

36º Encontro Anual da Anpocs

GT24 - O pluralismo na teoria social contemporânea

Coordenadores: Frederic Vandenberghe (IESP/UERJ); Artur Perrusi (UFPB)

Sobre o sofrimento na contemporaneidade (A medicalização do sofrimento na contemporaneidade: o caso da melancolia)

Jonatas Ferreira

Sobre o sofrimento na contemporaneidade (A medicalização do sofrimento na contemporaneidade: o caso da melancolia^{*)}

“A superioridade do homem sobre o animal está pois em ser susceptível de desesperar; a do cristão sobre o homem natural, em sê-lo com consciência, assim como a sua bestialidade em poder curar-se” (Kierkegaard, 2010a, p. 27)

Jonatas Ferreira

De acordo com dados do relatório *Health at a Glance (2011)*, de 2000 e 2009, entre os países que compõem a Organization for Economic Cooperation and Development, houve um aumento de 60% no consumo de antidepressivos¹. Esse crescimento parece indicativo não apenas de uma tendência global de aumento dos gastos com medicamentos em geral (neste mesmo período o gasto total com medicamentos cresceu 50% entre os países membros da OECD), mas, especificamente, uma evidência acerca da importância que as substâncias psicoativas vêm ganhando nas sociedades contemporâneas. O Brasil, não está imune à sedução dos psicofármacos. Segundo dados da ANVISA, “Só em 2010, foram vendidas cerca de 10 milhões de caixas do medicamento Clonazepam” no Brasil, o que representou um gasto em torno de R\$ 92,4 milhões apenas com esse medicamento². Para sermos exatos, em 2007 foram dispensadas 29.463 unidades de Clonazepam no nosso país, número que cresceu vertiginosamente em 2008 (4.784.730), 7.498.569 em 2009 e 10.590.047 em 2010³. Se considerarmos os cinco psicotrópicos mais vendidos no

* Esse pequeno ensaio é fruto de um conjunto de discussões que venho tendo ao longo do ano no contexto de um projeto financiado pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia da Inovação Farmacêutica (INCT-If) e de minhas pesquisas referentes a um projeto de Produtividade em Pesquisa financiado pelo CNPq. Às instituições que apoiam esses dois projetos, meu agradecimento – em particular a Artur Perrusi com quem inclusive uma versão preliminar deste texto.

1 Dados do relatório *Health at a Glance 2011*
- *OECD Indicators*

. Segundo esse mesmo relatório, as despesas totais com medicamentos entre os países membros da OECD foi de US\$ 700 bilhões em 2009.

2 <http://portal.anvisa.gov.br>; acesso em 20 de janeiro de 2012.

3 CNGPC. Boletim de Farmacoepidemiologia, Vol. 2, ano 1, jul-dez de 2011.

Brasil nos anos de 2008 e 2010, temos um crescimento no número de unidades físicas dispensadas de mais de 320 vezes. Uma expansão certamente surpreendente.

Fluoxetina, Paroxetina, Sertralina, Venlafaxina, Nefazodona, Citalopram, essas substâncias são as grandes protagonistas de uma transformação na psiquiatria. Elas constituem uma geração de psicotrópicos de maior tolerabilidade, cujo efeito mais evidente tem sido a medicalização de sentimentos antes considerados como aflições aceitáveis, associadas à própria condição humana, ou à vida num contexto de modernização. Lembremos, a propósito, do próprio Hamlet, nosso melancólico mor, vítima da acedia, da incapacidade de decidir, de julgar os fatos a partir da relevância de um valor, de algum valor que o dispusesse à ação. Seu sofrimento lhe indicava que havia algo de pobre em terras dinamarquesas, que o tempo estava fora dos gonzos. Com uma combinação adequada de citalopram e sertralina, eu diria e indicaria, Hamlet poderia se acostumar com as dobradiças enferrujadas das portas do seu castelo, ou com o cheiro nauseabundo que emanava do leito de seu tio e empestava a Dinamarca.

Esses medicamentos, todavia, colocam-nos a oportunidade de estabilizar não apenas o humor dos príncipes, mas da plebe rude que não pode se dar ao luxo de saltitar a esmo entre uma e outra cova, entre um e outro solilóquio inspirado, e percebem de modo agudo as demandas do mundo do trabalho a exigirem soluções existenciais imediatas. Para muitos, o desenvolvimento de uma geração eficiente de psicofármacos parece ter livrado o comum dos mortais de um mal-estar desnecessário. É a partir desse pressuposto que Henri Laborit, anestesista e um dos descobridores do primeiro neuroléptico, escrevia em 1966:

O homem pedirá à farmacologia [...] a liberação e o desenvolvimento de suas faculdades propriamente humanas. O operário que volta para casa após um dia de trabalho duro e desinteressante, que espera reencontrar um lar demasiadamente estreito, uma mulher cujo trabalho extenuante deixou de humor rabugento, crianças de pouca idade que gritam, [...], passará no caminho da volta num bar e tomará alguns copos de álcool. Ele sabe de fato empiricamente que o álcool o deixa mais indiferente às preocupações que o acabrunham. Ele faz neuropsicofarmacologia sem o saber, utilizando uma droga bem mais tóxica que os tranquilizantes (Ehrenberg, 1995, p. 33).

A citação acima nos permite tocar em diversos temas que trataremos neste projeto: primeiro, a promessa de uma psicofarmacologia capaz de promover o desenvolvimento de “faculdades propriamente humanas”; segundo, a constatação implícita de que o sofrimento é desumanizador, neste sentido; por último, a constatação de que o tranquilizante, o medicamento psicoativo em geral, possam constituir uma resposta satisfatória ao trabalho rotineiro e tedioso, a uma mulher estressada, a crianças infelizes. Caricatural, esse pequeno relato chama nossa atenção para a força argumentativa de uma indústria que age num espaço cultural deixado aberto pelo colapso de grandes narrativas capazes de mobilizar e dar significado ao sofrimento dos indivíduos, ou no vazio de um niilismo radical do qual não podemos dissociar a sociedade do consumo. Na citação acima, uma questão cultural parece se impor em meio à constatação do apelo que os psicofármacos passaram a paulatinamente desfrutar nos últimos trinta anos. “Qual o sentido do sofrimento nas sociedades contemporâneas?” E: “Por que sofrer se nosso sofrimento não constitui parte de uma 'ascese' razoável, não está a serviço da realização de nenhum conjunto de valores fundamentais?” Essas duas perguntas só fazem sentido se partirmos do pressuposto, como o fazemos, de que dar sentido ao sofrimento humano é um eixo fundamental da organização cultural. Sobre isso, falaremos mais adiante.

Junto à oportunidade comercial que esses medicamentos representam, uma mudança epistemológica no tratamento do mal-estar psíquico foi promovida sob a égide da psiquiatria estado-unidense⁴, particularmente, com a popularização das últimas edições dos *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) que, como sabemos, passou a orientar e regular a prática de médicos sem qualquer especialização no tratamento de doenças mentais, ou mesmo do sofrimento psíquico, no diagnóstico de transtornos, síndromes etc. Mediante a catalogação de um conjunto de sintomas

4 “As imposições regulamentares da FDA a partir de 1962, colocando os estudos controlados com placebo no centro da medicina e da produção de medicamentos, tornou inevitável a padronização dos diagnósticos, e o DSM-III acabou ganhando abrangência mundial. O fato de empresas farmacêuticas internacionais buscarem quase sempre o registro de seus medicamentos no mercado americano levou à adoção dos critérios do DSM-III em diversos países. Só com a uso dos diagnósticos padronizados oficialmente nos Estados Unidos seria possível obter a licença da FDA para comercializar um medicamento no mercado americano” (Aguiar, 2004, p. 61-62)

claramente estabelecidos, cardiologistas, ginecologistas, clínicos gerais podem agora chegar a uma terapêutica de base química para diversas formas de ansiedade e tristezas da vida cotidiana. Sob essa nova perspectiva, já não temos em nossa sociedade neuróticos, mas vítimas de transtornos, como o pânico, a depressão, a obsessão compulsiva. E, assim, é possível afirmar com Grob e Horwitz (2010, p. 120): “The publication of the *DSM-III* in 1980 revolutionized psychiatric classification. The central mission of the various task forces on particular categories of disorders was to eliminate the unproven psychoanalytic inferences that underlay the previous *DSM* classifications. The research-oriented psychiatrists, led by the chair of the DSM Task Force, Robert Spitzer, insisted that diagnoses must be based on the presence of manifest symptoms without regard to etiology. Because they would be grounded in observable symptoms these diagnoses would enhance reliability and be more suitable for research purposes” O sintoma é a própria doença ou, mais propriamente, o transtorno mental; a intervenção química nos processos cerebrais substitui ou toma a dianteira sobre o tratamento psicanalítico, sobre o tratamento pela palavra, em que o paciente era levado a *reconhecer o seu sofrimento* – o que significa dar-lhe proporção e sentido existencial⁵. Macbeth não conseguia dormir porque não descobriu os benefícios de um ou dois comprimidos de Rivotril toda noite – os fantasmas de sua consciência não precisavam privá-lo de seu sono. E o que podem realmente os fantasmas diante de uma noite de repouso e restauração?

Por tudo isso, a influência da nova psiquiatria estadunidense, seu claro aparato de diagnósticos e arsenal de substâncias psicoativas, sua nova prática de diagnosticar, não pode ser subestimada. Dentro do espírito do DSM III e IV, a Organização Mundial de Saúde recomenda em 2009:

The following two questions may be used in patients who might be at risk

5 Dentro das ciências médicas, a psiquiatria vive de certo alguns dilemas constituidores. Um deles, é tratar sintoma como se fosse etiologia. Tomemos o caso de um inibidor da recaptção da serotonina, como a sertralina, por exemplo. Embora um baixo nível de serotonina possa ser considerado como causa da depressão, isso não é exato. O que sabemos é que os inibidores de recaptção de serotonina ajudam no combate a alguns de seus sintomas. Do ponto de vista clínico, mesmo esse efeito tem sido contestado por autores como Irving Kirsch que, através de meta-análise de substâncias ditas antidepressivas e ansiolíticas, chega a constatação de que estas não diferenciam consideravelmente em eficácia do placebo.

for depression: (1) During the past 4 weeks have you often been bothered by feeling down, depressed or hopeless?” (2) “During the past 4 weeks have you often been bothered by having little interest or pleasure in doing things?”⁶

Sufrimento e melancolia na modernidade

Poderíamos ainda afirmar que a analgesia e apatia⁷ que marcam a contemporaneidade são plenamente compatíveis com uma cultura do consumo, dos gozos superficiais, da agitação constante da vida e dos recursos do planeta (Ferreira e Silva, 2011). Uma constatação como esta, no entanto, não nos levaria necessariamente mais para perto do nosso tema. Acredito que todas essas evidências devem ser colocadas no contexto de uma discussão mais ampla que diz respeito ao sentido do sofrimento em nossa sociedade e de uma reflexão acerca de como, ou em que medida, o tratamento com substâncias psicoativas interferem neste processo de significação. A forma como damos significado ao sofrimento sempre teve um papel fundamental na elaboração teórica acerca dos fundamentos da cultura ocidental. Weber, por exemplo, entende que o problema do sentido do mal no mundo, ou seja, da existência do sofrimento e da morte, é o núcleo sobre o qual as grandes religiões mundiais gravitam. Cassirer, outro exemplo relevante, dedica um belo capítulo de seu *The Philosophy of Enlightenment* (1951) a traçar uma linha de continuidade entre a forma como a tradição judaico-cristã lida com o sofrimento é traduzida pela razão científica, iluminista. Ali ele constata que a maneira como a psicologia do século XVIII lida com a questão do sofrimento é informada pela questão da teodiceia. Se tomarmos a fenomenologia de Jan Patocka (1996) como ilustração derradeira deste ponto, poderíamos mesmo argumentar que fundamentalmente atribuímos ou buscando significado para as experiências que implicam em sofrimento – no mais

6 WHO. 2009. *Pharmacological treatment of mental disorders in primary health care*. France, WHO Press.

7 No Segundo Excurso da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer ponderam acerca de como a cultura moderna se estrutura a partir de uma distância emocional, uma apatia, de uma analgesia intelectual que inviabilizam tal tipo de aprendizado. No “Excurso II” da *Dialética do Esclarecimento*, dedicada a Sade, Adorno e Horkheimer constata a esse respeito: “A apatia (considerada como fortaleza) é um pressuposto indispensável da virtude”, diz Kant, distinguindo essa ‘apatia moral’ (um pouco à maneira de Sade) da insensibilidade no sentido da indiferença a estímulos sensíveis. O entusiasmo é mau. A calma e a determinação constituem a força da virtude” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 93). Sobre analgesia, ver Serres (2001)

vivemos confortavelmente na atitude natural dos fatos que, por não constituírem um problema, não demandam a busca de significado existencial amplo.

A forma como damos sentido ao sofrimento, ou, dito de um modo mais religioso, à presença do mal no mundo, é evidentemente histórica. Partimos aqui do pressuposto de que a mudança desse significado ocorra sobre linhas mestras cujo entendimento deve ser buscado. Porém, exemplifiquemos um pouco a variabilidade desse conceito. Para isso, é necessário especificar a ideia ampla de sofrimento num conceito muito mais específico e relevante para o argumento deste ensaio: o conceito de melancolia. *A centralidade de tal conceito na estruturação de uma narrativa da subjetividade, ou seja, em uma narrativa que confere significado ao sofrimento moderno, é uma das hipóteses básicas deste ensaio.* Ilustremos, por enquanto, as diversas acepções que a melancolia pode ganhar ao longo de alguns séculos na Europa.

Tomado geralmente como acedia, como incapacidade do espírito em decidir, a visão prevalente que a Idade Média oferece da melancolia é de constituir um pecado: tratava-se de um monstro que lança confusão, preguiça, imobilidade, observa Evagrius Ponticus, “o solitário” (Ferguson, 2005, p. 7). O humanismo de Marsilio Ficino, por seu turno, no século XV, retorna à visão positiva que Platão tinha deste sentimento. “Those born under the influence of Saturn tend towards melancholy, and, according to Ficino, this is by no means always unfortunate. Reviving Plato's views, Ficino regards melancholy as an intellectual gift, which in turn stimulates two other divine frenzies, poetry and philosophy” (Ibid., p. 9)⁸. No século XVI, Teresa de Ávila parece entender a melancolia como espaço tanto de manifestação do divino quanto do diabólico no ser humano, ou, ao menos, seria necessário certa sutileza para diferenciar o sofrimento melancólico da angústia provocada por Deus quando este “incendeia o espírito” (Radden, 2000, p. 108).

8 Para Ficino, a bile negra compele o sábio sempre para o centro de si, tal como a Terra que constitui o centro do universo. “And being analogous to the world's center, it forces the investigation to the center of individual subjects, and it carries one to the contemplation of whatever is highest, since, indeed, it is most congruent with Saturn, the highest of planets. Contemplation itself, in its turn, by a continual recollection and compression, as it were, brings on a nature similar to black bile” (in Radden, 2000, p. 90). A bile negra, como sabemos, é desde Platão o humor que determina a melancolia.

Esta fineza de espírito é precisamente a capacidade de entender se somos tomados por um sofrimento da alma ou da imaginação, ou seja, uma dor presidida por Deus ou pelo demônio. A partir do começo do século XIX, o Romantismo levou adiante o namoro platônico entre melancolia e sensibilidade artística, além de associá-las ao próprio frenesi da vida moderna. Apenas mais correntemente, isto é, com a elaboração de um sistema de classificação de doenças mentais por Emil Kraepelin, ela passou a ser considerada doença, com um conjunto de sintomas delimitados, identificáveis: despersonalização, impressão de que o mundo se tornou estranho, que o próprio corpo é sentido como algo apartado do indivíduo etc (Ibid., p. 261). Em Kraepelin encontramos a base da psiquiatria estadunidense que hoje prevalece como terapêutica no mundo.

Constatadas essas diversas perspectivas de compreender um sofrimento específico, devemos insistir em investigar o sentido do sofrimento na sociedades contemporâneas. No contexto de que perspectiva cultural ele se dispõe, e por qual razão uma “solução” química parece culturalmente aceitável – ou mais demandada que as terapias pela palavra? Uma resposta preliminar para nossa pergunta seria dada da seguinte forma: sofremos de niilismo, da perda de valores, de um sentido propriamente humano para nossas vidas. E aqui parece que nos encontramos em um terreno bem conhecido – que nos interessa evidentemente mapear minimamente posto que, diante dessa constatação, ainda devemos nos perguntar acerca do sentido cultural do que parece constituir um esgotamento das possibilidades de significação.

Existe uma longa tradição no pensamento moderno que recorrentemente nos fala da zoologização das relações humanas como fruto do desenvolvimento tecnológico. Quando falamos acerca desse vínculo estreito entre desenvolvimento técnico e redução da existência humana à sua condição animal, biológica, nomes muito conhecidos nos vêm imediatamente à mente: Sloterdijk e suas *Regras para o Parque Humano*, sim, mas, com um impacto bem maior os nomes de Agamben e Foucault. Em ambos a pressuposição de que a vida política nas sociedades contemporâneas passa pela administração da vida biológica vem se convertendo quase num truísmo, embora o que seja o biológico, ou, mais especificamente, o que seja animal esteja longe de ser um tema claramente

estabelecido (Ferreira, 2011). O estabelecimento desse vínculo e de uma reflexão nos termos do que hoje chamaríamos muito simples biopoder, biocultura, reúne uma gama de pensadores ampla e diversa. Claro, podemos sempre citar em Hannah Arendt e suas considerações sobre a redução do político ao labor, ou Heidegger, e suas elaborações sobre niilismo e tédio profundo nas sociedades ocidentais como precursores daquilo que Foucault, Agamben, Rabinow, entre outros autores, falarão sobre a condição política e cultural do mundo moderno. No entanto, niilismo e vida nua, vida animal, aparecem mais remotamente de forma claríssima na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel discorre acerca da condição do servo em sua oposição ao senhor⁹, ou nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, quando Marx discorre sobre a alienação do trabalhador no capitalismo¹⁰. Em ambos a ideia de um ser humano que se desgarrá historicamente de sua essência, mas capaz de através dos ardis do espírito ou da luta de classes alcançar a sua integridade fundamental, constitui uma tese em que pressupostos políticos e religiosos se confundem. Afinal, a ideia de alienação é recuperado pelos dois autores da tradição religiosa. Em nosso contexto, poderíamos muito simplesmente dizer que o fato de o sofrimento não precisar mais ser *significado*, mas simplesmente posto em suspensão através de recurso químico poderia ser considerado, nessa perspectiva, como niilismo, administração da vida nua, ou, alienação – embora compreendamos perfeitamente que apenas para Marx e Hegel algo como o retorno para a verdadeira essência do ser humano seja um tema pertinente. Nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, a imagem do animal e da máquina se alternam como formas, símbolos da alienação, o que já nos permitiria sublinhar um imaginário logocêntrico em que a técnica, por exemplo, é

9 Alternativamente, e ainda a partir da *Fenomenologia*, mais especificamente a partir das considerações hegelianas sobre a *Antígona*, poderemos repetir as palavras de Schmidt (2001, p. 96): “In asking about the passage from natural, blood lines of affinity to larder, ethical forms of relation, Hegel is not simply investigating the complexity of family life; rather, he is asking about ethicality and all forms of “natural” identity, and he is posing the question of how, if at all, such relations can be subjugated into a state. This is an ancient question, and our failure to have answered it has left the space for powerful hatreds to emerge. The indication of this failure to find an adequate solution to this question, namely, the residue of tribalism and racism that fix some sense of natural identity outside of the ethical substance of a nation, has led to some of the most bitter conflicts of our age”.

10 Escolho uma dentre muitas citações possíveis: “É evidente por si mesmo que a economia nacional considere apenas como *trabalhador o proletário*, isto é, aquele que, sem capital e renda da terra, vive puramente do trabalho, e de um trabalho unilateral, abstrato, Ela pode, por isso, estabelecer a proposição de que ele, tal como todo cavalo, tem de receber o suficiente para poder trabalhar” (2010, p. 30) Ou ainda: “Mas a economia nacional conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como besta reduzida às mais estritas necessidades corporais” (Ibid., p. 31).

percebida como meio e não como horizonte do ser humano em sua condição eminentemente protética. Evidentemente, essa perspectiva encaminharia uma apreciação particularmente pessimista da medicalização do sofrimento¹¹.

De qualquer modo, a redução das possibilidades existenciais do ser humano que se alega neste contexto teórico deve, para Heidegger, ser associada ao aprofundamento do niilismo como tendência da cultura ocidental, ao esquecimento do ser e de nossa finitude como questão fundamental. É nesse sentido que nossa experiência se empobrece, que nossa condição mundana e histórica se esgarça, como já alertava Benjamin. Acredito que o sofrimento em nossa cultura é um lugar privilegiado para observar as implicações existenciais, mas também políticas e sociais, que decorrem do que podemos alternativamente chamar de empobrecimento da experiência ou de radicalização do niilismo. Tal relação não é fortuita. Ora, na psicanálise os temas sofrimento psíquico e a morte apresentam uma ligação estreita, oferecendo a meu ver perspectivas teóricas auspiciosas. Refiro-me aqui muito especificamente ao *Luto e Melancolia*, porém, é claro que o tema pode ser também trabalhado através de textos como *O Mal-Estar na Civilização*. Em oposição ao sentimento de luto, em que a morte não é vivenciada como depreciação, rebaixamento de si, a melancolia é aqui considerada uma patologia que consiste na dificuldade de realização do trabalho do luto. Que o mundo perca suas cores e sabores é, para Freud, uma decorrência natural de nossa experiência de perda de algo especialmente valorizado, amado, quer esse algo seja um ideal, um emprego, ou um ente querido. Preocupante para ele é que o trabalho do luto seja travado indefinidamente e que outros “objetos” não venham a substituir em um devido tempo de sofrimento aquele que é centro de nosso investimento emocional.

“El em duelo hallamos que inhibición y falta de interés se esclrecían totalmente por ele trabajo del duelo qua absorbía al yo. En la melancolía la pérdida desconocida tendrá por consecuencia un trabajo interior semejante y será responsable de la inhibición que le es característica. Sólo que la inhibición melancólica nos impressiona como algo enigmático porque no acertamos a ver lo que absorbe tan enterramente al enfermo. El melancólico nos muestra todavía algo que falta em el duelo: una extraordinaria rebaja e su sentimiento yoico [Ichgefühl], un enorme empobrecimiento del yo. En el duelo, el mundo se há hecho pobre y vacío;

11 Sobre o significado do animal como outro do ser humano, ver Ferreira (2011)

em la melancolía, eso le ocurre al yo mismo. El enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable” (FREUD, 1917, p. 2)

Sob a auto-depreciação melancólica, existe um impulso agressivo em relação ao objeto de investimento emocional que não encontrou, por alguma razão, possibilidade de ser suficientemente elaborado. Toda emoção intensa guarda em si contra-correntes que o tornam fundamentalmente ambíguo e, para Freud, é importante que essa ambiguidade seja reconhecida. O melancólico, todavia, é aquele que não teve a oportunidade de elaborar a agressividade que tem com relação a um objeto decisivo de sua afeição. Essa agressividade retornaria ao eu num impulso de auto-destruição, de perda de significado que poderia, em última instância resultar em uma ação suicida.

“Sólo este sadismo nos revela el enigma de la inclinación al suicídio por la cual la melancolía se vuelve tan interesante y... peligrosa. Hemos individualizado como el estado primordial del que parte la vida pulsional un amor tan enorme del yo por sí mismo, y en la angustia que sobreviene a consecuencia de una amenaza a la vida vemos liverarse un monto tan gigantesco de libido narcisista, que no entendemos que ese yo pueda avenirse a su autodestrucción. [...] Ahora el análisis de la melancolía nos enseña que el yo sólo puede darse muerte si em virtud del retroceso de la investidura de objeto puede tratarse a sí mismo como objeto, si le es permitido dirigir contra sí mismo esa hostilidad que recae sobre un objeto y subroga la reacción originaria del yo hacia objetos del mundo exterior” (Op. Cit. 4)

Neste ponto não necessitamos responder do ponto de vista da psicanálise a pergunta que propõe Freud, nomeadamente: como um investimento libidinal de enormes proporções pode se transformar em melancolia e, no limite, em impulso de auto-destruição? Basta que afirmemos claramente que a hipótese que oferecemos é precisamente o de que a própria constituição da narrativa tipicamente moderna da subjetividade, em torno da qual a psicanálise gira, é recorrentemente associada ao sentimento melancólico. Mais que a primordialmente fundada na razão, o espelho sobre o qual a cultura moderna retorna sempre a subjetividade é a melancolia. É desta perspectiva que ela se torna significativa, ou seja, quando retorna o sujeito como questão, mas também como possibilidade de resposta. Uma conclusão semelhante Kant encontra ao discorrer sobre o sentimento do sublime, na *Crítica do Juízo*. O sublime é originalmente um sentimento doloroso em que nos confrontamos com nossa insignificância diante da evidência de um mundo quase

absoluto em sua infinitude. Sentir-se aniquilado é o primeiro momento do sentimento do sublime, e, no entanto, é através dele que descobrimos nossa capacidade para transcender nossa finitude, é através desse desconforto que encontramos a evidência estética de nossa disposição para a razão¹². Já em Kant, portanto, podemos compreender um elemento fundamental daquilo que Freud considera ambíguo na melancolia, ou seja, entendemos como o prazer pode estar associado ao sofrimento que o sentimento do sublime desperta: esta dor nos retorna a evidência estética do sujeito racional.

Não é fortuito que o Romantismo alemão, ao qual não podemos deixar de associar o pensamento freudiano, e cujo débito para com a *Crítica do Juízo* é mais que conhecida, estrutura subjetiva e melancolia encontram-se de modo tão evidente conectados. A contrapartida da constituição de uma cultura de sujeitos, diante dos quais os objetos são concebidos como infinitamente controláveis pela razão, é precisamente, de acordo com a sensibilidade romântica, o estabelecimento de um hiato intransponível entre o mundo dos sujeitos e o mundo dos objetos. O prazer do melancólico é o de, ao lambe suas próprias feridas, encontrar a possibilidade de estruturação de sua subjetividade como núcleo de estabilidade existencial mínima. Por tudo isso, parece-nos sensata a argumentação que nos oferece Havey Ferguson (2005, p. 26):

Modern philosophy, particularly in Descartes, Kant and Hegel, presupposed as a permanent condition the melancholy of modern life, and incorporated this into their reflection, and in doing so domesticated the subversive genius that clung to every real instance of 'sorrow without a cause' [...] Modern melancholy, mournful, heavy, and dizzy with infinity, is also charged with the 'metaphysical lucidity of depression'.

Discorrendo sobre a importância da filosofia de Kierkegaard para elaborarmos a estreita relação que existe entre modernidade e melancolia, ele (Ibid, p. 4) observa ainda:

12 Na 'Analítica do Sublime', por exemplo, lemos: "Bold, overhanging, and, as it were, threatening rocks, thunderclouds piled up the vault of heaven, borne along with flashes and peals, volcanoes in all their violence of destruction, hurricanes leaving desolation in their track, the boundless ocean rising with rebellious force, the high waterfall of some mighty river, and the like, make our power of resistance of trifling moment in comparison with their might. But, provided our own position is secure, their aspect is all the more attractive for its fearfulness; and we readily call these objects sublime, because they raise the forces of the soul above the height of vulgar commonplace, and discover within us a power of resistance of quite another kind, which gives us courage to be able to measure ourselves against the seeming omnipotence of nature" (Kant, 2007, p. 91)

“Melancholy, for him, was more than a mood, or even the peculiarity of a specific temperament; it was, rather, a particular way of existing as a human being. And more than that it was the way of existing which he came to view as most appropriate to the condition of modern life. There was, in Kierkegaard's view, something uniquely truthful in melancholic self-withdrawal”.

Em, *O Conceito de Angústia*, conceito cujo significado é identificado ao de melancolia, o próprio Kierkegaard (2010, p. 45) nos propõe o seguinte:

O conceito de angústia não é tratado quase nunca pela Psicologia, e, portanto, tenho de chamar a atenção sua total diferença ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade. Por isso não se encontrará angústia no animal, justamente porque este em sua naturalidade não está determinado pelo espírito.

Se Simmel nos diz que, diante da dinâmica caótica da vida moderna, o indivíduo precisa constituir um núcleo duro de subjetividade que lhe permita não ser digerido pela aceleração das grandes cidades, afirmamos aqui, numa linha de raciocínio afim, que a melancolia é o próprio investimento propiciador dessa narrativa moderna que é a da subjetividade. Neste contexto cultural, significar o sofrimento melancólico é um ato de enorme sentido existencial, pois esse ato garante a própria reflectividade narcísica sem a qual uma sociedade dos sujeitos parece incompreensível. Entre o moderno sujeito melancólico e o indivíduo depressivo que encontramos na contemporaneidade, devidamente estabilizado por antidepressivos e ansiolíticos, porém, há uma diferença que deve ser observada. Ora, é precisamente o investimento no sofrimento melancólico *e na sua significação que parece ser negado nesse segundo caso*.

Antes de seguir adiante neste raciocínio, gostaria de propor algo como um excuro acerca de duas matrizes culturais decisivas na significação do sofrimento no ocidente. Isso nos permitirá uma visão mais clara, não apenas daquilo que parece ser colocado em questão no contexto daquilo que aqui chamamos de medicalização do sofrimento, mas entender que tipo de elaboração o mundo moderno, e em especial a constituição de um discurso da subjetividade, produz acerca de seu significado. Esse passo parece importante quando temos em mente precisamente o que parece ser o esvaziamento da tarefa de significação e esgarçamento de um contexto cultural marcado por aquilo que Foucault chama de

'analítica da finitude' no célebre capítulo de *As Palavras e as Coisas*.

O sofrimento trágico e o sofrimento do judaísmo-cristão

Digamos, a título de ressalva, que a contraposição entre significação trágica e judaico-cristã para o sofrimento, tal como propomos neste tópico, é em grande medida didática. Ora, uma *filosofia do trágico* é uma invenção do romantismo alemão, cujos vínculos com a tradição cristã parecem-me decisivos. Assim, se é verdade que o conflito, o caos, o sofrimento do trágico são decisivos na tematização hegeliana da finitude humana, não é menos verdade que do ponto de vista de seu sistema filosófico, esta tragédia deve se submeter no final das contas ao progresso do Espírito, ao absoluto. Isto é o que aprendemos na *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, onde a tragédia grega desempenha um papel crucial. Schelling e Hölderlin também são influências decisivas na forma como podemos perceber a oposição entre tragédia, por um lado, e judaísmo e cristianismo, por outro. O que é claramente aqui um limite em nosso enfoque constitui uma vantagem quando percebemos o quanto o próprio Romantismo nos oferece as evidências com as quais estamos elaborando uma linha de comunicação entre melancolia, subjetividade e modernidade. Bem sabemos que, no que se trata do Romantismo alemão, esse retorno a antiguidade trágica, e mais especificamente às tragédias de Eurípides e sobretudo Sófocles se coloca no contexto de uma busca por superar a clivagem que se percebe no seio da própria subjetividade moderna: o homem que controla e disciplina o mundo natural e a si mesmo, já não consegue ser um consigo próprio. Explicitando essa antinomia, e a busca por uma solução trágica, em termos de seu significado ético, Schelling é decisivo com respeito aos rumos que a apropriação filosófica da tragédia grega terá no pensamento alemão. A esse respeito, escutemos Dennis Schmidt (2001, p. 76):

For Schelling the greatest insight of criticism is found in the testimony it gives on behalf of human freedom, and it is this above all which needs safeguarding. Schelling develops this point by focusing his attentions upon the insights of Greek tragedy. Greek tragedy shows how it is that thinking can endure rather than shirk the most extreme contradiction, namely, the contradiction between freedom and necessity, and in this way it comes to

stand as the true homage of human freedom¹³.

Porém, passemos. De um modo esquemático, diríamos que o sofrimento na tradição judaico-cristã encontra um sentido paradigmático nas fábulas de Abraão e Jó. Na primeira delas, encontramos a consolidação religiosa de um poder patriarcal, um poder de dar a morte, de estabelecer um vínculo silencioso, como lembra Derrida (1995), capaz de estruturar a comunidade, mas que está necessariamente acima dela. O sacrifício de Isaac é este momento terrível da história do ocidente que encapsularia tudo o que Carl Schmitt diria muitos séculos depois sobre o poder soberano: a legalidade que ele impõe à sociedade estrutura-se necessariamente fora dos limites que a constituem. O ato político por excelência se produz em um vazio linguístico, em silêncio: "Eu escuto", diz simplesmente Abraão diante do comando terrível de seu Deus. Essa fábula fala-nos, assim, da fundação de um vínculo comunitário feito necessariamente sobre o sacrifício, sobre o poder paterno de dar a morte, sobre essa estrutura "archaica" que só encontrará paralelo no sacrifício do Cristo - fato, como sabemos, decisivo na estruturação da comunidade cristã. O sofrimento, o sacrifício, o silêncio de Abraão, então, são estruturadores da comunidade de Israel. A questão teodicéica, ou seja, aquela que indaga acerca do sentido do mal é respondida de forma categórica: *o sofrimento é condição fundamental para a existência de uma comunidade entre Deus e seu povo*. Kierkegaard tem uma dimensão precisa das implicações que daqui decorrem. Tendo em mente especificamente o cristianismo ele afirma:

“Ousar ser a si próprio, ousar ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que é face a Deus, isolado na imensidade do seu esforço e da sua responsabilidade: eis o heroísmo cristão e confessemos a sua provável raridade. [...] Tod o conhecimento cristão, por estrita que seja de resto a sua forma, é inquietação e deve sê-lo; mas essa inquietação edifica” (Kierkegaard, 2010a, p. 18)

De um certo modo, os elementos centrais da fábula do relato acerca do sacrifício de Isaac são preservados em Jó. Porém, a teodicéica ali se transforma mais propriamente em

13 A esse respeito temos o depoimento do próprio Schelling (apud Schmidt, op. cit. p. 77): “It was a great idea to have man willingly accept punishment even for an inevitable crime; in this way he was able to demonstrate his freedom precisely through the loss of this freedom”.

antropodicéia¹⁴. Jó não aceita simplesmente o seu sofrimento como dogma que funda sua relação com o sagrado, antes, para ele, o sagrado necessita validar-se num sentido íntimo que o fiel necessita encontrar para o seu sofrimento. Jó demanda esclarecimentos do próprio Deus. “Por que padeço sendo justo” - indaga? “De que sou culpado?” Esse relato me parece algo decisivo na história do ocidente: sem esse sentido íntimo, sem essa responsabilidade sobre os próprios atos, sem um sentido de proporção entre estes atos e seus resultados, *não há conexão verdadeira com o divino para Jó. E Deus parece respeitar essa busca por sentido como algo fundamental*. É em nome da integridade moral pressuposta nessa busca que Ele irá salvar a comunidade que comandava a Jó o arrependimento de uma culpa que ele não reconhecia. Sem esse sentido de intimidade, de responsabilidade, *e também, obviamente, de culpa*, não há judaísmo-cristão, não há isso que modernamente chamamos de subjetividade, não há psicanálise, nem nada que possa verdadeiramente ser colocado como uma investigação *sobre o sentido do sofrimento na contemporaneidade*. O sofrimento deve ser edificante e para isso ele deve apresentar a garantia de um significado. Mais uma vez, recorremos a Kierkegaard (2010a, p. 17).

“A regra cristã quer, com efeito, que tudo, tudo, possa ser pretexto para edificar. Uma especulação que não o consiga, será, por isso mesmo, acristã. Uma exposição cristã deve evocar, sempre, as palavras do médico à cabeceira do enfermo”.

É preciso, nesse ponto, não esquecer que a busca de um sentido para o sofrimento resulta, em tal tradição, na procura pela redenção, pela cura para todos os males, por um momento de plenitude em que a existência, como âmbito algo inextricavelmente ligado à possibilidade do padecimento, seria colocada entre parênteses. Amanda Porterfield (2005) observa a relação que existe entre mal, sofrimento e pecado no cristianismo é um lado de uma lógica que oferece a cura, de outro. A cura para o sofrimento é o horizonte religioso do cristianismo. E Jó tem algo bastante semelhante a esse estado de graça, ou de cura, aqui na terra mesmo: com a multiplicação de seus rebanhos perdidos, sua saúde revigorada, o número de seus escravos, filhos, riquezas aumentados. Só esta redenção ou cura garante significado à narrativa de seus tormentos.

14 Ver a respeito do termo (Berger, 2011)

Ao contrário de um momento de conciliação entre o divino e o mortal, entre o absoluto e o finito, *o sentido trágico da vida é a ferida aberta, é a impossibilidade de uma síntese final, da realização de um projeto divino no mundo ou coisa que o valha*. Talvez o Max Weber da ideia de “consequências não pretendidas da ação”, em larga medida, tenha captado esse sentido trágico da existência. Quando se fala de uma reverberação nietzscheana em Weber, nada me ocorre de mais específico que essa ideia. De fato, quanto mais o herói grego procura um sentido, uma proporção entre suas ações e as consequências que delas advém, quanto mais ele busca um controle absoluto sobre as coisas, mais ele é presa de um jogo divino, de Dionisos. Não é exatamente isso, por exemplo, o tema central de *As Bacantes*? Enlouquecido de razão, Penteu será dilacerado pelas ménades e, dentre elas, por sua própria mãe. Não é também isso o que ocorre com Édipo, quando este, procura fugir de seu destino, de cometer parricídio e incesto? Quanto mais ele corre de sua sina mais ele se precipita em direção a ela. A tragédia grega, em seu pessimismo, na intensidade existencial em que se precipitam os seus heróis, ensina uma certa modéstia com relação ao mundo no qual vivemos¹⁵, e compele-nos a procurar um sentido imanente para a vida, porque não há nada fora dela que lhe confira significado.

O que é curioso acerca da estrutura trágica, é o fato de o herói, ou heroína trágica - não devemos esquecer de Hécuba ou Antígona, não se deixar abater mesmo diante de um destino que o(a) marca muito antes de ele, ou ela, ter nascido. Pois embora seja em um sentido muito amplo apenas o portador de uma chaga antiga, Orestes entende que o seu dilema, sua tragédia, precisa ser respondida como se ele fosse plenamente responsável pelas consequências de seus atos. Se analisarmos de perto, o destino de Orestes apenas ecoa, reverbera um mal que está no "seu sangue" – e que pode ser reportado não apenas à chaga de uma mãe que assassina o marido, ou um pai que sacrifica sua própria filha para poder entrar em Troia, mas a seu bisavô, Tântalo, que mata e cozinha o seu filho para oferecê-lo como holocausto aos deuses. Orestes tem diante de si o eco de *sacrifícios impuros*, pelos quais não é rigorosamente responsável, mas age como se tudo estivesse sendo resolvido no momento em que ele toma em suas mãos o assassinato de sua própria

15 Acerca dessa modéstia, dessa ênfase no ideal de proporção que sempre impulsiona a tragédia grega a um sentido exemplar, Hegel nos lembra da importância do coro como elemento de mediação dos conflitos trágicos.

mãe. Por isso mesmo, Vernant e Vidal-Naquet (2005) observam que o herói trágico experimenta *algo próximo do sentimento de responsabilidade*, mas que, na ausência de um sentido de intimidade, de interioridade, essa experiência não se concretiza em sua plenitude. Hegel diz algo muito parecido quando, em seus ensaios estéticos, fala da necessidade de uma síntese entre a arte grega e a arte romântica, entre o humanismo grego e a espiritualidade romântica. Em *Either/Or*, Kierkegaard (apud Schmidt, 2001, p. 79) vai direto ao ponto quando afirma:

What specially characterizes ancient tragedy is that the action does not proceed only from character, that the action is not subjectively reflected enough, but that the action itself has a relative admixture of suffering. Ancient tragedy, therefore, did not develop dialogue to the point of exhaustive reflection with everything merged in it; the distinct components of dialogue are actually present in the monologue and chorus. ... This, of course, is because the ancient world did not have subjectivity reflected in itself.

Se tomarmos novamente a noção de antropocicéia, proposta acima, poderíamos dizer que no horizonte do trágico existe sempre a sombra terrível de que a existência humana possa não fazer qualquer sentido. O depoimento trágico acerca do sofrimento nos diz respeito, obviamente. Afinal nosso é este mundo cada vez mais em descontrole, cada vez mais comandado por forças quase míticas – e é claro que estou submetendo essa percepção à crítica. Algumas saídas políticas contemporâneas, ao fugir da redenção cristã, como é o caso da ideia de “democracia radical”, por exemplo, namoram com a abertura trágica. Por outro lado, toda uma política fundada sobre a administração da vida biológica do ser humano, suas promessas de felicidade química, remetem-nos à enorme influência que a tradição judaico-cristã tem sobre nós, a essa esperança de sermos curados da vida. A psicanálise, diga-se, é fruto deste casamento de culturas: o que seria de Freud sem a tentativa romântica de juntar tragédia e redenção? Édipo na tradição psicanalista é alguém que experiencia a culpa de um modo que seria, por exemplo, incompatível com o que dissemos até agora sobre o trágico. Afinal, que culpa tem ele de ser vítima das tramas divinas, quando ele fez todo esforço humanamente possível para evitar tudo aquilo que acabou fazendo?

Por que Édipo, então, arranca os próprios olhos? A interpretação psicanalítica é um tanto

circular, devo dizer: Édipo se reconhece finalmente edípiano, radicalmente culpado pelo seu desejo. Mas essa interpretação não seria corroborada pela própria cena final do *Édipo Rei*? Afinal o cabra arranca os próprios olhos, e, como nos ensina Bataille – talvez Freud antes dele, não sei – entre olho e pênis há uma relação íntima.

“Filhas de minhas entranhas, onde estais? Aproximai-vos, aproximai-vos dessas minhas mãos, irmã das vossas, aquelas que cuidaram de que os antes brilhantes olhos de vosso pai e semeador pudessem ser contemplados assim, sem vista, já que eu, filhas de minhas entranhas, por não fazer comprovações nem investigações resultei ser vosso progenitor por meio do campo em que eu mesmo fui semeado”

Versos maravilhosos! O que acompanhará Édipo para Colono, para fora de Tebas, no entanto, *não é a culpa, mas a vergonha*. Maria Rita Kehl, citando Klibansky, fala sobre isso em *O tempo e o cão*. Há entre essas duas ideias a mesma distância que existe entre o que evocamos acima quando falamos sobre a diferença entre antropodicéia e teodicéia, entre responsabilidade e destino. Édipo se tornará impuro, e passará adiante sua impureza, certamente. Em consequência, seus filhos se matarão, sua filha será “emparedada” viva por prestar honras fúnebres a um deles, a Polinices, o traidor de Tebas. A partir de uma lógica semelhante podemos entender que Ajax, envergonhado por sua loucura, suicide-se. Ele, no entanto, é apenas vítima dos deuses. O exemplo que sua vida nos proporcionaria não diz respeito à sua boa ou má consciência, sua culpa, mas à aceitação da *vida como espaço onde controle e descontrole, o mais nobre e o mais vil, por vezes se sucedem*. Assim nos ensinam as tragédias de Édipo, de Hécuba ou de Ajáx. Não há culpa propriamente dita quando o sentido final da ação está nas mãos do Destino.

Sobre o sofrimento na contemporaneidade: a crise da subjetividade melancólica

Parece-me que a psicanálise é paradigmática como tentativa de conciliar essas duas tradições: o judaísmo-cristão, no qual o sofrimento tem de ser justificado mediante a busca de um sentido íntimo para a sua experiência, e por isso a tematização da culpa é um tema tão importante em sua terapêutica, por um lado; e o pensamento trágico em que a vida, sua abertura para o mais vil e mais nobre, controle e descontrole, devem ser aceita como um valor em si. Se há um sentido na tragédia de Édipo, não é a de uma vida

apaziguada, mas a sua aceitação em que proporção e desproporção haverão de se suceder. Repetamos neste ponto o modo como se apropria de um sentido específico da tragédia grega ao qual a psicanálise também voltará: “It was a *great* idea to have man willingly accept punishment even for an *inevitable* crime; in this way he was able to demonstrate his freedom precisely through the loss of this freedom”. O entrecruzamento dessas duas tradições, no que concerne à significação do sofrimento, foi fundamental para que uma significação da melancolia convertida em condição de possibilidade da subjetividade tenha sido produzida. Como nos ensina Kant, sem que o sujeito da razão possa ter uma evidência sensível de si próprio, de sua própria capacidade de transcendência, este lugar ético seria inefetivo em sua abstração. É necessário que a finitude da subjetividade descubra sua transcendência no mundo transformado em potência colossal, em força titânica e, ousaria dizer, em agitação e aceleração modernizadora. Sua “Analítica do Sublime”, voltamos a afirmar, é um momento decisivo e dos mais luminosos da filosofia moderna. Quando Freud falar da estrutura narcísica que acompanha sempre o melancólico, estará repetindo algo já dito muitas vezes na cultura europeia.

Daquela última constatação, evidentemente, outras decorrem. O sentido da tragédia da cultura moderna, de sua compulsão em produzir a erosão diuturna das formas de vida, produz necessariamente um investimento na intimidade. “Temos a impressão que Bergson nunca se deu conta do que há de profundamente trágico no fato de que a vida, para poder existir, deve se converter em não-vida” (Simmel apud Ferreira, 2000, p. 106), isto é, em formas culturais estáveis. Mas se o mundo, sob condições de modernidade, parece nos remeter à tragédia da vida, há sempre uma última possibilidade de significação disponível nas narrativas melancólicas do sujeito, que podem nessa esfera encontrar algum eixo de coerência, de inteligibilidade. Bem, não há dúvida acerca do sentido social de tal narrativa, assim como é impossível negligenciar o fato de que a tarefa de significação do sofrimento do melancólico é entendida como tarefa de responsabilidade individual. Neste sentido, não há propriamente uma contradição entre o moderno melancólico e o pós-moderno, se me for permitida essa expressão vazia, deprimido.

A subjetividade melancólica parece perder sua força cultural diante da evidência da impossibilidade da metafísica da presença, da relativa autonomia do logos, sobre a qual ela se assenta. Talvez seja desnecessário aqui nos reportarmos às muitas mortes as quais o melancólico vem sido submetido: como autor, como produtor de obras, por exemplo. E se essas mortes estão associadas à opacidade do discurso, elas também estão relacionadas à condição eminentemente tecnológica das sociedades contemporâneas, da constatação de que não há espaço de subjetividade que não seja uma tradução de suportes necessariamente técnicos. Esses suportes devem portanto ser entendidos como *pharmakón* ainda antes que se convertam em substâncias psicoativas. Por isso, não faria qualquer sentido fazer aqui uma crítica por atacado ao uso dessas substâncias, uma crítica que suporia um modelo de subjetividade melancólica cuja ilusão parece não poder se manter sequer historicamente.

Que o deprimido pareça-nos aquele sobre quem paira a impossibilidade de significar o sofrimento parece curioso diante do fato de que ele é socialmente encarregado de lidar com sua própria dor. E se há aqui a expectativa de uma responsabilidade individual com relação à não funcionalidade da depressão numa sociedade do consumo, já não podemos recorrer a uma narrativa moral, existencial, que prometa não apenas a cura ou o apaziguamento, mas também o sentido. E, no entanto, é a “cura da vida”, como âmbito trágico em que boas intenções não garantem bons resultados, como âmbito do imponderável, ou seja, é esse retorno a algo essencial da tradição cristã, em que fé e cura devem caminhar mão na mão, que parece ser a promessa da nova psiquiatria e dos interesses comerciais que a mobilizam. Se o *pharmakon* é sempre um duplo, remédio-veneno, memória-esquecimento, verdade-certificação, uma de suas possibilidades é claramente promover a desumanização, naquele sentido em Foucault nos remete ao humano em *A palavra e as coisas*, ou seja, como âmbito em que a finitude se torna produtiva, duplo espaço de objetivação e transcendência. Porém, mais para além de uma economia da melancolia-subjetividade, é possível que esse esquecimento seja mais radical, ou seja, um esquecimento dessa própria ambiguidade ao qual o ser e o *pharmakon* estão associados.

E aqui, evidentemente, cabe, não apenas indagar acerca dos sentidos que o consumo de psicofármacos tem para indivíduos das mais diversas idades, desde crianças com seus “déficits de atenção”, a adultos de todas idades e suas depressões, mas perguntar o significado que o *pharmakon* tem em uma cultura que não admite mais que o sofrimento seja parte integrante da vida e que comanda sempre a estabilidade da vida curada de si.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 1985.
- BERGER, Peter. 2011. *O Dossel Sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulus.
- DERRIDA, Jacques. 1995. *The Gift of Death*. Chicago, The University of Chicago Press.
- FERGUSON, Harvey. 2005. *Melancholy and the Critique of Modernity*. Soren Kierkegaard's religious psychology. London, Routledge.
- FERREIRA, Jonatas. 2000. “Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 15, no. 44: 103-117.
- FERREIRA, Jonatas. 2011. “Heidegger, Agamben e o Animal”. *Tempo Social*. Vol. 23: 199-221.
- FERREIRA, Jonatas; Antônio R. Silva. 2011. “A Experiência Contemporânea da Nudez”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. V. 92: 147-167.
- FOUCAULT, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Galimard.
- FREUD, S. 1917 (1915). *Duelo y Melancolía*. Librodot.com.
- GROB, G. N.; A. HORWITZ. 2010. *Diagnosis, Therapy, and Evidence: conundrums in modern American medicine*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- KANT, Immanuel. 2007. *Critique of Judgement*. Oxford, Oxford University Press.
- Patocka, Jan. 1996. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago, Open Court.
- KIERKEGAARD, Soren. 2010. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis, Editora Vozes.
- MARX, Karl. 2001. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. São Paulo, Boitempo.
- RADDEN, Jennifer. 2000. *The Nature of Melancholy*. From Aristotle to Kristeva. Oxford, Oxford University Press.
- SERRES, Michel. 2001. *Hominescências*. O começo de uma outra humanidade. São Paulo, Bertrand-Brasil.
- SCHMIDT, Dennis. 2001. *On German and other Greeks*. Tragedy and ethical life. Bloomington, Indiana University Press.
- VERNANT, Jean-Pierre; Pierre VIDAL-NAQUET. 2005. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo, Perspectiva.