



Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana
Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o Moderno e o Contemporâneo
ISSN 1809 - 709 X

Se todo mundo delira, como cada um delira nas estruturas neurótica e psicótica?

Si tout le monde délire, comment chacun délire-t-il dans les structures névrosées et psychotiques?

If everyone's delusional, what form do these delusions take in neurotic and psychotic structures?

Antonio Teixeira

Orcid: [0000-0003-3867-2681](https://orcid.org/0000-0003-3867-2681)

Doutor pelo Département de Psychanalyse de Paris VIII
Professor Titular do Programa de Pós-graduação em Psicologia
na Universidade Federal de Minas Gerais / UFMG
Psicanalista, Membro da Escola Brasileira de Psicanálise / EBP
Membro da Associação Mundial de Psicanálise / AMP
E-mail: amrteixeira@uol.com.br

Ser louco, parafraseamos o filósofo Blaise Pascal, é não ser louco da loucura de todo mundo. Ao meditar sobre o significado dessa fórmula, às vésperas da preparação de minha intervenção, eu me perguntei por qual seria essa loucura singular que nos permite aforisticamente dizer que todo mundo é louco, conforme o título proposto para o próximo congresso da Associação Mundial de Psicanálise, por Jacques-Alain Miller, sem, todavia, fazer parte da loucura de todo mundo. Interessou-me de saída notar que um enigma semelhante se apresenta quando o último Lacan enuncia, em seu discurso de encerramento das jornadas de Lille, que não se desperta jamais (Lacan, 1981/2020, p. 8). Assim como é preciso não ser louco da loucura de todo mundo para dizer que todo mundo é louco, seria necessário não estar dormindo o sono de todo mundo para se dizer que não se desperta jamais, sem disso fazer mais um enunciado adormecido.

Seja como for, essas formulações parecem reiterar o paradoxo lógico semântico de Epimênides presente nas expressões autorreferenciais, quando não diferenciamos o sujeito do enunciado do sujeito da enunciação (Lacan, 1990, p. 127). No caso de Epimênides, poeta de Creta que afirma que todos os cretenses são mentirosos, ou, mais simplesmente, na locução do sujeito que afirma "eu minto", o enunciado é falso se for verdadeiro e é verdadeiro se for falso, pois quem o enuncia seria, em princípio, o sujeito mentiroso, assim como quem enuncia que todo mundo delira, seria por coerência delirante ao se manter na perspectiva de todo mundo. Na linha dessa mesma indistinção, nosso próprio esforço de pensar clinicamente o sofrimento mental nos termos de uma psicopatologia psicanalítica talvez não mais seja do que uma outra formação patológica, o que nos obrigaria a aceitar a ideologia hoje em voga da despatologização. Pois se no registro da forclusão generalizada todos deliram, sendo o delírio a norma, então não há patologia, somos todos normais. Sobre que base poderíamos, então, estabelecer uma nosologia clínica da psicanálise, diante da ideia que essa fórmula autoriza de que nosso próprio saber possa vir a ser tomado como um caso particular de produção delirante, caso a psicanálise fique enredada no domínio universal do delírio de "todo mundo"?

Eu devo confessar a vocês que na primeira vez em que fui convidado a abordar o tema da forclusão generalizada há 24 anos atrás, em conferência proferida em 1999, por ocasião das 5^{as} jornadas clínicas da seção Minas da EBP, eu me sentia literalmente sem base para desenvolver, fora da perspectiva universal do delírio de "todo mundo", a linha de minha argumentação. Essa abasia diz respeito ao fato de que comumente nos servimos de determinados esquemas de pensamento que se desestabilizam pela inspeção de seu alicerce, como no caso dos desenhos de animação em que o personagem que corre no ar despenca assim que olha para baixo. Interessava-me naquele momento indicar que se antes da psicanálise, a consciência constituía a base sobre a qual a psicologia assentava seu fundamento, seu exame por Freud nos impede de apoiarmo-nos sobre ela. Ao se separar da psicologia para examinar clinicamente a base dos processos mentais, Freud desestabilizou seus antigos alicerces, ao fazer da consciência um operador encarregado de realizar, de maneira essencialmente precária, o teste de realidade para o sujeito, tarefa na qual ela fracassa frequentemente.

De maneira análoga chegamos a dizer que se a estrutura da neurose fornecia o esquema para se pensar o enquadramento da realidade e sua disfunção na psicose, no início do ensino de Lacan, esse dispositivo se desestabiliza completamente com o exame de seu fundamento. O esquema R era a base do esquema I, no texto sobre a questão preliminar, sendo a psicose concebida, a partir da forclusão do significante do Nome do Pai, ao modo de uma perturbação estrutural desse efeito de enquadramento produzido pelo discurso. Mas ao inspecionar a base de linguagem desse enquadramento discursivo da realidade, Lacan percebe que a própria realidade sucumbe aos efeitos de uma forclusão generalizada, na medida em que a língua, enquanto sistema puramente diferencial, não se encontra naturalmente vinculada a nenhum referente externo a ela. Não é sequer necessário, à estrutura da linguagem, o encadeamento lógico da significação, conforme queria o primeiro Wittgenstein, já que tanto as frases verdadeiras quanto as falsas, ou absurdas, admitem, conforme sublinha J.-C. Milner (2000), a mesma estrutura de língua.

Isso nos levou a perguntar não sobre porque enlouquecemos, mas antes sobre o que nos impede de ser loucos, já que a mera consideração da linguagem nos obriga a supor, conforme reafirma J.-A. Miller, uma clínica universal do delírio. Em vez de pensar a psicose como uma falha do funcionamento neurótico que estaria mais próximo da realidade dita normal, caberia talvez conceber a estrutura da neurose, em sua inútil tentativa de vincular a linguagem ao real, como efeito de um déficit de psicose. Assim como Paul Valéry afirma, em seu "esboço sobre uma serpente", que o universo é um defeito na pureza do nada, não seria talvez o caso – por que não? - de tomar a própria realidade como um defeito na pureza da forclusão generalizada?

A bem da verdade, não! A experiência clínica desmente essa dedução lógica, posto que se nos fosse dado presenciar um psicótico sem déficit, completamente imerso na forclusão generalizada, estaríamos diante de um sujeito para o qual não haveria o menor traço de conflito. Ele estaria talvez mais próximo do escriturário Bartleby, do célebre conto de Melville, que num belo dia decide responder "prefiro não" ("*I prefer not to*"), para desespero do seu patrão, a tudo que lhe é solicitado. Mas quando

examinamos os casos de psicose que atendemos em nossa clínica, esse tipo de apresentação extrema não se apresenta; o que notamos são situações alternantes de conflito e de desligamento parciais, como se a forclusão universal da linguagem incidisse localmente sobre a realidade, e não de forma generalizada. Nessa perspectiva, seria mais prudente nos perguntar por que motivo a forclusão generalizada da linguagem incide, sobre o sujeito psicótico, ao modo de uma ruptura circunscrita, redundando em situações de conflitos localizados.

No entender de Freud, existe crise localizada ou conflito quando há oposição entre a pressão da exigência pulsional e a consideração da realidade pelo sujeito. De maneira que se na neurose o conflito se dá pelo retorno da exigência pulsional à qual o sujeito renunciou em favor da realidade, na psicose o conflito ocorre quando se impõe, para o sujeito, a parte da realidade recusada (*das abgewiesene Stück der Realität*) em benefício da satisfação da pulsão (Freud, 1924/2012, p. 366). Ou seja: há conflito porquanto é exigida, do sujeito psicótico, uma consideração parcial da realidade que ele recusa. Cabe, assim, a nós definir o que vem a ser a consideração parcial da realidade pelo sujeito psicótico, para entender em que sentido suas situações de conflito nos levam a pensar nessa parte da realidade como submetida a uma “forclusão local”.

Para atacar esse problema, precisamos retornar aos escombros de nossa antiga base lógica - a estrutura da neurose – em que a realidade depende, para se configurar, da convenção normativa estabelecida pelo discurso. Só existe determinação factual no interior de uma prática discursiva, não havendo discurso que não seja do semblante. Porém dizer, como o faz Lacan, que não há discurso que não seja do semblante, significa admitir que o discurso só permite referir a linguagem à realidade ao colocá-la sob o registro normativo do significante mestre (Miller, 1996, p. 136). É, aliás, por essa razão que Lacan denuncia a presença do mestre no horizonte do discurso ontológico, nele reconhecendo a referência ao ser como efeito de uma prescrição (Lacan, 1973, p. 33)¹. O sujeito integrado na realidade é na verdade um sujeito *sub judice*, mesmo se ele o ignora, no sentido em que ao fazer uso da linguagem, ele está sempre à espera do julgamento do Outro que o autoriza ou não o que ele visa significar. Ele deve admitir, para se servir da linguagem, o gesto normativo suplementar que institui o laço, de outro modo ausente, entre o sistema da língua e a realidade externa.

É, portanto, necessário acrescentar à estrutura lógica da linguagem, como vocês percebem, o suplemento ilógico do mandato normativo que a torne apta a referir. Assim como no caso da constituição do dinheiro, comentado pelo filósofo esloveno S. Žizek, a eleição de um objeto à parte extraído do mundo, como forma de equivalente geral, condiciona a realidade comercial de troca dos demais produtos (Žizek, 1990, p. 95), a eleição discursiva de um elemento da linguagem institui um significante qualquer enquanto significante mestre, em função do qual os outros significante irão significar a realidade para o sujeito. Mas nada obriga que um determinado objeto, seja ele a prata, o cobre, a concha ou a barra de argila venha a ser excluído de seu valor de uso para representar o que Marx nomeia de forma de equivalência, na composição do universo das mercadorias. Sua constituição é fruto de uma escolha eminentemente arbitrária. Analogamente a realidade depende, para se estabelecer, da

eleição arbitrária de um significante mestre. Sua consistência lógica se apoia, em última instância, sobre a base ilógica do assentimento, o que exige do sujeito a adesão a uma norma que a ele se impõe sem demonstrar sua razão de ser.

A aceitação dessa norma que se impõe e não se explica é o que institui aquilo que Merleau-Ponty chama, em sua Fenomenologia da percepção, de "preconceito do mundo" (Merleau-Ponty, 1999, p. 25), nome que ele dá à confiança cega, não questionada, de que há um mundo, um mundo compartilhado, um semblante ao qual nós neuróticos damos o nome de realidade e sobre o qual nos deslocamos, sem questionar sua razão de ser. Pois o enquadre da realidade pelo significante mestre deriva de um princípio que só pode se exercer se não for questionado pelo sujeito. Trata-se de um princípio que deve ter inquestionavelmente razão, uma vez que ele se coloca na base de todo julgamento factual sobre a verdade e o erro. Pois é no nível dessa crença compartilhada que se explica, entre outras coisas, que a primeira forma de dinheiro revelada pelos estudos arqueológicos tenha sido uma barra de argila retangular sobre a qual se inscrevia fórmulas promissórias do tipo: o detentor dessa barra tem direito a receber, em tal lugar, um determinado número de vacas ou de cordeiros. Aceitar receber em troca de um trabalho essa barra significa, como se vê, acreditar numa promessa compartilhada.

Por esse motivo afirmamos que o fator que define o significado de uma palavra é, como se diz, seu contexto comum, coisa que faz, por exemplo, que se hoje eu falar de lava jato, a primeira ideia que virá à mente de vocês talvez não seja a de que estou precisando lavar meu automóvel. A conexão da língua com a realidade, no interior de uma prática discursiva, depende da inclusão de um suplemento de autoridade que nos faça acreditar no vínculo da palavra com a coisa representada. A mentira, nesse sentido, só é possível porque a realidade a que nos referimos se funda numa crença, a realidade é uma dimensão essencialmente fiduciária.

Eis porque frequentemente juramos, mesmo sendo ateus, posto que jurar quanto à verdade do que dizemos é convocar o Outro a dar crédito a essa ligação que fazemos entre a palavra e a realidade. Desse apelo à crença do Outro se explica a importância tanto política quanto conjugal do juramento como garantia de estabilização discursiva da representação da realidade pela linguagem. Pois o juramento, nos esclarece o linguista Emile Benveniste, se distingue dos demais atos verbais por ser um proferimento que não se refere a nada exterior à linguagem. É um ato de palavra que por si só não enuncia nada. Não se jura uma coisa, jura-se por uma coisa, pois o juramento nada traz à existência, mas mantém unido e conserva na linguagem o que pela linguagem foi trazido à existência. Sua função, originalmente religiosa, reside não na afirmação de algo, mas na atribuição de uma garantia concernente à relação entre a palavra e o que ela evoca, visando sustentar a crença em sua capacidade de representar algo exterior a ela. Tal operação é de tal importância que até hoje o juramento se mantém, mesmo em nossa sociedade secularizada, como parte ritual do ordenamento tanto nos testemunhos do discurso jurídico quanto na celebração de um matrimônio.

Mas embora o juramento se coloque como garantia de vínculo entre a palavra e a realidade,

não há uma meta-garantia que possa garantir essa garantia. Ninguém diz, em sua consciência, “eu juro pelo meu juramento”, jura-se em geral por Deus, e se meu juramento é seguro por causa de Deus, Deus tampouco não pode jurar por Deus. Assim como não existe metalinguagem, não existe um meta-Deus sobre o qual Deus possa jurar. Dali decorre a mentira que se abriga na constante ameaça do perjúrio, que é um meio de se apoiar na fé do Outro para com isso conseguir enganar. O único meio de conter o perjúrio é marcá-lo com a maldição, que é a ruptura do nexos representativo da palavra maldita, ou seja, da palavra sem laço verídico com o que por meio dela se diz. É nesse sentido que o discurso político é trivialmente desqualificado como um discurso maldito: de tanto abusar de nossa fé, ele perdeu seu poder de representar o que quer que seja.

Todavia existe outro tipo de maldição não mais trivial, porém segregativa, que é aquela que atinge a figura do louco como personagem que não comunga, em seu delírio privativo, por razões de estrutura, desse delírio compartilhado a que se dá normalmente o nome de realidade. Isso nos leva de volta ao aforisma de Blaise Pascal, para quem ser louco é não ser louco da loucura de todo mundo. Ao afirmar que a sociedade burguesa nascente, no início da era clássica, silenciou a voz do louco, Foucault nos faz ver que essa maldição consistiu em separar radicalmente do mundo, pela via do grande confinamento, quem não obedecer às regras discursivas do “todo mundo”. É importante nesse sentido notar que se a ciência moderna, em sua exigência de regramento lógico, exclui o louco de sua comunidade discursiva, ela não o faz cientificamente (Foucault, 1978, p. 128). O gesto violento pelo qual o discurso da ciência exclui o louco não pode ser fruto de um cálculo científico. Pois o que está em questão, no cerne da experiência da loucura, é justamente o não assentimento, da parte do louco singular, ao elemento arbitrário, não dedutível, imposto pela crença da qual depende a coesão da comunidade do todo mundo. E que por esse exato motivo encerra a possibilidade, virtualmente aberta a todos, de uma dispersão radical da realidade sobre a qual se assenta todo semblante discursivo.

Podemos, agora, finalmente dizer de que modo a psicose revela localmente os efeitos da forclusão generalizada da linguagem sobre a realidade. Ela o faz na medida em que o sujeito psicótico é aquele que contesta esse princípio de ordenação discursiva do significante que não se explica. Se a ironia do esquizofrênico se manifesta, como propõe J.-A. Miller, sobre a raiz de toda relação social, como se ilustra na ataraxia inabalável de Bartleby, é porque a psicose denuncia, no interior da realidade social constituída pelo discurso, o avesso derrisório, sem razão de ser, do ideal normativo que a ordena. Nesse sentido essa ironia deriva de uma forclusão que incide não propriamente sobre o significante, posto que o significante mestre, destituído da crença, não é em princípio senão um significante qualquer, mas sobre a função de comando que deveria ser-lhe atribuída.

Para, então, finalmente entender, em resposta ao título que me foi proposto para essa conferência, de que modo a nosologia psicanalítica permite pensar como se delira em cada estrutura, vale dizer que essa nosologia se separa do delírio de todo mundo na medida em que nos auxilia a conceber modos pelos quais o sujeito psicótico procura se haver com esse elemento separado da crença coletiva. É interessante, então, notar que se Lacan define a psicose, em sua conferência na Universidade

de Yale, como um exercício do rigor, ele o faz por entender que essa exigência de rigor, por parte do sujeito psicótico, vem justamente responder aos efeitos de suspensão da crença no semblante. Dali se explica a ocorrência do que Lacan nomeia, em seu escrito sobre *A ciência e a verdade*, de "*drame du savant*" (Lacan, 1966, p. 870). A ideia é que o psicótico, ao tentar se ligar a uma comunidade de saber, como foi o caso de George Cantor e Kurt Gödel, na lógica matemática, de Karl Schwarzschild, no campo da física, ou ainda de Alain Turing, na computação, ele ali procura localizar as determinações exatas da realidade que essa comunidade estuda, mas sem tolerar nenhuma concessão às prescrições dogmáticas que fundam a crença em seu paradigma, conforme T. Kuhn (2012) expõe em *A função do dogma na investigação científica*.

É assim que George Cantor enlouquece ao perceber, em sua pesquisa sobre os números reais, que o infinito não é único, como ele próprio gostaria que fosse, em seu preconceito teológico. A hipótese do contínuo a que seu rigor psicótico o conduz o leva a perceber, a contragosto, que os números racionais são densos, ou seja, que por mais próximo que estejam dois números, sempre haverá entre eles um golfo infinito de outros números, mesmo que ele busque recobrir esse rasgo traumático do infinito múltiplo com o uso neológico do termo transfinito. Algo semelhante se dá com o cientista Karl Schwarzschild, cientista cujo drama, admiravelmente ficcionado por Benjamin Labatut, se liga ao rigor que lhe permitiu redigir as equações complexas da relatividade geral em pleno campo de batalha, na primeira grande guerra (Labatut, 2022). Sua exatidão irretocável surpreenderia o próprio Einstein, que custou a acreditar no que lia, pois elas lhe permitam descrever perfeitamente, menos de um mês após a publicação de seu célebre artigo sobre a teoria da relatividade geral, como a massa de uma estrela deforma o espaço e o tempo a seu redor. O problema, porém, surgia quando uma grande massa estelar se concentra numa área pequena, o que ocorre quando ela esgota seu combustível nuclear e começa a colapsar sobre si mesma. A força da gravidade se torna tão forte que o espaço se curva de modo infinito, gerando um abismo sem saída, irremediavelmente separado do universo. Schwarzschild percebe que essas equações que deveriam ancorar a cena do universo, apontam necessariamente para a necessidade da existência dos buracos negros, nos quais as leis do universo se dissolvem numa anomia radical, chamada por ele de singularidade. Mas essa dedução o ensandece. Por mais que tentasse tirar tal conclusão da cabeça, a ideia a ele se impunha e se espalha sobre sua mente como uma mancha. Ele vê buracos negros para todo lado, nas feridas de balas de seus companheiros na guerra, nos olhos vazados dos cavalos mortos, no reflexo dos vidros das máscaras de gás...

Eu poderia, se vocês quisessem, desenvolver outros exemplos desse drama do cientista psicótico, como farei em meu curso do próximo semestre, mas já me estendi em demasia e é preciso concluir. Respondendo, portanto, à pergunta que me foi feita com uma outra questão, eu gostaria então de convidar vocês a interrogar se o enigma ao qual o neurótico responde com a tela fantasmática que lhe permite enquadrar a realidade, não seria justamente o ponto em que a psicose perfura a tela e a faz vasar na loucura singular que seu rigor implica. Seja no golfo transbordante dos infinitos transfinitos, seja no precipício da singularidade que tudo absorve a seu redor, ao interpelar a crença que a debilidade

mental da neurose sustenta como uma pergunta que não deve ser feita, não estaria o psicótico pondo a perder o pouco de realidade que nos mantém alienados na loucura de todo mundo?

Notas:

1. É nesse sentido que, aos olhos de Lacan, o privilégio dado por Aristóteles ao $\tau\omicron\tau\iota\epsilon\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ que ele remete à causa formal no livro A da *Metafísica* revela a natureza da ontologia como discurso do "l'être à la botte, de l'être aux ordres, ce qui allait être si tu avais entendu ce que je t'ordonne." (Lacan, 1973, p. 33).

Referências Bibliográficas

- Foucault, M. (1978). *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Freud, S. (2012). Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose. In S. Freud. *Studienausgabe*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Trabalho original publicado em 1924).
- Kuhn, T. (2012). *A função do dogma na investigação científica*. Curitiba: UFPR.
- Labatut, B. (2022). *Quando deixamos de entender o mundo*. São Paulo: Todavia.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1973). *Le séminaire livre XX, Encore*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1990). *Le Séminaire livre XI, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2020). Improvisation désir de mort, rêve et réveil. *La Cause du désir*, Paris: ECF. (Trabalho original publicado em 1981).
- Merleau-Ponty, M. (1999). *A fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Miller, J.-A. (1989). La psychose dans le texte de Lacan. *Analytica*, 58, Paris: Navarin.
- Milner, J.-C. (2000). De la linguistique à la linguistérie. In J. Lacan. *L'Écrits*. Paris: Flammarion.
- Zizek, S. (1990). *Ils ne savent pas ce qu'ils font*. Paris: Point Hors-ligne.

Citação/Citation: Teixeira, A. (nov. 2023 a abr. 2024). Se todo mundo delira, como cada um delira nas estruturas?. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, 19(37), 153-159. Disponível em www.isepol.com/asephallus. doi: 10.17852/1809-709x.2024v19n37p153-159.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos

Recebido/ Received: 07/02/2024 / 02/07/2024.

Aceito/ Accepted: 09/02/2024 / 02/09/2024.

Copyright: © 2024. Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.