considera a descoberta do complexo de Édipo um divisor de águas na histó-

tre o singular e o universal na psicanálise, retomamos a observação de Mezan: “a característica essencial dos objetos ‘humanos’ da psicanálise é precisamente um modo específico de inerência do universal no singular, que exige a consideração da forma singular dessa inerência [...] é precisamente isso que o analista faz quando pensa a partir de sua experiência clínica, a começar por ele mesmo”<sup>41</sup>. Ora, do nosso ponto de vista, esse problema vincula-se ao uso que Freud fez da tragédia em sua obra, pois de alguma maneira a referência a ela parece atravessar a história da psicanálise articulada a uma tentativa de figurar o modo específico de inerência do universal no singular que a determina, quer como expressão da universalidade de uma vivência humana, quer como determinação do conhecimento psicanalítico, ou ainda, como dimensão constitutiva do humano na melancolia.

Por fim, com relação à melancolia, ao privilegiarmos um eixo de leitura organizado a partir da problemática da constituição do eu, pretendemos relevar essa dimensão trágica da constituição do humano que, sob diferentes óticas, se apresenta nessa patologia. Como vimos, na leitura de Lambotte, centrada na hipótese do colapso especular, o doente melancólico é aquele que se aproximou demais da verdade sobre o eu: o caráter ilusório do eu apresenta-se para ele como uma evidência. Peres sublinha o aspecto estrutural da melancolia, remetendo à dimensão trágica inerente ao sujeito, determinado por uma perda constitutiva e por um permanente trabalho de luto: “a condição humana é regida pelo imperativo da falta, e o desejo humano se constitui por meio de uma experiência de luto”. Lages assinala, no movimento do melancólico de regressão ao estágio do narcisismo primário, a impossibilidade de constituição do “outro” enquanto objeto. Assim, tanto o aspecto ilusório do eu, quanto a perda e o

luto inerentes ao sujeito, como a impossibilidade de constituição do “outro” figuram uma dimensão trágica do humano, na medida em que remetem ao caráter necessariamente cindido dessa constituição, traço que emerge com nitidez nessa patologia. De certa maneira, ela expressa a universalidade da cisão originária inerente ao humano. Desde essa perspectiva, a fronteira entre o normal e o patológico parece admitir contornos menos nítidos. Com certeza, o caráter trágico da existência é apenas uma das dimensões presentes na psicanálise, mas, talvez, seja importante não atenuá-la. Seja como for, trata-se apenas de um recorte possível.

vertigem me entrego, gozo pungente, /Ódio amoroso, dor reconfortante./A minh'alma, curada a sede de saber./Abrir-se-á agora a toda provação./E no mais íntimo de mim quero viver/O destino de toda a humana geração;/Em espírito abarcar alturas, profundezas./Encher o peito de alegrias, tristezas./E assim meu ser ao seu Ser alargar,/Para no fim, como ela, soçobrar.

Mefistófeles: Ah, crê em mim, que há muitos milhares de anos/Esse osso duro venho roendo./Do berço à cova não é para seres humanos/O fermento que ele foi amassando/Esse Todo – sou eu quem to diz –/É para um só Deus que assim o quis;/Seu é o reino da perpétua luz./A nós lançou-nos nas trevas da agonia,/E vós não tendes mais que noite e dia”.

2. J. W. Goethe, *op. cit.*, p. 8.
3. L. R. Monzani, “Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectivas” in *Filosofia da psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1990, p. 109.
4. L. R. Monzani, *op. cit.*, p. 123.
5. L. R. Monzani, *op. cit.*, p. 126.
6. Com relação ao conceito de *Bildung*, tomamos por referência dois textos de Renato Mezan: “O Bildungsroman do psicanalista” in *A sombra de Don Juan e outros ensaios*, São Paulo, Brasiliense, 1993, e “Psicanálise e cultura, psicanálise na cultura” in *Interfaces da psicanálise*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p.317.
7. P. Rudnytsky, *Freud e Édipo*, São Paulo, Perspectiva, 2002, p. 93-4.
8. P. Rudnytsky, *op. cit.*, p. 99.
9. P. Rudnytsky, *op. cit.*, p. 100.
10. C. Taylor, *As Fontes do Self – A Construção da Identidade Moderna*, São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 483.
11. P. Rudnytsky, *op. cit.*, p. 100.
12. *Idem, ibidem*.
13. R. Mezan, “Sobre a epistemologia da psicanálise” in *Interfaces da psicanálise*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 498.
14. R. Mezan, *op. cit.*, p. 500.
15. R. Mezan, *op. cit.*, p. 500.
16. J. Hassoun, *A crueldade melancólica*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 20.
17. M. Foucault, *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001, p. 280.
18. M. Foucault, *op. cit.*, p. 281.
19. M. Foucault, *op. cit.*, p. 282.
20. M. Foucault, *op. cit.*, p. 283.
21. M. Foucault, *op. cit.*, p. 283.
22. M. -C. Lambotte, “Melancolia” in *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996, p. 325-330.
23. M. -C. Lambotte, *op. cit.*, p. 325.
24. S. Freud, *Duelo y melancolia* in *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995, Vol. XIV, p. 242 e *Trauer und melancholie* in *Sigmund Freud-Studienausgabe*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1994, Band III, p. 198.
25. S. Freud, *op. cit.*, p. 245 (AE) e 201 (SA).
26. S. Freud, *op. cit.*, p. 246-247 (AE) e 203 (SA).
27. M. -C. Lambotte, *op. cit.*, p. 327.
28. S. Freud, *op. cit.*, p. 243 (AE) e 199 (SA).
29. S. Freud, *op. cit.*, p. 244 (AE) e 200 (SA).
30. M. -C. Lambotte, *op. cit.*, p. 328.
31. M. -C. Lambotte, *op. cit.*, p. 328.
32. M. -C. Lambotte, *op. cit.*, p. 329.
33. M. -C. Lambotte, *op. cit.*, p. 329.
34. M. -C. Lambotte, *op. cit.*, p. 329-330.
35. U. T. Peres, “Dúvida melancólica, dívida melancólica, vida melancólica” in *Melancolia*, São Paulo, Escuta, 1993, p. 11-71.
36. U. T. Peres, *op. cit.*, p. 68.
37. U. T. Peres, *op. cit.*, p. 68.
38. U. T. Peres, *op. cit.*, p. 12.
39. S. K. Lages, *Walter Benjamin: tradução e melancolia*, São Paulo, Edusp, 2002, p. 58.
40. S. K. Lages, *op. cit.*, p. 61.
41. R. Mezan, *op. cit.*, p. 484-485.

## NOTAS

1. J. W. Goethe, *Fausto*, Lisboa, Relógio D'água Editores, 1999, p. 36.

“Fausto: Vê se me entendes: não falo de prazer. /À