

## PSICOPATOLOGIA LACANIANA DOS AFETOS E DO HUMOR

Marcus André Vieira e Angélica Bastos

### Referência

Vieira, M. A. & Bastos, A. Semiologia da afetividade: o afeto que se encerra na estrutura. In Psicopatologia da vida cotidiana I: Semiologia. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

## I

### Introdução

A verdade do afeto é ser o que é. A angústia pode ser dita de formas diferentes, mas a experiência sofrida não deixa dúvida quanto ao que é, por mais estranha que seja. A tristeza na vida ou no teatro é sempre triste: a de um enlutado e aquela representada por um ator dramático são diferentes, porém são ambas tristes. Estar triste significa que há sofrimento, mesmo que não saibamos de onde ele provém, que ignoremos por que choramos ou qual a determinação significante de nossos afetos. Diante de um fato inusitado, podemos não saber se rimos ou choramos, mas, uma vez que a tristeza se instala em nós, uma coisa é certa: ela é sentida como triste. É da essência de um sentimento ser percebido, ser conhecido pela consciência”, diz Freud.<sup>1</sup>

A psicanálise referencia o afeto ao inconsciente. A afetividade depende da linguagem, liga-se a pensamentos, deles se separa, concerne ao corpo.

Se o afeto é, por um lado, percebido, sentido de forma consciente, por outro, não constitui por si mesmo uma perspectiva de análise, sendo um aspecto a ser situado no marco da estrutura, que se distingue pela posição do sujeito.

Podem ser os afetos patológicos? Como traçar fronteiras entre a normalidade a patologia em um campo tão pantanoso como o da afeição humana? Essas perguntas foram respondidas de formas diversas ao longo do tempo. Os próprios termos utilizados atualmente para descrever e delimitar alterações e transtornos remontam a períodos clássicos da psiquiatria, ou mesmo anteriores. *Melancolia*, por exemplo, já foi sinônimo de loucura, na filosofia aristotélica, antes de se ligar às alterações especificamente do humor. O termo *mania* também foi sinônimo de loucura, desta vez nos primórdios da psiquiatria, com Pinel e Esquirol.

No campo psiquiátrico, o desenvolvimento da semiologia repousa nas seguintes premissas:

1. A identificação entre a experiência subjetiva e o funcionamento de uma máquina (cf. Foucault<sup>2</sup>);
2. A decomposição dessa máquina em seus elementos constitutivos, suscetíveis de serem analisados separadamente (cf. Descartes);
3. A descrição das principais alterações em cada um destes elementos (cf. Bercherie<sup>3</sup>).

*O exame psíquico* materializa este modelo se desdobrando em dois momentos, o da Anamnese (sintomas inseridos na diacronia) e o do Exame psíquico (de um Flash sincrônico) propriamente dito. Vários itens das funções mentais tidas como normais são avaliados e percorridos, compondo o essencial da súmula psicopatológica redigida após o exame. Humor e afetividade são agrupados em um dos eixos principais do exame, assim como consciência, sensopercepção e pensamento constituem outros eixos igualmente importantes sem, no entanto, esgotarem a lista das funções.

O sujeito será encarnado pelo examinador, assim como supostamente pelo paciente quando, após tratamento, lhe for descontada a doença. O exame psíquico é assim uma verdadeira reconstituição da gênese de um *Homus rationalis*. De fato, este roteiro acompanha o despertar do sujeito cartesiano normal, no qual a semiologia e a psicopatologia se baseiam. É como se um sujeito pensante acordasse, inicialmente tomasse consciência do ambiente, dirigisse sua atenção a objetos percebidos, reagisse afetivamente a eles, elaborasse conceitos sobre eles e os encadeasse em raciocínios para, finalmente, julgar o que vê a partir do que sente e pensa ao assumir o ápice de suas faculdades de sujeito psicopatológico.

A este despertar, a psicopatologia opôs o funcionamento anormal da loucura. Em que, seja por uma patologia dos afetos, seja do pensamento, seja da percepção, teríamos, em vez do sujeito cartesiano, um sujeito acreditando ser Napoleão, como nas piadas. (cf. **figura 1** que resume o exame psíquico).

No contexto em que “Humor e afetividade” constituem um dos departamentos das funções mentais, o humor será descrito como uma disposição básica para ser emocionalmente afetado.

A concepção de uma disposição tímica geral que tende a uma certa estabilidade no tempo é a definição do humor, fundamental por autorizar uma avaliação de caráter quantitativo. A oscilação do humor se concebe entre três polos, a exaltação – hipertímia -, a depressão – hipotímia- e a indiferença. Sua normalidade é imaginada como a medida mediana entre eles, uma concepção notadamente aristotélica (cf. a temperança, da *Ética a Nicômaco*).

Ao humor opõem-se os afetos como conteúdo emocional, tonalidade da experiência e da disposição afetiva, notadamente qualitativa. Registra a capacidade de afetar-se a partir de situações diferentes e, por essa razão, tende a uma maior instabilidade ou variação no tempo com relação ao humor. É no bom funcionamento dessa capacidade, entre outros critérios, que se avalia a normalidade da afetividade, ou seja, na plasticidade das reações afetivas que devem ser diferentes e compatíveis com as diversas situações ambientais e psicológicas.

Na literatura semiológica existem outras descrições e termos; o uso dos termos “humor” e “afeto” se consolidou na literatura anglo-saxã, mas a oposição entre uma disposição básica para a interação afetiva e os elementos variáveis que atestam esta

interação, se mantém inalterada quase que ao longo de toda a psiquiatria clássica e pode ser remetida, por exemplo, à distinção entre a emoção e a paixão em Kant.<sup>4</sup>

As relações entre humor e afeto não são lineares ou rígidas. O rebaixamento do humor, por exemplo, pode ser ou não acompanhado por afeto de tristeza. No caso do humor exaltado, os afetos negativos são comumente presentes. É típico dos casos maníacos que uma hipertimia seja acompanhada de labilidade afetiva, ou seja, uma instabilidade exacerbada da tonalidade afetiva.

O humor tende a se ordenar hoje apenas entre dois polos: depressão ou exaltação; corremos o risco, inclusive de ver desaparecer o polo da euforia e exaltação do registro do patológico uma vez que a exaltação tímica tende a se tornar um dos ideais da civilização. Dessa forma só teremos: eutimia ou hipotimia.

A distinção entre humor e afeto é ausente no termo “depressão”, que unifica a distinção clássica supondo que o hipotímico é sempre triste e que o hipertímico é sempre alegre. Apenas em nossos tempos o acelerado é sempre alegre.

## II

### O humor e os afetos na psiquiatria e a retomada lacaniana dos afetos

Grosso modo, as tentativas de delimitação das patologias do humor utilizaram-se de três parâmetros: *intensidade*, *duração* e *qualidade*. Os dois primeiros não se prestaram devidamente à tarefa de critérios entre normalidade e patologia, uma vez que sua mensuração é difícil e suas conclusões nem sempre são compatíveis com a *intuição* sobre a doença. O terceiro critério, a *qualidade*, foi sem dúvida o mais marcante no desenvolvimento da psiquiatria, só decaindo de importância com o advento da CID e do DSM.

A distinção qualitativa opõe *psicose* e *neurose*, *tristeza endógena* e *exógena*, respectivamente. Ao inserir o afeto na estrutura, a psicanálise considera a distinção entre neurose e psicose, mas não trabalha com a oposição endógeno x exógeno no que concerne aos afetos nem às ditas patologias do humor. As alterações neuróticas são ditas reativas pela psiquiatria, uma vez que sua origem é compreensível e tende a se ligar a fatores externos rastreáveis. Sua causas são funcionais, estão no campo das relações e seu desenvolvimento se caracteriza por um acirramento dos processos normais. Este tipo de distinção ganha seu maior expoente com Karl Jaspers. É ele que distingue *desenvolvimento*, compreensível, de sofrimentos próprios do sujeito e *processo*, incompreensível, em ruptura com a personalidade, que se instaura e produz o que caracterizamos como doença. A partir desta distinção distinguem-se as neuroses das psicoses, ditas endógenas por suporem uma causa orgânica – jamais integralmente confirmadas. As manifestações e essência da psicose são incompreensíveis e se caracterizam por uma ruptura radical com os fenômenos da normalidade. Não é possível explicá-la, apenas descrevê-la.

Essa dicotomia traz a marca da distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* e orientou a abordagem das patologias do humor desde a psiquiatria clássica. O psicanalista não superpõe à distinção neurose e psicose a oposição entre desenvolvimento compreensível x ruptura, tampouco assume a premissa cartesiana do dualismo entre substância pensante e substância extensa acompanhada da introdução da causalidade orgânica, capaz de transtornar a ordem do humor e dos afetos. Conforme explícita e desenvolve o ensino de Lacan, o corpo não é, nem na neurose nem na

psicose, rejeitado para a extensão: com Freud, ele retorna e vai encontrar seu lugar na estrutura.

O critério qualitativo só foi abandonado na CID e no DSM, onde a existência de manifestações psicóticas figura apenas como especificador dos transtornos, de importância relativamente secundária, não como parâmetro principal.

A denominação clássica da principal alteração do humor é a *psicose maníaco-depressiva*, a PMD. Suas manifestações incluíam tanto episódios maníacos como depressivos. Não era necessário que os dois episódios ocorressem, bastava a reincidência de um episódio de alteração maníaca, contanto que ele fosse marcado por uma evidente ruptura com o estado habitual do indivíduo e que houvesse um período de remissão total entre episódios. Essa demarcação da doença mostra a aposta feita por Kraepelin na mania como critério da PMD, que repercute até hoje, ainda que esvaziada. A partir dos anos 50, com o advento dos neurolépticos e a influência da ideologia pragmática, as alterações depressivas, caso não sejam acompanhadas de alterações maníacas, se destacam da PMD, constituem Transtornos Depressivos e passam a orientar a classificação. Esta deixa de ser baseada na distinção qualitativa entre processos normais e patológicos e passa a fazê-lo com base em critérios essencialmente de *duração e intensidade*. A PMD é gradualmente diluída nos diversos transtornos de humor, sendo o *transtorno bipolar* aquele que ainda traz a marca das alterações entre episódios maníacos e depressivos, não sendo fundamental, no entanto, que sintomas psicóticos estejam presentes. Os episódios maníacos e a síndrome psicótica continuam sendo indicativos de Transtorno Bipolar, mas não são mais necessários para definir um transtorno do humor, especialmente o transtorno depressivo, que ocorre sem mania e possivelmente sem psicose

Os efeitos mais claros desse processo de transformação são a constituição de categorias menos segregativas, uma vez que a psicose deixa de ser a marca da doença, e uma tendência à patologização da sociedade. A CID é menos radicalmente pragmática que o DSM e aceita alguns híbridos entre os discriminantes clássicos e a objetivação pragmática do DSM. Ela não abandona definitivamente os sintomas psicóticos como demarcadores, mas orienta-se claramente pelo DSM. O que faz a CID é criar três graduações de intensidade para transtornos depressivos e associar o mais grave às alterações psicóticas. Ainda assim, a distinção neurose  $\times$  psicose fica bastante esvaziada em relação aos critérios da Psiquiatria Clássica(cf. **figura II** que resume este trajeto histórico).

Para o psicanalista, não existe 'a' depressão, que não constitui uma categoria clínica. Dizer que o afeto se encerra na estrutura implica em considerar para cada sujeito e suas afecções, seja na neurose com seus tipos clínicos, seja na psicose e seus estados, sua orientação em relação ao inconsciente.

### III

#### Freud e o afeto

O impacto da hipótese do inconsciente foi enorme sobre este edifício clássico inteiramente construído sobre a premissa da consciência como o centro único da experiência subjetiva. Muitas das categorias freudianas foram incorporadas à psicopatologia assim como o próprio conceito de inconsciente.

A chave freudiana sobre a produção do afeto é o inconsciente, tecido de representações, concebido como um aparato de linguagem e, enquanto tal, constituído no encontro de

um humano com falantes. Isso significa que o afeto se subordina à estrutura e nela se encerra.

"Aja de acordo com seu coração", aconselha-se com frequência. "Foi mais forte do que eu", diz-se quando a emoção irrompe, contra a rotina e as regras das condutas, levando a ação a tomar rumos imprevistos. Esses ditos expressam a crença de que a emoção, ou o coração, em detrimento do pensamento e da razão, veicularia a verdade mais verdadeira, ou seja, o que haveria de mais genuíno em cada um.

Embora diga algo de verdadeiro, o afeto também engana. O paradoxo se revela aparente quando subvertemos nossa maneira de pensar o mundo dos afetos e sentimentos em benefício da proposta de Lacan: o afeto "vem ao corpo", ao invés de brotar dele. Efeito no corpo de um dizer, ele é "secretado" pelo discurso.<sup>5</sup> O afeto é secundário ao discurso e não primordial, não desfrutando de privilégios na estrutura.

Para Freud, "não há afeto inconsciente"<sup>6</sup>; tal como a consciência, ele depende do inconsciente, que é discursivo e se desdobra nas entrelinhas das falas oficiais do ego. O inconsciente é corte, discurso fragmentário e disperso; como para qualquer discurso, sua matéria não é o afeto. Este não está contido no inconsciente, ao contrário, é produzido sob a forma de um efeito no corpo.

Afeto e sentimento são próximos, mas não idênticos. Para os que pertencem a uma mesma paróquia, o sentimento é conhecido, mas é também enganador, pois tendemos a crer que ele seria um guia para o real. Lacan assinala que o sentimento mente, convidando-nos à dissolução da crença em um sentido primordial, mais autêntico e real que o das palavras.

Abaixo, quatro premissas freudianas estabelecidas a partir do modo como a hipótese do inconsciente incide sobre este campo.<sup>7</sup>

1. A oposição entre humor e afeto é banida. Freud incorpora a descrição psiquiátrica de sua época sem referência a esta distinção.<sup>8</sup>
2. O afeto inicialmente se aproxima da energia psíquica indiferenciada.<sup>9</sup>
3. Finalmente define-se como um estado qualitativo predefinido.<sup>10</sup>
4. Como um ser unicamente da consciência ("É da essência de um sentimento ser percebido, ser conhecido pela consciência").<sup>11</sup>

A partir destas indicações de Freud, muitos viram nos afetos uma linguagem energética primordial, ou animal.

Ora, a incidência maior do inconsciente sobre o campo afetivo é que ele o faz cair do trono com relação à verdade. Ele engana. O afeto deixa de ser a expressão fundamental do eu, sua verdade animal. Deixamos de supor que ele teria um sentido primitivo, mais básico e real que o das palavras.

Segundo Freud, a duração do afeto depende das falas que nos envolvem e sustentam. É preciso, portanto, inverter o sentido de nossos hábitos mentais quanto ao mundo do sentimento. O afeto não é primordial, mas secundário. Efeito no corpo de um dizer, ele é "secretado" pelo discurso. Como propõe Lacan, ele "vem ao corpo" e não provém dele.<sup>12</sup>

A hipótese freudiana do inconsciente não tem, então, incidência sobre os afetos? Indiretamente sim. Ela postula: o discurso que secreta o afeto não precisa

necessariamente ser consciente<sup>13</sup>. Ele pode vir fora de lugar, o afeto pode estar deslocado, seguir à deriva pelo efeito do recalque.

Em 1914 Freud é claro: o afeto representa a pulsão - essa sim indiferenciada - que só ganha qualidade com o objeto/representação a que se associa.<sup>14</sup> O afeto é representante pulsional, não se confundindo, portanto com a pulsão; entretanto, distingue-se de um representante no inconsciente. Esse aspecto evidencia o caráter não energético nem originário do afeto. Não menos que os representantes inconscientes, ele depende da linguagem, sem a qual ninguém poderia estar angustiado, triste, ou alegre.

O afeto passa a ser definido como a tonalidade subjetiva da descarga pulsional. Neste sentido ele não mente. De fato, pode haver dúvida sobre suas origens, possivelmente serão desconhecidos os significantes que determinam e sustentam um sentimento, às vezes contra todas as evidências conscientes; apesar disso, como diz Freud, “se temo bandidos num sonho, os bandidos são falsos, mas o medo é bem real”. Esta é a verdade do afeto. O medo sempre será aqui-e-agora e sempre será medo, mas os bandidos que o provocam podem estar em qualquer parte. Podemos recusar direitos de verdade ao afeto como tal, mas estar triste sempre significa sofrimento. Mesmo que um ator force suas lágrimas, que sua representação seja péssima, caso a tristeza se apresente, ela será sempre triste.

Mas como se definem as modalidades dessa tonalidade? Freud só será claro quanto a isto em 1925 quando propõe que os afetos correspondem a registros históricos, na memória da raça.<sup>15</sup>

Não pensamos, todavia, que com essa enumeração tenhamos chegado à essência de um afeto. Talvez vejamos com maior profundidade no caso de alguns afetos e reconheçamos que o cerne que reúne a combinação que descrevemos é a repetição de alguma experiência significativa determinada. Essa experiência só poderia ser uma impressão recebida num período muito inicial, de natureza muito genérica, situada na pré-história, não do indivíduo, mas da espécie. Para fazermos-nos mais inteligíveis — um estado afetivo seria formado da mesma maneira que um ataque histérico, e, como esse, seria o precipitado de uma reminiscência.<sup>16</sup>

De onde vêm os diferentes modos afetivos? Quem os define? E por que parecem variar tão pouco nas mais diversas culturas? Do ponto de vista da ecologia ambiente, a resposta é direta. Sempre que houver necessidade de uma ação, faremos como o homem que somos, mas igualmente como o macaco que fomos. Se os signos do mundo forem lidos como uma situação de perigo, por exemplo, reproduziremos os comportamentos de nossos ancestrais neste contexto. Por esta razão crispamos o maxilar quando sentimos raiva, tal como os cachorros para avançar e morder seus inimigos.

Essa teoria darwiniana da expressão das emoções é retomada por Freud, como acabamos de ver, todavia de maneira particular. Ele também convoca elementos ancestrais para justificar por que os afetos variam tão menos que outras manifestações culturais. No entanto, em vez daqueles do macaco em nós, define-os como “acessos históricos” fixados na espécie. A expressão designa em seu contexto, sobretudo, os sintomas conversivos, nos quais um conflito ganha lugar no corpo como forma de traduzir em outro plano seu impasse. Freud postula que modos singulares de reagir a impasses, do frio no estômago ao crispar do maxilar, ter-se-iam inscrito ao longo das gerações nos seus modos de reação-padrão e seriam oferecidos a cada novo habitante do espaço cultural como via preferencial de descarga.

Parece Darwin, mas não é. Não são reflexos do animal, mas vivências subjetivas incorporadas à nossa herança simbólica. Não são sintomas surgindo em cada um a partir

da sua genética, mas ao contrário, os modos individuais de viver um excesso vital inscritos no universal da espécie, da cultura, da língua.

Desde que sejamos da mesma paróquia, portanto, o afeto é, em si, sempre velho conhecido. Nossas maneiras de chorar e sorrir são recebidas por nós, já prontas, no momento de entrarmos na cultura, juntamente com os desejos e romances que nos constituem. Se esse *kit-cultura* fornecido pelo Outro fosse um filme, o afeto seria sua trilha sonora. Nele, os sentimentos agem como o coro do teatro grego, sustentando, nos termos de Lacan, um “comentário emocional” da ação. O coro afetivo em nós realiza, como em um bloco de carnaval, o paradoxo de estarmos ao mesmo tempo o mais próximo possível de nosso corpo agitado e, fundidos na massa, o mais distante do real que nos habita. O afeto nos afasta da singularidade, é um empuxo ao universal. Em lágrimas, riso ou outros moldes afetivos, eles estão sempre à disposição para fazer o corpo vibrar no diapasão dos modos de sentir recebidos da cultura. Eles modulam, amplificam, suavizam; enfim, tanto encarnam quanto amortecem o absurdo de nosso destino, a profunda contingência de que somos feitos.

## IV

### Sobre a energia vital e nossos humores

O real com o qual lidamos em uma análise não é o de uma linguagem primitiva. Não é um sentido, nem primitivo, nem energético. Em outros termos, o real é fora do sentido, por isso não haverá para nós significado primordial. Ele é vida, mas quando ela excede e colide com as rotas de uma existência. Quando este real se apresenta, quando a vida fica “fora de si”, os afetos vêm tomar para si a intensidade do vivido, fazendo-o retornar ao senso comum sob a forma, define Freud, de uma descarga, escoadora de um tanto de tudo o que não tem cabimento.

Nossa visão fisicalista do mundo tende a tomar o real como energia vital que, uma vez acumulada, encontraria pacificação no reestabelecimento do equilíbrio promovido por sua descarga. As metáforas energéticas são, porém, perigosas por nos fazerem esquecer que são apenas metáforas. “Quantidade” é apenas um modo de falar de um excesso constitutivo, tornando-o grandeza mensurável e, portanto, parcialmente domada e inserida no cotidiano. Não é por Freud falar em distribuição, acumulação e descarga de uma energia pulsional, sexual e indiferenciada, por vezes definida como libido, que estaria necessariamente falando de algo mais concreto. Ele próprio designa a teoria pulsional como mitologia. A pulsão é um conceito fundamental da psicanálise, mas não deixa de conferir uma versão mítica ao real. A libido segue a mesma linha: sua origem só pode ser abordada miticamente e Lacan a define como órgão irreal, porém não imaginário.

Mesmo quando assim se exprime, Freud define o afeto como a “tonalidade subjetiva” da descarga pulsional. Para dar conta deste aspecto subjetivo é preciso buscar apoio em outras metáforas de Freud, não nas energéticas.

O termo “depressão” está fundado na suposição bastante generalizada de uma energia vital, natural e originária. A primeira consequência é a de uma redução das inúmeras variantes subjetivas a simples mudanças quantitativas que seriam a origem do sofrimento em caso de baixa desta energia, ou de alegria em caso de alta. De nada adianta apenas protestar contra o esvaziamento da riqueza e da multiplicidade do

universo subjetivo que uma teoria dos afetos fundada nesta concepção acarreta. É preciso uma reformulação de fundamentos. Em nosso caso, é necessário considerar o quanto isto que se chama energia deve sua existência à intervenção do homem. Ela só opera como tal a partir do momento em que há máquinas. Lacan, em *Televisão*<sup>17</sup>, indica que a barragem do rio, não o rio em si, faz aquilo que era pura potência passar a algo quantificável, passível de medição, armazenamento, transformação. É preciso assim que se estabeleça a suposição de certa ordenação do mundo, que faz do caos do universo um texto. É o que assinala Galileu ao dizer que “a filosofia está escrita nesse imenso livro que continuamente se acha aberto diante dos nossos olhos, falo do universo”.<sup>18</sup> A partir daí toma forma a energia vital. Primeiro, portanto, há a incidência da ordem simbólica e, apenas em seguida, nasce a ideia de energia natural, como uma força que se dá como tendo sempre existido.

À pulsão não interessa mais o modelo da energia natural. Apesar de ter sido frequentemente utilizada como um sinônimo psicanalítico da energia natural, a energia pulsional tem um estatuto radicalmente distinto. Em primeiro lugar, ela não existe, nem como suposição, fora do aparelho, ou só existe para o aparelho. Ela é um mito, algo entre o conceito e o fenômeno. Em segundo lugar, ela não se presta a ser tomada como energia primeira a ser dominada ou administrada. Finalmente, ela tanto é rio como barragem, pois é efeito da usina humana da linguagem e, ao mesmo tempo, se insere, por definição, no campo do desmedido. A mobilização da pulsão não resulta jamais em uma descarga que levaria ao equilíbrio. Ela pode servir tanto à inibição, ao represamento, quanto constituir o gerador de uma multiplicidade de tarefas de uma usina, sem jamais esgotar-se nelas.

De fato, Freud se apoia não apenas em metáforas energéticas, mas também biológicas, ao aproximar a carga pulsional aos pseudópodes de uma ameba. A libido pode ser, segundo ele, também pensada como uma espécie de grande protozoário. Que se peça a alguém, quanto mais desconhecido melhor, para pousar a mão no seu ombro por um momento. Quando a mão se vai, fica a sensação de alguma coisa ainda permanecer ali. O que é isso? Nada mais senão a libido daquele que realizou o toque, a qual, com seus pseudópodes, acaba de nos afetar e eventualmente transformar.

Ganhamos a possibilidade agora, ao deixarmos de privilegiar unicamente as oscilações quantitativas da energia vital, de delimitar toda uma série de estados afetivos distintos. Rir, chorar, invejar, enciumar-se não são variações de um monótono *continuum*, da depressão à alta-autoestima, mas modos qualitativamente distintos de se deixar tomar pelos pseudópodes do Outro e de descarregar de modo socialmente compartilhado isso que nos toca.

## V

### **Psicopatologia freudiana: a angústia e a PMD**

A ansiedade, como preferem os autores anglo-saxões é descrita, nos manuais de psicopatologia, no capítulo reservado a eles. No DSM, por exemplo, são subdivididos em: Fobia e suas variações, Pânico; Ansiedade generalizada e Estresse pós-traumático. Freud concebe a angústia como um afeto especial, transversal por estar diretamente relacionado à libido. Por isso ele está presente em todas as condições psicopatológicas e por isso não poderemos nos furtar a um pequeno vislumbre dessa teoria se queremos explorar a psicopatologia freudiana dos afetos.



Inicialmente para Freud a angústia como afeto especial se situa como moeda de troca libidinal. Quando, por alguma razão, não houver descarga, a libido acumulada se converteria em angústia.

Um dos resultados mais importantes da pesquisa psicanalítica é a descoberta da origem da angústia neurótica a partir da libido. Ela é o produto da transformação desta última, ela relaciona-se, assim, com ela como o vinagre com o vinho.<sup>19</sup>

A posição de Freud com relação aos afetos como ancestrais, incorporando matrizes culturais em sua expressão, porém, vai de par com sua reformulação da teoria da angústia que assinala o quanto é preciso recorrer a uma referência a um pré-subjetivo para lidar com estes afetos. Em sua segunda teoria da angústia, ela não será mais apenas moeda universal, resultado da conversão da libido toda vez que esta é represada. Ela também é expressão de experiência pré-subjetiva por traduzir o desamparo do vivente.<sup>20</sup> Lacan deixa claro, porém, a função do “pré-subjetivo aqui”. Nada de primitivo, nada de um desamparo que seria menos alguma coisa. Ele é excesso. O desamparo freudiano não é falta de nada, mas justamente falta da falta.<sup>21</sup>

O texto decisivo é “Inibição, Sintoma e Angústia”, todo construído em torno da noção de perigo e de uma reviravolta com relação à sua compreensão que muda o sentido da perda. Tudo se passa, novamente em uma zona mítica, entre uma criança e sua mãe. O perigo é definido como “quantidades de estímulo [que] se elevam a um grau desagradável sem que lhes seja possível ser dominadas psiquicamente ou descarregadas”<sup>22</sup>. A criança, vivendo um desamparo fundamental, incapaz de tratar por si mesma aquilo vindo do mundo, tanto do ambiente quanto de seu próprio corpo, pode submergir irremediavelmente neste excesso de estímulos sem chance de retorno. O único modo de safar-se é através da mãe que, realizando a “ação específica” necessária à satisfação, estabelecerá a mediação capaz de lhe permitir descarregar este excesso na forma do prazer de uma satisfação.

Freud realiza, então, um deslocamento. Se o perigo maior é o acúmulo e se a mãe é única via de sua descarga terapêutica, então o perigo maior será perder a mãe.

Este deslocamento define, ao mesmo tempo, uma inversão fundamental quanto à perda. A mãe, ao garantir uma queda na tensão, era responsável por uma perda “do bem”, isto é, positiva. Esta perda originava inclusive, quando de uma nova invasão de estímulos, um movimento em direção ao objeto apresentado pela mãe na primeira situação de satisfação. Em outros termos, a redução de estímulos obtida graças à intervenção da mãe instaurava uma perda que Freud chamará de “estado de desejo”, perda ligada às condições de desejo e de satisfação, que não se confunde com a dor, experimentada quando efetivamente se perde alguém ou alguma coisa. É preciso, então, segundo Lacan, devolver à *castração* seu sentido original. Ela não é mutilação, mas o resultado da intervenção do Outro primordial, a instauração do regime do desejo e por isso é definida por Lacan como “carência positiva”.

No momento, porém, em que é a mãe que se teme perder, a *perda da perda* por ela introduzida tem agora conotação unicamente negativa. Na dependência obrigatória do Outro engendra-se o movimento do mundo, perder, portanto, aquilo que nos permite desejar é a verdadeira perda.

Define-se de modo novo a relação amorosa: Amar não é se completar com alguém, mas encontrar alguém que sustente, para nós, nossa falta. Não disso ou daquilo, mas a falta que nos movimenta. Ser objeto de amor é sustentar para alguém sua falta. É o que ocorre com a perda dessa mãe mítica. Perdê-la não é sentir falta, mas perder-se de tudo.

E isso não é tristeza, mas angústia. Daí Freud dizer que a angústia é angústia diante de algo (*Angst vor etwas*), um objeto não objetivo.

Quando nada falta, quando não se sabe mais o que se poderia desejar, esmaga-nos o mudo desespero da angústia, definida por Lacan como “a falta da falta”. O termo esvaziou-se bastante, ao ser importado pela medicina como ansiedade e exportado para a cultura como estresse ou pânico. A angústia freudiana, porém, sobrevém de um lugar anterior ao “si mesmo” constituído em torno de um vazio. Por isso não tem explicação, pois é fruto exatamente da impossibilidade de transformar este excesso sem sentido, essa vida a nos agitar sem dizer o que quer, sem localizar-se em um objeto capaz de nos mobilizar.

Qualquer perda fundamental, desta mãe primitiva ou do amado, será vivida, ao menos em um primeiro instante, como angústia e não como tristeza. Ela é reprodução do naufrágio no caos pulsional dos estímulos sem eira nem beira, trazendo algo de estranho, desconhecido. Tornada, segundo Freud, sinal, ela é um aviso de que estamos de volta aos confins da existência, povoado pela multidão dos sentidos, sem haver ao menos um ao qual possamos dar destino. Ela é um sinal do real e - nisso se destaca dos sentimentos - não engana. Esse sinal é sentido no eu, que é o topos da angústia, mas é sinal para o sujeito. Nesse afeto íntimo, a exigência pulsional produz efração no corpo e causa estranheza; é o afeto *êxtimo* por excelência, segundo o neologismo de Jacques Lacan, e seu objeto - não objetivo - o objeto *a*, não obedece à dicotomia interno x externo.

E quanto à nosologia clássica? Além deste vasto campo que será abordado em nossos dias como o dos Transtornos ansiosos, Freud assume a PMD como entidade clínica.

Quanto à mania ele foi lacônico. Apenas em duas ocasiões ele se debruça sobre o tema a fim de elucidá-lo.<sup>23</sup> Nestes textos, a mania tem fundamentalmente o caráter de libertação de um sujeito que sofre. Assim, a concepção da mania como triunfo, em oposição à melancolia como esmagamento por sua sombra, será incorporado mais tarde na ideia de uma libertação temporária em relação à introdução de uma nova instância (o superego).

Essa concepção aproxima a mania de um carnaval, de uma festa. No entanto, Freud se deixa enganar pelo aspecto eufórico do maníaco sem levar em conta que o essencial é uma aceleração que põe em risco a vida.

Portanto, sua teoria não leva em conta a realidade clínica, pois a dimensão mortal de mania permanece despercebida. Lacan lembra o quanto o maníaco é concebido como um alegre e orgiástico ser enfrentando uma libertação instintiva, sem que Freud dê o devido lugar à nota falsa em sua agitação, vitalidade excessiva e estranha que põe em perigo a sua vida.

Basta que pensemos na alegria do carnaval, em sua alegre agitação compulsiva, no quanto ela pode comportar de violência e de tristeza surda, para percebermos o quanto alegria e tristeza andam juntas e o quanto podem, eventualmente, apresentarem-se na forma da excitação maníaca mortífera. Por esta razão Freud toma como modelo da mania justamente o carnaval. Lacan, por sua vez, apoia-se em Clérambault para desvelar que, ao invés de valorizar seu caráter dionísíaco, exageradamente evidente, vamos encontrar o fundamento da mania mais em sua agitação sem-sentido do que na tonalidade subjetiva que a acompanha. A agitação maníaca não corresponde tampouco a um estado afetivo genérico que para alguns se determinaria na espécie da mania. O 'maníaco' evidencia que o adjetivo não é menos importante que o substantivo, já que aquele traduz um estado do sujeito, dependente de sua posição na estrutura. A agitação florida do maníaco se concebe, com Lacan, como resultado da falência total da função

do ponto de basta, ponto em que o deslizamento significante cessaria. Essa falência se traduz por um desfiar “da metonímia infinita e lúdica da cadeia significante”. A fuga de ideias representa a sucessão de S1s que não se encadeiam nunca aos S2s. Esses desenvolvimentos nos levam a situar a mania como o exemplo extremo da mortificação que a linguagem opera sobre o sujeito a partir da nadificação que seu retorno no real acarreta.<sup>24</sup>

## VI

### Lacan : afeto e paixão

Lacan distingue o afeto da emoção e o aproxima da paixão. São dois passos fundamentais e complementares, elaborados em dois momentos distintos de seu ensino.<sup>25</sup> O primeiro se efetua no *Seminário X*, de onde seria possível retirar a proposição: ‘o afeto não é emoção’. O segundo aparece mais tarde, em *Televisão*: ‘o afeto é paixão’.

Lacan estabelece uma oposição entre a emoção e um afeto particular, o afeto fundamental de angústia, ressaltando claramente que essa oposição traduz aquela entre emoção e afeto.<sup>26</sup> Ao mesmo tempo trata-se de uma oposição relativa. A angústia, como afeto, distingue-se da emoção, não porque se trataria de duas entidades distintas, mas porque elas se situam em registros diferentes da ação.<sup>27</sup>

J.-A. Miller evoca a respeito da emoção toda uma tradição filosófica que situa o afeto no registro das relações do eu com o mundo.<sup>28</sup> Podemos incluir aí uma ampla gama de autores, de Descartes a Sartre, passando por Rapaport e Jones, no que diz respeito à psicanálise. Supõe-se, de saída, o eu e o mundo numa relação entendida como oposição entre duas esferas. O afeto traduziria, nesse quadro, a variação sincrônica destes mundos, ou sua interação. Para esta dimensão de movimento, de agitação dos corpos, Lacan reserva o termo *emoção*.

A partir daí, Lacan não se ocupa das emoções, termo reservado para aquilo que o afeto pode ter de objetivável. Uma vez que nossa prática se funda em um objeto inconsistente e uma vez que não fazemos a análise da psiquê, de um psíquico consistente, podemos ressituar aquilo que, via de regra, no afeto é referido ao plano biológico. Trata-se, para nós, no extremo oposto das teorias construídas sobre a ideia do afeto-emoção, do manejo do campo do gozo, da ética.

Neste campo, o real comparece em variadas configurações clínicas, em nomeações diversas, que instauram diferentes configurações do objeto. Apenas para nos mantermos no esquema acima, poderíamos citar a inibição, a comoção, o impedimento e o constrangimento. Caso os consideremos no registro da emoção e do movimento, seríamos conduzidos a descartá-los. Em caso contrário, teríamos que demonstrar por que seriam afetos. Ao aproximar o afeto da paixão, Lacan nos dá o elemento que justifica essa exclusão de variadas figuras que na cultura são aproximadas do afeto. Se já podemos dizer o que não é afeto, podemos considerar que delimitamos *a minima* o campo afetivo.

A expressão lacaniana, *le senti-ment*, que pode ser traduzida como “o sentido mente”, ou ainda “o sentimento mente”, indica que o afeto deve também ser distinto do sentimento.<sup>29</sup> Este último refere-se preferencialmente à sensação. Enquanto a emoção se dá como proveniente do corpo, o sentimento comparece como fruto do discurso, do efeito da experiência da fala sobre o corpo. Por estar claramente vinculado às palavras, ele não evoca necessariamente, como o afeto, uma realidade pré-discursiva. Ele é o vivido de uma experiência, o efeito da significação se apresentando como efeito

imediate do significante. “Estou mais ou menos”, “estou me sentindo estranho”, por exemplo, são sensações definidas e claramente construídas pelos termos que as evocam. A emoção, por outro lado, se situa no nível do fenômeno, representando a busca da sintonia do indivíduo com o mundo. Deste modo, a angústia é fundamental por desvelar, entre outras coisas, irrefutavelmente, o que o afeto tem de inútil. Segundo Lacan, o gozo é justamente aquilo que “não serve para nada”.<sup>30</sup> Esta dimensão de um valor utilitário precário, que pode variar dependendo do afeto em questão, está sempre presente.<sup>31</sup> A angústia nos conduz à concepção do afeto a partir de sua relação com o Outro e com a relação constitutiva que Lacan retomará em termos de *paixão*.

O afeto é ligado à emoção, mas orientar sua abordagem por uma concepção orgânico-fisiológica não nos interessa, pois oculta aquilo que o afeto veicula de uma relação subjetiva fundamental. Ele traduz um modo de experiência do real sob uma roupagem específica que tanto lhe confere um peso de verdade e certeza quanto o insere necessariamente em um sistema de valores. Neste sentido, o afeto é justamente aquilo do qual a última coisa que se pode dizer é que esteja acima do bem e do mal.<sup>32</sup>

O afeto se distingue, assim, tanto do sentimento quanto da emoção. A paixão virá se opor tanto à emoção quanto ao sentimento, constituindo a base fundamental do triângulo que estabelecerá então as coordenadas do campo afetivo. Quanto à paixão, Lacan propõe, por exemplo, ao criticar explicitamente a concepção cartesiana, que pensemos a cólera, não como um efeito de descarga, mas como o “fracasso de uma correlação esperada entre a ordem simbólica e a resposta do real”.<sup>33</sup>

Toda a dimensão das relações do sujeito com o que poderíamos chamar ‘seu Bem’ é introduzida pela ênfase dada por Lacan à paixão. A partir desta reviravolta na teoria psicanalítica do afeto, uma determinada tradição filosófica pode vir a nos servir de referência, de modo mais interessante, segundo Lacan, que a própria literatura psicanalítica. A paixão deve ser entendida, fora do quadro cartesiano, como em Spinoza, para quem ela consiste em afetos dos quais não se é a causa adequada. Para esse filósofo, as paixões correspondem a ideias confusas, frouxamente ligadas ao pensamento; elas provêm da sensibilidade e sua causa adequada é exterior, pois reside em Deus, de acordo com ele, idêntico à natureza, que consiste em uma rede de conexões causais. Os afetos são ideias obscuras apenas enquanto não se estabelece a lógica de seus encadeamentos causais (cf. Teixeira)<sup>34</sup>. Nessa referência a Spinoza, encontra-se uma forma de nomear a relação do sujeito com o Bem (e não com o mundo), sem que se trate, entretanto, de conceber as relações do homem com o Soberano Bem, que não há. O espinozismo que se pode reconhecer na psicanálise é especialmente sensível em relação à causa, que se trata de situar na determinação do sujeito (idem) e, conseqüentemente, em sua posição em relação à estrutura. Freud sempre desconfiou da filosofia. A psicanálise não é jamais uma ontologia, quando muito uma *hontologia* (termo em que Lacan joga com a homofonia de *honte*, vergonha e o prefixo *onto*). A psicanálise, como tal, não é jamais metafísica ou visão de mundo, apesar de eventualmente produzir uma ou outra. Nos termos de Lacan, trata-se de uma *práxis*, que merece o nome de *erotologia*. Trata-se de uma prática do desejo que se realiza no campo do saber, mostrando a vinculação entre o desejo e o significante. É possível assim, considerar uma ética que situe o desejo, uma prática das relações do sujeito com o Outro e não uma reflexão sobre o Bem ou o Mal para o homem.<sup>35</sup>

## VII

## Ética

Saindo do terreno da depressão e de sua escala universal de variação de energia, em *Televisão* Lacan vincula explicitamente a lida com os afetos em análise ao registro da ética. Por isso definirá a tristeza nos termos de uma “falta moral”, de uma “covardia”, de um pecado.

Existe uma ética da psicanálise? Sendo ela uma erotologia, sua ética seria a do desejo? Ora, como tomar o desejo, ou a pulsão freudiana, como parâmetro de nossa ação, se ele é fora do sentido? O perigo é tomar o que não tem nome como guia e naufragar nas profundezas do místico. É efeito secundário incalculável.

Por esta razão, Lacan, ao final de seu seminário sobre a ética da psicanálise, coloca o desejo no centro da ética psicanalítica; mas apenas ao preço de um paradoxo. Ele só pode ser parâmetro de nossa ação como uma “medida infinita”. Dez anos depois, porém, em *Televisão*, encontra maneira de afastar o paradoxo, ao deixar o desejo em segundo plano e definir a psicanálise como uma ética do *bem-dizer*, distinto do impossível *tudo dizer* da regra fundamental da experiência analítica.

Não é *dizer o Bem*, instaurar o ideal no discurso, como se houvesse cura para o irremediável da linguagem com relação ao real. Nem é tampouco *dizer bem*, instaurar um discurso ideal, buscando o melhor possível a cada vez, na obrigação de ser o melhor sempre. É *dizer*, pois ele é quem conta, não há como elevar-se acima dele. Somos o que dizemos. E é *bem* porque, dentro das coordenadas significantes de uma existência, é o dizer que dá ao desejo seu lugar, pequenos monstros cheios de vida, sempre insistindo, nunca consistindo.

Com relação a esta ética, por conectar estes objetos ao objeto perdido, a tristeza é um pecado.

Ao situar pecados e virtudes com relação ao dever de bem-dizer, Lacan responsabiliza o sujeito e afasta a assubjetividade da energia vital.

O modelo da alegria no ensino de Lacan é o do júbilo do estágio do espelho, ou seja, do efeito de apreensão de uma totalidade ligada à imagem do corpo. Ele se traduz por “signos de jubilação triunfante e ludismo de descoberta que caracteriza desde o sexto mês o encontro da criança com sua imagem no espelho.” A partir deste modelo, podemos compreender a alegria como o signo da ilusória apreensão do sentido do mundo.

A tristeza é o afeto paradigmático do pecado. Este último é um termo da tradição cristã que se justifica por situar a falta moral e a culpabilidade na origem, isto é, na constituição do próprio sujeito que, dividido por estrutura, não se reconhece em suas exigências pulsionais ou delas se sente inconscientemente culpado, satisfazendo-se na doença, na depressão ou no fracasso. O afeto da tristeza prima por estabelecer uma apresentação do real que o tira de cena ao instituí-lo como causa extrínseca de um sofrimento moral. Como assinala Lacan, a tristeza qualificada de depressão deve ser considerada em relação ao pensamento, mais especificamente na deflação da tensão necessária ao exercício deste último. Essa falta moral consiste em não se chegar a bem dizer o pensamento e referenciá-lo ao inconsciente, à estrutura em que este se enoda. Na alegria, apesar das aparências, trata-se do mesmo fundamento, pois o real, como ruptura desestabilizante da ordem do mundo, será descartado. Para o deprimido, nenhum sentido e nenhum objeto parecem compensar a certeza da falta de sentido da vida. Se nada me satisfaz, porém, é porque já me satisfiz com um sentido maior: a vida não tem sentido. O pecado, original, formula-se como 'o Outro é Um'. Na tristeza ele se declina em um 'a vida não tem sentido' e na alegria como 'a vida faz sentido'. A ausência de

sentido antecipada faz economia da tensão necessária ao percurso dos desfiladeiros das palavras.

A alegria se concebe aqui como o *alter-ego* da tristeza. Ela é a impressão de que o objeto existe e que sua posse é garantida. O sujeito alegre tem respostas. A tristeza também repousa sobre a convicção de que o objeto existe, apenas, ao invés da suposição de trazê-lo no bolso, como na alegria, há a suposição de que ele está para sempre fora de alcance. A alegria é a marca de um discurso encadeado de forma a fazer do fora-do-sentido o próprio sentido das coisas. Por esta razão “estou tão alegre” se declina comumente como “estou tão feliz” ou “estou tão contente”, uma vez que assinala a satisfação, o contentamento, com o gozo do sentido: “encontrei todas as respostas”.

Apesar da simetria entre a tristeza e a alegria, Lacan deixará a alegria de lado. É o que ocorre, por exemplo, em *Televisão*, texto fundamental para nosso tema, que aborda apenas a tristeza. Ao invés de opor uma à outra, Lacan prefere indicar o quanto, se levado às últimas consequências, o pecado da tristeza (assim como o da alegria) se apresenta na forma de uma excitação mortal, a mania.

A mania nos interessa aqui como exemplo extremo do que a psicose pode comportar de nadificação do sujeito. Ela é a face mortal do pecado pois denota o exercício desmedido da covardia de ceder ao sentido. De um lado há a falha moral, a covardia na sua vertente neurótica. Do outro, há de novo covardia e pecado salvo que, transposto um determinado limite, aparece a psicose. Um extremo diz respeito à tristeza e à depressão neurótica dos psiquiatras, o outro à mania e à melancolia. Não há aqui o abismo que em geral se espera encontrar. É preciso uma escolha que determine a estrutura segundo uma gradação. Trata-se, evidentemente, de uma escolha imponderável, já que o sujeito não está ainda constituído. Negar essa escolha corresponde, entretanto, a excluir o psicótico da experiência humana.

A ética do bem-dizer, porém, não apenas delimita pecados, mas ao menos uma virtude, definida por Lacan como *gaio issaber* [*gay sçavoir*] em referência a Nietzsche, certamente, mas também a Spinoza.

O vigor dançarino de Dionísio e a alegria — como paixão do que nos aumenta a potência de agir — poderiam ser caminhos para nos aproximarmos do indicado por Lacan. Seguiremos porém outra via, com o contraexemplo fornecido por ele de Dante. Quando viu Beatriz, uma única vez, apaixonou-se pelo resto da vida. Bastou um divino detalhe, um olhar, um “batimento de pálpebra”, para sua paixão durar nesse e noutros mundos (ela chega a aparecer no inferno para ajudá-lo, quando em sua Divina Comédia se vê perdido).

No extremo oposto da fixação de Dante no objeto de sua paixão, o *gaio issaber* é, segundo Lacan, deixar-se físgar pelo sentido, sem nele se “envisgar”. Em lugar de erigir um sentido maior, com a força do divino pode-se retroceder aos limites do sentido. É o que ocorre em uma análise.

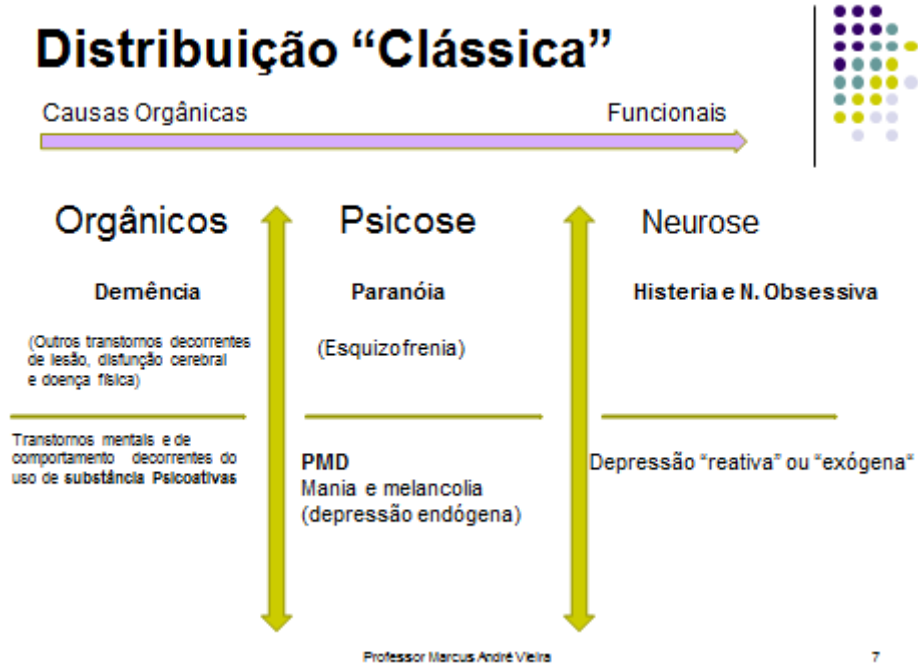
Enquanto o entusiasmo resvala em uma ética do elevamento, sublimatório, da promoção de um fora do sentido etéreo, o *gaio saber* de Lacan afasta-nos da divinização do vazio e põe nossos pés no chão por deixar evidente que os elementos históricos de uma vida tornados, desta forma, *nonsense*, têm efeitos afetivos certos envolvendo uma liberação do peso libidinal do sentido.

Neste percurso define-se uma verdadeira psicopatologia lacaniana dos afetos: os tremores da angústia e o tumulto da euforia são pontos de passagem em trajeto que vai da tristeza da desistência do pensar ao entusiasmo de um pensar leve. Esse trabalho pode ser vivido com o sentido do divino, do escândalo, da vergonha ou do horror. Com seu *gaio saber*, Lacan nos lembra: nisso pode-se também rir.



ANEXOS

Figura 2



Fugura3

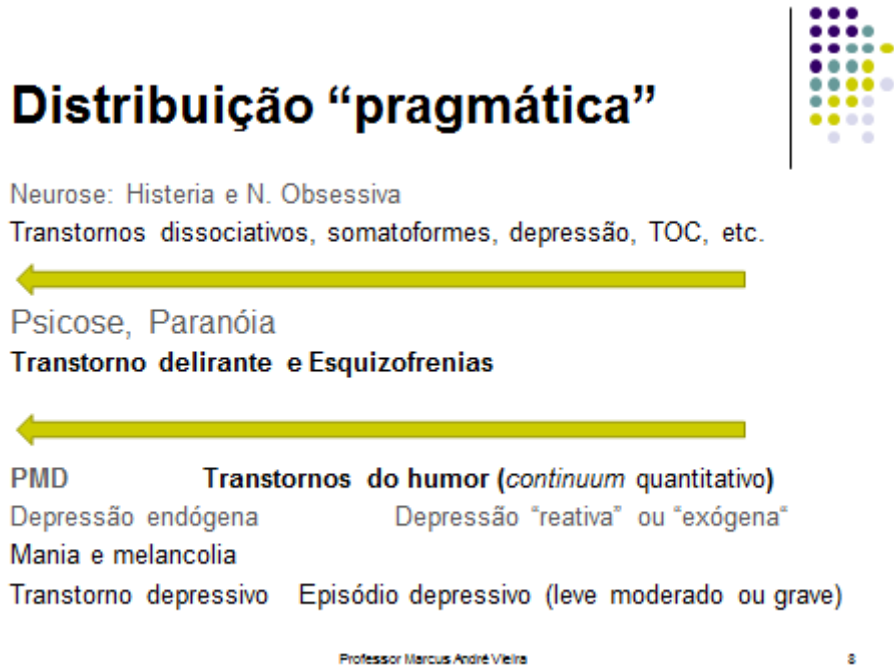
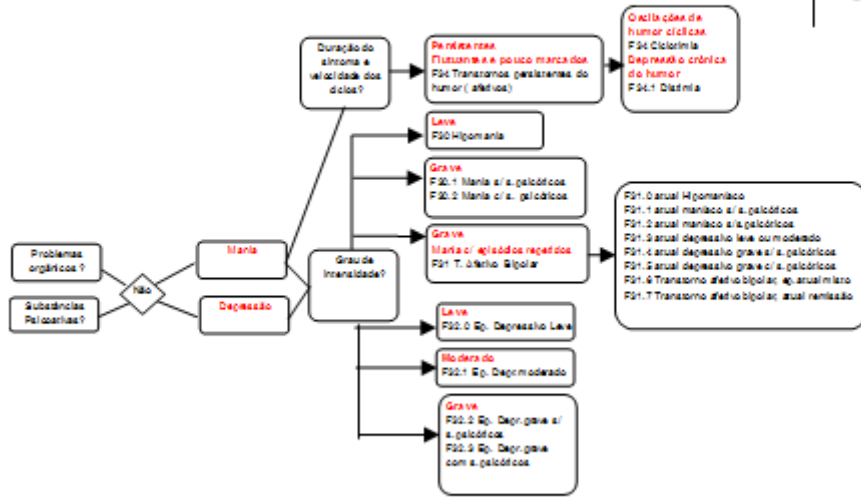




Figura 4

# Transtornos do Humor (afetivos) Árvore diagnóstica CID 10



Professor Marcus André Vieira

11

## NOTAS

<sup>1</sup>Freud, S. *ESB*, vol. XIV, pp. 203-206.

<sup>2</sup>Foucault, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977.

<sup>3</sup>Bercherie, P. *Os fundamentos da clínica; história e estrutura do saber psiquiátrico*. Rio de Janeiro, 1989.

<sup>4</sup>Miller, J. A. "A propósito dos afetos na experiência analítica", *As paixões do ser*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998: 37. cf. Alvarez, EstebanSauvagnat, *Fundamentos de Psicopatologia psicanalítica*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 557.

<sup>5</sup>Cf. Lacan, J. *O Seminário, livro 20*, Rio de Janeiro, JZE, p. 190, 132, 149; Freud, S. *Edição Standard Brasileira*, Rio de Janeiro, Imago, 1900-1969 (no que segue, *ESB*) vol. V, p. 620; e Vieira, M. A. *A ética da paixão*, Rio de Janeiro, JZE, 2001 (referida no que segue como *EP*), p. 50.

<sup>6</sup>Freud, S. *ESB*, vol. XIX, p. 36. Cf. tb. *EP*, p. 51.

<sup>7</sup>O que segue é uma montagem a partir de extratos de dois textos distintos, todos sobre o tema do afeto. Vieira, M. A. *A ética da paixão*, Rio de Janeiro, JZE, 2001, *A paixão*, Rio de Janeiro, JZE, 2012.

<sup>8</sup>“E o que é um afeto, no sentido dinâmico? Em todo caso, é algo muito complexo. Um afeto inclui, em primeiro lugar, determinadas inervações ou descargas motoras e, em segundo lugar, certos sentimentos; estes são de dois tipos: percepções das ações motoras que ocorreram e sensações diretas de prazer e desprazer que, conforme dizemos, dão ao afeto seu traço predominante”. *ESB XVI* – 461.

<sup>9</sup>Esta leitura é induzida pelo próprio Freud. Em seu artigo sobre a histeria para a Enciclopédia Villaret, de 1888, ao explicitar sua teoria energética dos processos psíquicos ele afirma: “Ao lado dos sintomas físicos da histeria, um certo número de desordens psíquicas pode se observar [...], são modificações na passagem e na associação de idéias, inibições da atividade e da vontade, aumento e supressão de sentimentos [Gefühlen] etc., que podemos resumir como mudanças na distribuição normal, no sistema nervoso, de quantidades estáveis de excitação [stabilienErregungsrossen].” *ESB/I-75*, “Histeria”, *Handwörterbuch der Gesamten Medizin*, p. 889. Freud faz equivaler quase todos os fenômenos psíquicos a variações e mudanças de excitação, sendo que as idéias, em sua interligação, são as únicas a escapar do regime geral de variações de tensão. Com o termo *Affektbetrag*, habitualmente traduzido por quota de afeto e que aparece um ano mais tarde, Freud tenta fixar tais variações em quantidades delimitadas: cada representação/idéia liga-se a um valor definido. Ele parece esvaziar este conceito de toda conotação qualitativa. Isto fica mais evidente quando o define, em 1894: Nas funções psíquicas, é preciso distinguir alguma coisa (quantum de afeto, soma de excitação [*Affektbetrag*, *Erregungssumme*]) que possui todas as propriedades de uma quantidade - mesmo que não consigamos medi-la - alguma coisa que pode ser aumentada, diminuída, deslocada, descarregada e estende-se aos traços mnésicos das representações, como carga na superfície dos corpos.

<sup>10</sup>Cf. S. Freud, *FR/1914(b)-56*, *ESB/XIV-36*, *GW/X-255*, 204.

<sup>11</sup>S. Freud, *FR/1923- 234-235*, *ESB/XIX-36* , *GW/XIII-250*.

<sup>12</sup>Cf. Lacan, J. *O Seminário, livro 20*, Rio de Janeiro, JZE, p. 190, 132, 149; Freud, S. *Edição Standard Brasileira*, Rio de Janeiro, Imago, 1900-1969 (no que segue, *ESB*) vol. V, p. 620; e Vieira, M. A. *A ética da paixão*, Rio de Janeiro, JZE, 2001 (referida no que segue como *EP*), p. 50.

<sup>13</sup>A supressão se estende ao conteúdo de representações do *Ics.*, já que a liberação de desprazer pode começar a partir desse conteúdo. Isso pressupõe uma suposição bastante específica quanto à natureza da geração do afeto. Ela é encarada como uma função motora ou secretória, a chave de cuja inervação reside nas representações do *Ics.* *ESB V* – 620.

<sup>14</sup>Cf. S. Freud, *FR/1914(b)-56*, *ESB/XIV-36*, *GW/X-255*, 204.

<sup>15</sup>Isto não o impede de enumerar as situações específicas que reenviam à castração, a cada etapa do desenvolvimento. Esta enumeração foi privilegiada por inúmeros pós-freudianos a fim de estabelecer uma leitura standartizante de Freud, deixando de lado a referência à castração e ao falo.

<sup>16</sup>*ESB XVI* – 461.

<sup>17</sup>Lacan, J. *Televisão*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

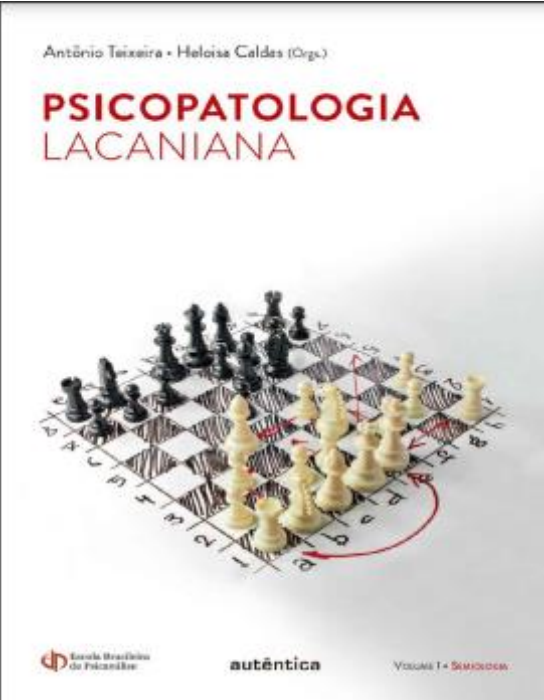
- 
- 18 G. Galileu, “Saggiatore, 6”, Os pensadores, São Paulo, Abril, 1978.
- 19 S. Freud S, FR/1905(c)-168, ESB/VIII-231, GW/V-126.
- 20 Cf. S. Freud, FR/1925-24-25, ESB/XX-131, GW/XIV-138.
- 21 A relação da angústia com a libido define-se agora nos termos de uma substituição. A angústia vem em lugar da (anStelle der) libido, pouco importando-se, em termos energéticos, se ela é ou não libido (Cf. S. Freud, FR/1925-24-25, ESB/XX-131, GW/XIV-138).
- 22 S. Freud. Inibição, sintoma e angústia. ESB. vol. XX. p. 161.
23. Trata-se da análise da mania elaborada na sequência de um estudo minucioso sobre a melancolia em *Luto e melancolia* e a retomada desta questão em relação com a introdução de uma nova instância, o ideal do eu, no capítulo XI de *Psicologia das massas e análise do eu*.
- 24 A mania aparece cedo na obra de Lacan, mencionada para explicar um efeito ao invés de estar sob consideração: fala de momentos de euforia descritos como um "estado maníaco" incomum em um tratamento. É nas críticas a Balint e à Egopsychologie (1) que Lacan fala em uma "hipomania transitória" para indicar um impasse quanto ao final da análise. O afeto torna-se não mais um substantivo mas um verbo. O sujeito é afetado. Segundo momento: ele pode ser afetado "maníaco depressivamente" (2) *adverbização* que destaca o desejo do analista, em vez de os efeitos no humor em análise. Além da ironia, Lacan tem como alvo o caráter de luto do final com os seus dois aspectos de perda, mas também de alívio (3). Desubjetivação seria o elo comum entre os dois aparentemente distantes a partir desta referência, ou seja a excitação maníaca indica uma destituição subjetiva extremada. A aneantização do sujeito é discutida no seminário angústia. Lacan introduz uma série de oposições: "a" e i (a), luto e melancolia, tristeza e desejo-ciclo ciclo melancolia maníaco, e estabelece que é apenas a partir do primeiro que nós podemos compreender os outros dois (5). O que importa para Lacan, no momento, é o fenômeno de separação. Ele nos diz que há toda uma clínica do objeto que é radicalmente diferente da dialética do desejo e da reparação. Entendemos esta passagem como parte de um processo que é muito bem marcar as diferentes posições subjetivas em relação à "a". O mesmo raciocínio parece aplicável quando na última lição deste seminário Lacan fala de "não uma função" na mania nos dando pistas sobre seus mecanismos específicos. A não função de "a" lança o sujeito na "metonímia lúdica a infinita da cadeia significativa" notável descrição clínica da mania, que o instala "às vezes", mas "sem qualquer possibilidade de liberdade" na crise. Há, portanto, nenhum objeto "a" em sua função de condensação que implica o processo de separação prévia. Se assumirmos, em qualquer caso, para que haja discurso é preciso a função de "a" como a parte que falta do Outro podemos imaginar que, como este processo não ocorre no desenvolvimento de psicose, ela explica algo mais geral. Por outro lado, se os afetos são secundários ao pensamento, é em termos do ato, ato suicida, que Lacan vai considerar a melancolia; Eric Laurent convida-nos a ver o binário ato x rejeição (ou não função) dois lados de uma única posição de sujeito. Também deve ser notado que a mania e a melancolia são considerados aqui em 63 de narcisismo nas suas relações com o objeto da fantasia. Uma grande revisão será feita por Lacan, mais tarde. Mania e melancolia serão mais tarde retomadas em Televisão. (por exemplo, p 681 Escritos 1.Refer, .... 2.O atordoar; 3.C.Soler, afeto e conhecimento, in: Anais do ECF Volx, p.66; 4.S.Cottet, Ornicar Bela inertie.in n° 32, p.78; seminário 5.O, Livro X. reunião de 03 / 07/63. 8.Ecrits, p 3199.Télévision, p.39).
- 25 Cf. sobre esta oposição, J. A. Miller, art. cit., 1986, p. 124.
- 26 J. Lacan, S-X-14/11/62, S-X-21/11/62, S-X-23/11/63 e X-25/6/63.
- 27 A *emoção* é situada no centro da série do movimento entre a *inibição* e a *comoção*. As três estão, entretanto, situadas no mesmo nível, na série da "dificuldade de agir", de "avançar em direção ao gozo". Cf. S-X-14/11/62. Lacan se utiliza também da etimologia para marcar essas distinções que, entretanto, não se reduzem a ela. A emoção, por exemplo, será distinguida da comoção não somente nesse nível mas pelo fato de que este se liga mais ao objeto a (S-X-25/6/63).
- 28 Cf. J. A. Miller, art. cit., 1998.
- 29 J. Lacan, X-19/02/68.
- 30 J. Lacan, S-XX-10.
- 31 M. Heidegger, Ser e Tempo, p. 236.
- 32 “Com esse campo que eu chamo de campo do das Ding, somos projetados sobre algo que está bem além do domínio da afetividade, movediço, confuso, mal localizado na falta de uma suficiente organização de seu registro [...] Não é o registro da simples Wille no sentido schopenhaueriano do termo, já que no oposto da representação, é a essência da vida que Schopenhauer quer fazê-lo suporte. É um registro onde há ao mesmo tempo boa vontade e má vontade, esse volennoles que é o

verdadeiro sentido dessa ambivalência que compreendemos mal quando a tomamos no nível do amor e do ódio.”, *Ibid.*, p. 124.

33 J. Lacan, S-VII-123.

<sup>34</sup> A. Teixeira. Depressão ou lassidão do pensamento? *Psicologia Clínica*. vol. 20. n. 1. p. 27-41. 2008.

35 J. Lacan, S-X-14/11/62.



Antônio Teixeira • Heloisa Caldas (Orgs.)

# PSICOPATOLOGIA LACANIANA

Copyright © 2017 Antônio Teixeira e Heloisa Caldas  
Copyright © 2017 Autêntica Editora  
Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.


EDITORA RESPONSÁVEL  
Rejane Dias

EDITORA ASSISTENTE  
Cecília Martins

REVISÃO  
Aline Sobrinho

CAPA  
Alberto Bimencourt (sobre imagem de Hedun Vioy / Shutterstock)

ENCADENAMENTO  
Layssa Carvalho Mazzoni

 Associação Brasileira de Psicanálise

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Psicopatologia lacaniana 1 : semiologia / organizadores Antônio Teixeira e Heloisa Caldas. – 1. ed. – Belo Horizonte : Autêntica, 2017.  
Parentia: Escola Brasileira de Psicanálise.  
Vários autores.  
Bibliografia.  
ISBN 978-85-513-0205-7

1. Lacan, Jacques, 1901-1981 2. Psicanálise 3. Psicopatologia 4. Semiologia I. Teixeira, Antônio. II. Caldas, Heloisa.


17-02793 CDD-150.195

Índices para catálogo sistemático:  
1. Lacan, Jacques : Teoria psicanalítica 150.195

**Belo Horizonte**  
Rua Carlos Tames, 420 Silveira . 31140-520 Belo Horizonte . MG  
Tel.: (55 31) 3465 4500  
[www.gruposautentica.com.br](http://www.gruposautentica.com.br)

**Rio de Janeiro**  
Rua Debrae, 23, sala 401  
Centro . 20030-080  
Rio de Janeiro . RJ Tel.: (55 21) 3179 1975

**São Paulo**  
Av. Paulista, 2.073, Conjunto Nacional, Horsa I 2º andar . Conj. 2301 . Conquista César . 01311-940 São Paulo . SP  
Tel.: (55 11) 3034 4468

 Associação Brasileira de Psicanálise

**autêntica**

VOLUME 1 • SEMIOLOGIA