
MELANCOLIA E CAPITALISMO

MELANCHOLY AND CAPITALISM

Leda Mendes Gimbo

UFG

Fernando Gimbo

UFCA

Resumo: O artigo reexamina a melancolia para além do enquadramento clínico, propondo-a como afeto histórico-político do capitalismo tardio. Partimos do processo de traduções nosográficas que reduziram experiências singulares a “depressão” e mostramos como, nas atuais formas de governo da vida e da morte, a descartabilidade de corpos e a espetacularização da violência moldam a sensibilidade coletiva. Nessa paisagem, a melancolia funciona como índice de lutos interditados e como afeto de transição: em vez de paralisar, pode converter perda em memória compartilhada e memória em ação comum. Argumentamos por uma política do luto que despatologize dores estruturais e as elabore como base de cuidado, solidariedade e alegria insurgente — não uma positividade compulsória, mas a energia de resistência que emerge do reconhecimento da vulnerabilidade e do trauma social.

Palavras-chave: Melancolia; Necropolítica; Capitalismo gore; Política do luto.

Abstract: This article reconsiders melancholy beyond clinical framing, advancing it as a historical-political affect specific to late capitalism. We trace how nosographic translations flatten singular experiences into “depression” and show how contemporary regimes of life and death—marked by disposability and spectacularized violence—shape collective sensibility. Within this landscape, melancholy operates as an index of forbidden mourning and as a transitional affect: rather than paralysis, it can turn loss into shared memory and memory into common action. We argue for a politics of mourning that de-pathologizes structural pain and works through it as a basis for care, solidarity, and insurgent joy—not compulsory positivity, but the energy of resistance arising from acknowledged vulnerability and social trauma.

Keywords: Melancholy; Necropolitics; Gore capitalism; Politics of mourning.

Die Welt ist fort, ich muss dich tragen

(Paul Celan)

Se eu devo (é a ética mesma) levar o outro em mim para lhe ser fiel, para respeitar a alteridade singular, uma certa melancolia deve protestar contra o luto dito normal. Ele não deve jamais se resignar à introjeção idealizante. *Il faut donc la mélancolie...*

(Jacques Derrida)

1 INTRODUÇÃO

Diferentemente de seu estatuto antigo, a melancolia, na modernidade, foi integrada às categorias da psiquiatria clássica. É a história de um trânsito entre disposição de ânimo e transtorno psíquico: desde a Antiguidade, em autores como Hipócrates e Galeno, a melancolia era descrita como um humor ligado ao excesso de “bílis negra”, um *ethos* saturnino caracterizado por tristeza profunda, lentidão, amadurecimento e inclinação às ideias abstratas. Já na psiquiatria moderna, nomes como Esquirol e Kraepelin a descreveram, inicialmente, como uma forma de psicose afetiva marcada por estados de desânimo intenso, agitação ansiosa e até delírios de culpa e ruína. Kraepelin, em especial, situava a melancolia no interior da psicose maníaco-depressiva, entendendo-a como um dos polos de um mesmo transtorno afetivo.

A partir da segunda metade do século XX, sobretudo com o avanço da psiquiatria biológica e a consolidação dos manuais classificatórios, a categoria “melancolia” foi progressivamente substituída pela noção de depressão presente em classificações como a CID e o DSM. Lembremos que o DSM-II (1968) ainda utilizava o termo “reação depressiva” e fazia referência a estados melancólicos; já o DSM-III (1980) introduziu e consolidou o Transtorno Depressivo Maior (TDM), englobando manifestações antes descritas como melancólicas e priorizando sintomas observáveis, com critérios claros de tempo, número de sintomas e impacto funcional. Nas edições seguintes — DSM-IV (1994) e DSM-5 (2013) — a melancolia deixou de figurar como categoria autônoma, aparecendo apenas como especificador dentro dos transtornos depressivos, definida por sintomas graves como anedonia marcada, ausência de

reatividade a estímulos positivos, piora matinal, despertar precoce, perda significativa de apetite ou peso e sentimentos intensos de culpa.

A Classificação Internacional de Doenças seguiu caminho análogo. A CID-9 (1977) ainda trazia termos como “melancolia involutiva”. Com a CID-10 (1992), os diagnósticos passaram a organizar-se em categorias como episódio depressivo (F32) e transtorno depressivo recorrente (F33), nas quais a melancolia foi tratada apenas como especificador de gravidade ou de sintomas somáticos. Na CID-11 (2023), manteve-se a ênfase nos transtornos depressivos, e a melancolia foi praticamente absorvida pelo diagnóstico de depressão maior. Essa conversão da melancolia em depressão reflete uma tendência mais ampla do saber médico contemporâneo: priorizar classificações operacionais e descritivas em detrimento de categorias históricas ou etiológicas. Em outras palavras, aquilo que antes era compreendido como uma experiência qualitativa e específica — uma maneira própria de habitar o mundo, que não necessariamente implicava uma relação patológica com a realidade — transformou-se em transtorno mensurável, com critérios padronizados que facilitam o diagnóstico e a pesquisa clínica.

Reconhecida a importância da pesquisa e do tratamento psiquiátrico — sobretudo nos casos extremos —, nossa hipótese é que pensar a melancolia apenas no quadro restrito de uma disposição psíquica ou de um diagnóstico clínico reduz sua complexidade e suas implicações existenciais e sociais. Propomos, assim, deslocar tal compreensão, tomando a melancolia *também* como *condição ética e política própria à vida no capitalismo tardio* — forma social marcada por uma economia da morte (Mbembe, 2018) e da violência (Valencia, 2024). Nessa dinâmica, uma certa maneira de habitar e compreender a realidade aparece como a contraparte afetiva de uma lucidez aguda acerca do intolerável que estrutura nossas formas de reprodução da vida material. Afinal, como afirma Butler, para vidas precárias talvez não seja possível viver sem melancolia (2015); ou, na célebre formulação de Adorno (2008, p. 13), “não há vida verdadeira na falsa”. O que se segue busca compreender, precisamente, tal relação entre vida e melancolia a partir da sociedade de hoje.

2 NECROPOLÍTICA E CAPITALISMO GORE

A hipótese de partida é a de uma relação dialética entre a experiência de sofrimento psíquico e nossas formas de socialização. Com isso, deslocamos a melancolia de um quadro estritamente psicopatológico para entendê-la como experiência social afetiva — uma experiência que nos torna sensíveis à fragilidade do corpo e ao luto perante a vida de outrem; sensibilidade partilhada que se converte em bússola de orientação ético-política quando inscrita na estrutura social contemporânea, estrutura marcada por uma descartabilidade generalizada da vida e pela indiferença diante da morte como espetáculo cotidiano.

Foi nesse sentido que Achille Mbembe descreveu o presente pela ideia de necropolítica: uma forma de poder que — para além das tecnologias biopolíticas descritas por Michel Foucault no final dos anos 1970 — não apenas regula a vida, mas exerce soberania sobre a morte, decidindo quem deve viver e quem deve morrer. Em outras palavras, para Mbembe o capitalismo tardio é uma máquina de administrar não apenas a continuidade da existência, mas também zonas de aniquilamento, produzindo incessantemente populações governadas pela exposição permanente à exceção última: “[...] matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (Mbembe, 2018, p. 7).

O argumento, em relação a Foucault, não propõe uma inversão, mas uma complementação, sobretudo a partir da situação dos países marcados pelo imperialismo moderno. Não por acaso, em um pensador africano, a clivagem entre centro e periferia organiza a relação entre o “deixar viver” biopolítico e o “fazer morrer” necropolítico. Nas colônias, nas margens das grandes cidades, nos grandes centros de detenção, nas zonas de guerra e nas fronteiras migratórias policiadas, vigora uma verdade que o sistema mantém opaca em seus centros administrativos: cabe-lhe a prerrogativa de decidir quais vidas são matáveis, locais “por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos — a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (Mbembe, 2018, p. 18). De modo brutal, o descarte indiferente de parcelas imensas da

população não é um acidente da forma social hegemônica, mas um dispositivo soberano que revela a regra oculta de seu funcionamento.

Trata-se, assim, de uma racionalidade sociopolítica que fabrica geografias de abandono, em que certos corpos e territórios são continuamente marcados pela violência, pelo encarceramento e pela eliminação. A vida, nesses espaços, deixa de ser o objeto exclusivo de investimento produtivo e passa a ser diferencialmente vulnerabilizada: a repartição desigual da capacidade de respirar, circular, cuidar-se e ser cuidado, assim como da segurança e da inviolabilidade do próprio corpo, constitui um mapa da dissimetria entre vidas tornadas sacrificáveis e vidas destinadas à preservação. Por conseguinte, explica Mbembe, a necropolítica organiza a dinâmica de reprodução da vida material, orientando tanto as políticas de Estado quanto os fluxos das economias globais que se alimentam de uma universalização irrestrita da precariedade vital. Viver no capitalismo tardio é — mesmo para os privilegiados que ainda conseguem manter condições mínimas de sobrevivência dignas — estar constantemente assombrado por dinâmicas de morte injustificáveis e por lutos recusados. O trauma perante o aniquilamento do outro torna-se um dado a ser naturalizado.

11

Nesse cenário, propomos, a melancolia aparece como um afeto político oposto àquilo que Lauren Berlant chamou certa vez de *cruel optimism* (2011) — a crença cínica, ou hipócrita, nas forças imparáveis do progresso. Longe de poder ser determinada e descrita como um traço clínico individual, a melancolia, aqui, é o índice coletivo da experiência de viver numa sociedade em que o luto é reiteradamente interditado. Populações inteiras são privadas da possibilidade de elaborar perdas, pois a morte violenta de seus membros é enquadrada como inevitável, banal ou necessária ao funcionamento do sistema. O afeto melancólico, então, torna-se um marcador de época: *expressa a impossibilidade de suturar a ferida aberta pela violência estrutural e, ao mesmo tempo, conserva a memória dos que foram descartados como não passíveis de luto.*

Se a economia da morte descreve um traço essencial do capitalismo tardio, em Sayak Valencia encontramos a outra ponta dessa equação: descrever o traço gore como signo do atual estágio do capitalismo, estágio em que a violência espetacularizada, a economia da crueldade e a circulação de cadáveres — “esse lado B

da globalização que, no entanto, revela suas consequências e mascaramentos” (Valencia, 2024, p. 28) — tornam-se engrenagens explícitas de um enorme aparato de *desensibilização coletiva*.

Para Valencia, o “*gore*”, tomado do léxico do horror, evidencia a transformação da dor e do esfacelamento dos corpos “em valor de troca e de espetáculo” (Valencia, 2024, p. 24). É que a lógica contemporânea do capital não apenas se beneficia do sangue derramado como também depende da integração, sem restos, de uma violência extrema e injustificável. O flagelo físico, o massacre, a tortura, a violação dos corpos deixam de ser exceções bárbaras e passam a compor a própria dinâmica de investimento libidinal, disseminando-se socialmente por entre imagens, comportamentos e ações de brutalidade extrema. Quer dizer, até mesmo as obscenidades últimas tornam-se mercadorias, fontes de lucro e dispositivos de condicionamento do comportamento socialmente aceito.

No capitalismo *gore*, a violência espetacularizada, exibida em mídias, onipresente a todo momento nas redes sociais, em territórios dominados por cartéis e milícias, nas práticas securitárias do Estado e na postura de seus governantes, e até mesmo nas formas cotidianas de exploração, converte-se em uma gramática que ao normalizar o inaceitável reifica a sensibilidade coletiva. Pois, quando vidas descartáveis alimentam a engrenagem da economia global, revelando como a necropolítica não diz respeito apenas à periferia, mas à totalidade social, é preciso tornar a violência algo corrente, como uma moeda de troca. Nesse sentido, explica Valencia, a contemporaneidade configura-se como um tempo em que o horror é administrado, comercializado e posto metodicamente em circulação, tempo em que o sofrimento humano se transforma em um imenso negócio incapaz de produzir revolta ou suspender a normalidade absurda do cotidiano (Valencia, 2024, p. 27-30).

Esse cenário produz, como não poderia deixar de ser, um clima afetivo marcado pela melancolia. Afinal, a destruição do corpo nos reenvia continuamente à vulnerabilidade irrestrita da vida e sua difícil perda. Ora, se historicamente a melancolia foi entendida como um mal individual, hoje ela pode ser lida como resposta coletiva diante da constatação de que a barbárie não é acidental, mas condição do sistema. Ao menos para alguns, a gramática *gore* do capitalismo tardio intensifica a sensação de precariedade e impossibilidade do luto, multiplicando corpos ausentes e

subjetividades feridas. Assim, o *pathos* melancólico apresenta-se não apenas como tristeza, mas como registro político do trauma próprio à violência estrutural do cotidiano: um afeto que denuncia a impossibilidade de plenitude em um mundo onde a vida vale tão pouco e onde o sangue sustenta a própria soberania da ordem político-econômica.

Em suma, de um lado, a necropolítica evidencia a persistência e o aprofundamento da soberania de matar sob a gestão liberal: não se trata apenas de otimizar populações, mas de dispor letalmente de segmentos inteiros. Por outro lado, a violência é seu vetor central, não uma disfunção, antes dispositivo sistemático de governo pela exceção, produtor incessante de territórios arrasados e corpos permanentemente expostos a forças mortíferas descomunais. Nas últimas décadas, sem dúvida, a ascensão de governos e movimentos de extrema-direita em escala transnacional intensificou tal cenário, acelerando ainda mais a legitimação da violência, a criminalização da dissidência e o decorrente rebaixamento do valor de determinadas vidas historicamente marginalizadas. Essa dinâmica converge com os diagnósticos de Mbembe e de Sayak Valencia sobre a centralidade do sangue, da destruição e da descartabilidade no funcionamento do capitalismo contemporâneo, sem se restringir a um caso nacional específico, mas delineando uma racionalidade global: com o retorno do fascismo ao coração do poder o capitalismo tardio revela sua verdade última.

Sob essas condições, *tratar a melancolia como mero diagnóstico* é politicamente insuficiente. Ela deve ser entendida, antes, como *afeto de transição*: índice da suspensão entre perdas não elaboradas (porque *socialmente irrecusáveis* e *coletivamente não reconhecidas*) e irrupção de *afetos políticos compartilháveis*, como *raiva e indignação perante o desaparecimento ou violação do outro*. Em uma palavra: não estamos, aqui, meramente diante da tensão entre processos psíquicos saudáveis ou patológicos, mas de *processos coletivos e afetivos* que deslocam o sujeito do isolamento para a *inscrição comum da perda e do trauma*.

Mas se é assim, a melancolia *não é necessariamente despotencializadora*, tudo dependendo do destino que sejamos capazes de dar a ela. Pois, em contextos necropolíticos e *gore*, ela opera como *sensor crítico do intolerável*, uma *forma-sentimento* que pode *catalisar a passagem* para afetos insurgentes: *a raiva que recusa*

o consentimento à violência; a indignação que funda comuns de luto e políticas de cuidado; a solidariedade que, longe de suavizar, sutura alianças entre os feridos. Na clínica (especialmente nas práticas críticas e de campo), isso implica não medicalizar apressadamente a dor que é estrutural, mas escutá-la como signo histórico, criando dispositivos de elaboração que convertam perdas interditas em *memória partilhada e ação*.

3 DESEJO E LUTO

Em *Luto e Melancolia* (2010), Freud estabelece uma distinção clássica entre o luto normal e a melancolia. Se no luto há a possibilidade de elaborar a perda e reinvestir em novos objetos, na melancolia ocorre uma identificação do eu com o objeto perdido, resultando em sofrimento, autodepreciação e empobrecimento da vida psíquica: “Na melancolia, a perda é desconhecida para o sujeito, e a sombra do objeto cai sobre o eu” (Freud, 2010, p. 246). A formulação freudiana, inscrita no início do século XX, refletia não apenas um esforço de descrição clínica, mas também um horizonte histórico em que o capitalismo industrial ainda guardava, apesar de suas contradições, a promessa de progresso, racionalidade e expansão da modernidade ocidental. Nesse contexto, a melancolia aparecia como um *pathos* a ser superado, como disposição mórbida ou desnecessária, atribuída a certos grupos (mulheres, artistas, intelectuais) e vista como inadaptabilidade ao imperativo produtivo.

O advento da psicanálise, portanto, coincide com a consolidação do capitalismo burguês e industrial, cuja racionalidade demandava subjetividades ajustadas ao trabalho, à disciplina e ao progresso técnico-científico. A melancolia, nesse horizonte, era entendida como um obstáculo ao fluxo vital, um entrave às promessas de modernização da vida social. O diagnóstico freudiano emergiu num momento em que o *pathos* da perda era concebido como experiência privada e individual, passível de medicalização, e não como sintoma coletivo de um tempo histórico.

Nesse sentido, Giorgio Agamben (2007), em *Estâncias*, retoma a reflexão psicanalítica por outro viés: ele propõe que a melancolia deve ser compreendida como a presença paradoxal de uma ausência: “Na melancolia, o objeto é ao mesmo tempo

perdido e incorporado, ausente e presente” (Agamben, 2007, p. 25). Agamben coloca o *fantasma* como núcleo de articulação entre linguagem e desejo, mostrando que a cultura ocidental se organiza em torno de uma falta constitutiva, sempre mediada por imagens que sustentam o impossível encontro entre significante e significado, desejo e objeto.

Esse vazio fundamental, longe de ser um obstáculo, é aquilo que mantém vivo o movimento do saber e da criação. Se relacionarmos essa perspectiva com a melancolia, podemos perceber como ambos, o fantasma e a melancolia, se enraízam na experiência da falta, mas a elaboram de modos distintos. A melancolia, ao menos para Freud, foi pensada como a impossibilidade de simbolizar uma perda, ou seja, como fixação do eu a um objeto perdido que não pode ser plenamente reconhecido como tal. Dessa forma, ela define-se por uma falha no trabalho do luto, em que o sujeito permanece cativo de um vazio que não consegue elaborar. Já o fantasma, para Agamben, não é apenas esse aprisionamento, mas o próprio dispositivo que torna o desejo possível: ele oferece uma cena, uma imagem, que encobre e ao mesmo tempo revela a falta. Enquanto a melancolia cristaliza a ausência em sofrimento e impossibilidade de movimento, o fantasma permite que essa ausência seja habitada, dramatizada, reinscrita: “na melancolia encontramos a capacidade fantasmática de fazer aparecer como perdido um objeto inapreensível” (Agamben, 2007, p. 45).

Logo, há uma afinidade profunda: tanto a melancolia quanto o fantasma expõem o fato de que não existe plenitude no campo da linguagem ou da experiência. Ambos desvelam que o sujeito está sempre em relação com uma perda irreduzível, que não pode ser dissolvida pela representação. A diferença é que, se na melancolia a falta tende a se absolutizar, no fantasma ela se transforma em cena produtiva, em espaço de invenção simbólica. Por conseguinte, aqui reside uma tensão fecunda: a melancolia mostra o limite dessa operação, quando o fantasma já não consegue sustentar o jogo entre presença e ausência, fazendo com que o sujeito caia no desamparo diante do vazio.

Assim, podemos pensar que a melancolia é o risco inerente ao fantasma: o momento em que o imaginário falha em mediar a falta, revelando apenas o seu buraco. Nesse ponto, o que Agamben sugere, ao recolocar o fantasma no centro da epistemologia ocidental, é também uma crítica às ilusões de totalidade, sejam elas

científicas, filosóficas ou culturais. Reconhecer o fantasma como condição do desejo é admitir a precariedade constitutiva de toda representação; reconhecer a melancolia é enfrentar o preço subjetivo dessa mesma precariedade quando ela não encontra forma de simbolização. Nesse sentido, o melancólico não é apenas alguém paralisado pela perda, mas alguém que carrega em si a impossibilidade de resolvê-la. *Essa impossibilidade, contudo, pode se tornar não apenas dor, mas também potência: o que permite transformar a ausência em denúncia, a perda em crítica, o vazio em criação.*

O percurso conceitual da melancolia acompanha a própria história do capitalismo. Na virada do século XX, ela aparecia como disposição psíquica a ser curada ou superada; nas tragédias do século XX, tornou-se sensibilidade histórica e estética; e no capitalismo *gore* do século XXI, converte-se em afeto insurgente capaz de alimentar a indignação e a resistência, não apenas o desespero. Entre a melancolia e o fantasma enlaça-se a responsabilidade de elaborarmos coletivamente nossa própria fragilidade e os limites de nosso mundo. Em suma, o problema não é a melancolia em si mesma, mas nossa incapacidade de dar-lhe um destino coletivo.

Pela outra ponta da questão, devemos ainda notar como em uma sociedade marcada pela economia da morte, o trabalho do luto é, ao mesmo tempo, elaboração individual da perda e processo político comum. Sobre isso, Judith Butler (2015) propôs que uma reflexão crítica sobre as contemporâneas formas de sujeição tem nas categorias da precariedade e do “*grievability*” seus marcos decisivos. Pois, quando o luto é negado, a melancolia persiste como resto, exigindo reparação e simbolização. Apenas quando esse resto ganha reconhecimento efetivo através da *linguagem pública*, da arte, do testemunho, da organização política e de ações reparadoras, o trauma pode transmutar-se em recomeço, promessa de justiça e construção de novas alianças. Em uma palavra, para Butler dar destino ao desaparecimento do outro seria a tarefa ético-política inalienável em nossa sociedade.

Por essa razão, o traço central a orientar nossas análises e lutas contra os dispositivos bionecropolíticos é a cisão entre vidas matáveis e outras a serem protegidas: estas, que serão requisitadas com clamor; aquelas, que não serão reconhecidas enquanto dignas de luto. Para o nosso tema, toda questão é que se há mortes que não contam socialmente como perdas reais, tal interdição produz, necessariamente, uma permanência melancólica, que se instala como uma ferida

aberta na esfera coletiva. Assim, a melancolia não é apenas uma experiência individual de dor, mas o *testemunho vivo das violências estruturais* e do não reconhecimento social da existência de parcelas expressivas da população mundial: “Algumas vidas não são consideradas vidas em absoluto, tornam-se irrealidades e sua destruição não conta como perda” (Butler, 2015, p. 33). A melancolia, nesse sentido, funciona como a tonalidade afetiva histórica da precariedade e como sintoma da lógica social que naturaliza a eliminação de certos corpos.

Antes compreendido como patologia inscrita no consultório e no vocabulário da psiquiatria, o *pathos* melancólico pode ser lido hoje como afeto histórico: ele deixa de ser apenas entidade nosográfica e passa a figurar no espaço público como índice de um governo pela morte. Nesse deslocamento, torna-se possível pensá-lo como um afeto de transição, capaz de se converter em raiva e indignação quando encontra linguagem, rito e cuidado — isto é, quando deixa o isolamento e se coletiviza. Nesse horizonte, a *política do luto* aparece como chave: quando o luto é interditado ou negado, persiste a melancolia como resto insuportável; mas quando se criam comuns a partir do luto, a melancolia pode transmutar-se em motor do desejo de justiça. É essa dialética que permite compreender a melancolia não como um destino paralisante, mas como afeto epocal, como um impulso apto a dar forma a indignações partilhadas e a práticas de justiça universais.

4 MELANCOLIA E AFIRMAÇÃO DA VIDA

Vimos como reconhecer o tempo presente como uma época melancólica não significa caracterizá-lo como um momento histórico marcado por uma experiência social de resignação irrestrita. Trata-se, antes, de um ponto de tensão que nos reconduz, desde o início, à tradicional antinomia entre melancolia e desejo de transformação.

Lembremos a esse respeito, a título de conclusão, a oposição espinosana entre a passividade das paixões e a atividade dos afetos — oposição que, na *Ética*, organiza um trabalho de superação dos estados ditos negativos, reativos e paralisantes em direção a uma disposição afirmativa, autônoma e alegre, única habilitada a exprimir a verdadeira potência de uma humanidade singular e livre. Nessa tradição, da qual Gilles

Deleuze foi, em nosso tempo, o representante mais notável, o *ethos* melancólico é tomado como consequência de uma situação de heteronomia e de alienação de si; em certo sentido, num regime do desejo organizado entre a fleuma e a cólera, resta pouco espaço para a *mélaina cholé*. Daí a polêmica contra o negativo: a verdadeira criação ético-política se faz na afirmação da vida e de suas potências latentes, em luta contra tudo o que pretende lembrar-nos de nossa impotência, de nossos limites e de nossa finitude. Doravante, ela nada tem a ver com o trabalho de uma experiência da negatividade:

A crítica que Hegel dirige a Spinoza — a de ter ignorado o negativo e o seu poder — é, para Deleuze, a glória e a inocência de Spinoza, a sua descoberta própria. Em um mundo corroído pelo negativo, Spinoza teria confiança suficiente na vida para questionar a morte, o apetite assassino dos homens e as regras do bem e do mal. Confiança bastante para denunciar os fantasmas do negativo; e não é dos que supõem que uma paixão triste possa ter algo de bom (Deleuze, 2003, p. 9-11).

Toda a dificuldade, contudo, é que talvez nenhum discurso tenha sido mais capturado pelo sistema do que o da afirmação irrestrita da realidade e de suas possibilidades de “vida feliz”. Claro está: Deleuze não tem culpa disso; e muitos de seus heróis — Spinoza, Nietzsche, Kafka —, hoje como então, se definem por uma dissidência irreconciliável com os valores vigentes, por uma afirmação vital que suas sociedades só puderam perceber como uma crítica negativa avassaladora de seus fundamentos.

No fundo, o aspecto dissidente da melancolia se revela apenas em contraste com as formas de alegria que o capitalismo produz e captura. De um lado, encontramos a *alegria reificada*, própria da lógica neoliberal, que opera como positividade forçada e imperativo de produtividade. Trata-se de um regime afetivo que exige bem-estar constante, “resiliência” e motivação incessante, convertendo a alegria em mercadoria. Trata-se de um simulacro de beatitude, esvaziada, regulada pela lógica do desempenho e do consumo, incapaz de sustentar encontros autênticos ou de dar conta dos golpes irracionais que atravessam a contemporaneidade. Uma alegria insurgente, ao contrário, nasce da consciência da precariedade e do luto interdito, convertendo-se em um gesto capaz de evocar aquilo que ainda não tem imagem nem figuração na sociedade atual.

Logo, não se trata de reabrir, aqui, a interminável querela filosófica entre afirmação e negação — no mais, uma briga de família. Antes, a questão prática é saber se, em nosso momento histórico, ainda é possível a retórica da afirmação da vida e da alegria, ou se ela precisa se afirmar dialeticamente, passando por seu contrário como única forma de *permanecer viva*. Ou melhor, se não devemos reconsiderar a melancolia como experiência capaz de nos abrir a novas maneiras de existir e perceber o mundo: um afeto que, em sua proximidade com a falta, o sofrimento e a morte, *nos enraíza perante o outro*, convertendo a vulnerabilidade em laço e mobilização.

A relação entre melancolia, desejo e mundo é conhecida. Em seu estudo célebre, Walter Benjamin, ao analisar o drama trágico alemão, indicou que não há vida autêntica e inventiva possível que ignore as ruínas da história, a lentidão do deciframento e o desejo de ruptura na busca por um mundo outro (2013). Daí, como percebeu Susan Sontag, “em Benjamin encontramos uma teoria da melancolia”, não uma tipologia essencialista de temperamentos, mas o vínculo entre a “*acedia saturnina* e a sociedade” (Sontag, 1981, p. 111). O melancólico, figura de desorientação e desajuste, lento diante das expectativas produtivistas de uma intersubjetividade mediada pela forma mercadoria, quando conjuga um corpo que se move na contramão do espaço social com uma consciência reflexiva implacável, eleva a crítica a uma maturidade necessária para a confrontação com a realidade. “Sempre em atraso em relação a si” e, ao mesmo tempo, desprezando os signos de sucesso glorificados pelo presente, o melancólico urde pacientemente a sua relação com o mundo, uma relação de “sabotagem da existência social real” (Sontag, 1981, p. 115).

A melancolia, nesse sentido, não se define pela simples ausência de alegria; ela exige elaboração como condição de possibilidade para a própria afirmação de uma vida que valha a pena. Como as *Teses sobre o conceito de história* um dia darão o testemunho mais impressionante, só poderá haver alegria genuína quando se reconhecer a dor que atravessa nosso ser histórico nos fazendo ser quem somos. Por enquanto, a única maneira de continuarmos é meditarmos sobre uma promessa que não esqueça o que foi deixado à margem, um desejo do por-vir que seja também a contemplação dos fragmentos, restos de tudo aquilo que é deixado aos destroços pela marcha do progresso. Um pouco como Benjamin diz de Baudelaire, o *olhar melancólico* é uma exigência da modernidade e o decorrente adensamento da

consciência, nele se joga uma outra *educação afetiva* na lida com um *mundo desencantado* — para usar a expressão de Weber.

Mas se é assim, digamos simplesmente que a recusa da melancolia não gera vitalidade, mas produz uma falsa positividade, *cúmplice da ideologia contemporânea* que ao naturalizar *o status quo* e seus imperativos normativos sobre as formas de se viver, apenas nos dessensibiliza para o caráter violento e a imensa quantidade de sofrimento próprios à nossa sociedade. Todavia, ao fazer isso, também nos rouba a imagem daquilo que desmente o curso fechado da realidade, acendendo em nós, outra vez, o desejo de transformação em sua promessa de felicidade. Adorno, lendo Benjamin, dirá sobre isso que:

O curso do mundo não é absolutamente fechado, tampouco o desespero absoluto; é muito mais esse desespero que constitui o seu caráter fechado. Por mais frágeis que sejam nele todos os vestígios do outro, por mais desfigurada que toda felicidade se apresente aí por meio de sua revogabilidade, apesar disso o existente é, nos fragmentos que impõem um desmentido a seu aprisionamento, perpassado pelas promessas sempre uma vez mais quebradas desse outro. Toda felicidade é um fragmento de uma felicidade que se recusa aos homens e que eles recusam a si mesmo (Adorno, 2009, p. 334).

Trata-se, portanto, de compreender a melancolia não como um entrave à vida, mas como uma disposição afetiva, ética e política que impede a *adesão ingênua ao presente*, maturidade e desilusão necessárias perante a aspereza dos acontecimentos. Seu imperativo é, através de uma consciência inegociável *da perda e da catástrofe*, engendrar agenciamentos de resistência, trabalho capaz de transformar a tristeza em memória e a memória em ação emancipadora. Pois, em um mundo atravessado por políticas de morte e precarização sistemática da vida, a alegria que não passa pela melancolia torna-se mera glorificação do existente, anexada como um apêndice paródico do espetáculo e do consumo. Trai anestesiado o desejo aquele que falsifica uma beatitude impossível. Já o furor que emerge do reconhecimento da dor comum é potência insurgente, contentamento da luta, indignação que proporciona bons encontros. O *ethos* melancólico, por conseguinte, longe de ser um oposto simples da vida feliz, é o que a enraíza no real, protegendo-a contra sua captura pelas formas mercadológicas de bem-estar, permitindo que ela se torne força coletiva e gesto de enfrentamento frente à barbárie.

A negação da dor e das perdas, sobretudo daquelas não reconhecidas socialmente, impede que a alegria se constitua como encontro autêntico entre vidas. Apenas na consciência da perda, do luto interditado e da vulnerabilidade compartilhada que a graça e o júbilo podem emergir como experiência de resistência e solidariedade. No capitalismo tardio, a melancolia exprime a violência estrutural de nossa sociedade. Nossa tarefa não é negá-la, mas fazê-la insurgente; não se trata da queixa impotente e paralisante *na* dor, mas sim do impulso *através* dela.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida neste artigo propõe a melancolia como condição existencial e política no capitalismo tardio. Em vez de reduzi-la a uma patologia, propomos a importância de desenvolver uma compreensão da melancolia como afeto epocal, marcado pela impossibilidade do luto e pela experiência da precariedade. A melancolia, assim, pode ser lida como força de resistência e criação, apta a denunciar a violência estrutural e, ao mesmo tempo, abrir espaços de memória e solidariedade. Viver sem melancolia no necrocapitalismo talvez não seja possível; mas, viver com melancolia pode ser um modo de existir contra a necropolítica. No entanto, para atravessar a distopia da contemporaneidade, é preciso reconhecer que a melancolia não é destino de paralisia. Ela é afeto político justamente porque, ao nomear a dor e a barbárie, convoca a reinvenção de agenciamentos comuns. Logo, a melancolia pode ser motor para a raiva e a solidariedade, afetos que, quando coletivizados, se transformam em ferramentas de enfrentamento e luta. O *ethos melancólico* não se realiza na paralisia e na anomia, mas na afirmação de uma destruição criativa e de uma reinvenção de nossas relações sociais.

Ao contrário de uma visão que oporia melancolia e alegria, é preciso compreender que a alegria insurgente só pode emergir da aguda consciência do sofrimento coletivo. Desejo de transformação forjado na luta, inseparável da indignação obstinada perante a naturalização da violência. Enquanto signo de uma compreensão radical do mundo, o melancólico testemunha o intolerável; seu desafio é fazer algo com isso. Pois, talvez, apenas nesse trânsito entre melancolia, raiva e alegria coletiva, se abra a possibilidade de reimaginar o mundo para além dos limites

impostos pelo capitalismo contemporâneo: não para negar a barbárie, mas para enfrentá-la, sustentando a esperança de que outros modos de vida ainda podem ser criados. A verdade como experiência da alteridade — outra vida, outro mundo — mostra como, hoje em dia, é a melancolia o afeto que não mente.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. **Minima moralia**: reflexões sobre a vida lesada. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.
- AGAMBEN, G. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2007.
- American Psychiatric Association. **Diagnostic and statistical manual of mental disorders**. 2. ed. Washington, DC: Author, 1968.
- American Psychiatric Association. **Diagnostic and statistical manual of mental disorders**. 3. ed. Washington, DC: Author, 1980.
- American Psychiatric Association. **Diagnostic and statistical manual of mental disorders**. 4. ed. Washington, DC: Author, 1994.
- American Psychiatric Association. **Diagnostic and statistical manual of mental disorders**. 5. ed. Washington, DC: Author, 2013.
- BENJAMIN, W. **Origem do drama trágico alemão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BERLANT, L. **Cruel optimism**. Durham: Duke University, 2011.
- BUTLER, J. **Quadros de guerra**: Quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- DELEUZE, G. **Spinoza, philosophie pratique**. Paris: Minuit, 2003.
- FREUD, S. **Luto e melancolia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Classificação internacional de doenças**: Manual da classificação estatística internacional de doenças, lesões e causas de óbito. 9. rev. São Paulo: Centro da OMS para a Classificação de Doenças em Português, 1978.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde**. 10. rev. (Vols. 1-3). São Paulo: Edusp, 1993.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde**. 11. rev. Brasília: Ministério da Saúde, 2023.

SONTAG, S. **Under the sign of Saturn**. Nova Iorque: Vintage books, 1981.

VALENCIA, S. **Capitalismo gore**. Trad. M. L. M. Ferreira. São Paulo: Elefante, 2024.

Sobre os autores

Leda Mendes Gimbo

Professora Adjunta no curso de Psicologia da Universidade Federal de Goiás (UFG) vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Goiás. Pesquisadora na Linha de Subjetivação, Clínica e Cultura, com estudos sobre relações de poder, gênero, comportamento humano e campo. Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Gestalt terapia da Universidade Federal de Goiás (UFG).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1182-8367>

Fernando Gimbo

Graduação em Comunicação Social pela Fundação Cásper Líbero e Graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Atualmente é Professor Adjunto do curso de Filosofia na Universidade Federal do Cariri (UFCA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9906-9379>

Como citar esse artigo

GIMBO, L. M.; GIMBO, F. Melancolia e capitalismo. **Passagens: Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará**, Fortaleza, v. 16, n. especial, p. 7-23, 2025.

RECEBIDO EM: 20/06/2025

ACEITO EM: 14/10/2025



Esta obra está licenciada com uma *Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional*