

A fronteira entre delírio e laço social – a mediação do impossível

Gabriel Lombardi

“O fato é que ninguém pensa seriamente em aplicar o termo misticismo às manifestações clássicas das grandes religiões. De minha parte, não tenho intenção de empregar uma terminologia que obscurece as diferenças reais, por todos reconhecida, e desse modo afasta ainda mais a possibilidade de chegar à raiz do problema.”

Gershom Scholem¹

¹ Scholem. *Major Trends in Jewish mysticism.* (1941/1995).

O discurso psicanalítico modifica as referências. Altera-as, subverte-as, multiplica-as, depois as reduz. Após um longo caminho frequentado pela vertigem, deixa uma, mais sólida do que parecia ao iniciar a experiência: o dizer. Isso faz da psicanálise uma experiência única e apaixonante, que me permite descobrir que o que faço, o que tenho, o que sou, encontram uma coordenada real... não no fato de dizer, mas no dizer como ato, ato que me funda e me torna responsável – até pelo que sonho.

Há mais de uma forma de dizer. Delírio, discurso e debilidade são três modos diferentes de tomar uma posição em relação ao dizer. Conhecemos intimamente essas formas, já que passamos de uma a outra com maior frequência do que parece à primeira vista. Podem diferenciar-se. Entre elas guardam relações surpreendentes que, entretanto, não são secretas. Sabemos, por exemplo, que um discurso excessivamente amparado pelo fechamento dialético que gera, confina no delírio ou na debilidade. Isto costuma ser visto na cantilena docente do discurso universitário – na qual o professor alcança uma certeza que surge do hábito –, ou na profunda, paradigmática debilidade de tantas “pesquisas” nas quais exercita inibida e burocraticamente a curiosidade que lhe resta de sua infância. Mas também no discurso analítico: especialmente quando o saber é ali suposto além da conta, quando isso mesmo debilita todo esforço por dar conta, *reddere rationem*, em uma elaboração clínica da experiência.

O interesse do curso sobre “Delírio, discurso e debilidade”, ditado em 1995 na Seção Clínica de Buenos Aires foi, creio eu, o de

explorar com certo detalhe essas posições. Dedicarei estas páginas a interrogar as relações mútuas entre o discurso e o delírio.

Epimênides em 2000

Popper chegou a seu reiterativo critério sobre o que é ciência, analisando um texto de Freud, *A interpretação dos sonhos*. Ele mesmo relata que foi assim. Concluiu que a psicanálise não é uma ciência e, afirmando-o, assentou as bases da epistemologia do século XX²: só pode haver alguma certeza a partir do que não se move, do que se refuta. Lacan estava de acordo com ele: a psicanálise não é uma ciência, é uma prática que se aparta do discurso científico, isso se é que aspira chegar a tornar-se ciência. A sobredeterminação de seus enunciados os torna irrefutáveis, não científicos, livres de uma “base empírica” que os ancore, se não em uma realidade, ao menos em uma cientificidade.

Por outro lado, ninguém pode afirmar seriamente que a ciência permite *conhecer* o real. Popper se abstém de fazê-lo, exceto quando ele mesmo anuncia que saiu do duro terreno da ciência e entrou no céu da metafísica – onde os objetos se ocultam à empiria humana, deixam-se atravessar como anjos e fantasmas. Apesar de a ciência não conhecer o real, seguramente o toca, o altera, o destroça, às vezes o estiliza. Opera sobre ele. E demonstra isto pelo absurdo, desmesurado, quase inumano crescimento de seus feitos.

A psicanálise, ao contrário, parece condenada a optar entre o delírio e a revisão permanente do alcance e os meios de sua eficácia. Lacan, cujos *Escritos* se alardeavam em 1966 de continuar o debate das luzes, afirmava onze anos depois que a psicanálise não é uma ciência, mas um delírio. Ele, que havia ensinado como *entrar na subjetividade do delírio*, como encontrar o sujeito no reino obscuro da fantasia, como levantar uma subversão que permitisse deter o efeito forclusivo da ciência sobre o sujeito, declara que naquela época já não encontra maneira de sair do labirinto do delírio onde entrou em busca da subjetividade perdida. E, mais radicalmente ainda, que não espera que a psicanálise tire alguém daí. “Só podemos escolher entre a loucura e a debilidade mental”, sentenciou em 1977, sob a irônica influência de sua leitura de Joyce.

É a sua uma forma específica, psicanalítica, de pós-modernismo, ou seja, de *aggiornamento* a estes tempos em que ninguém se assusta com a ideia de que a realidade seja inventada, ou socialmente construída, em que tampouco é novidade a ideia assombrosa de um real que prefere o acaso e o caos à determinação e à ordem com que o discurso do homem tentou desde sempre dominá-lo, ou ao menos maquiá-lo?

² Karl Popper relata em vários de seus livros o artigo que foi sua pesquisa da tese freudiana do sonho como realização de desejo, o que lhe permitiu estabelecer sua linha de demarcação entre ciência e pseudociência, ficando a psicanálise não apenas deste lado, mas irremediavelmente deste lado. Cf. especialmente *Realismo y el objetivo de la ciencia (Post scriptum La lógica de la investigación científica, 1985)*.

Também sabemos que em nossos dias cada um pode delirar *a piacere*, sem risco algum de ser levado à fogueira. As penas da época são, no pior dos casos, cotidianas e estatisticamente frequentes: a indiferença, a desocupação, o esquecimento (o que não impede ninguém de merecer em seu pequeno espaço transicional o moderado inferno dos pensamentos).

O tempo é propício para as afirmações do estilo “todo mundo delira”, porque é evidente que, menos circunstancialmente, o mesmo material com que dizemos e afirmamos, a linguagem, se presta docilmente ao delírio – ou seja, um dizer que não tem necessidade lógica nem epistêmica nem ética de se apoiar em referências exteriores à sua própria articulação. De uma certa perspectiva nem sequer a ciência se salva. A última epistemologia das disciplinas duras desconfia da base empírica que permitiria a corroboração das teorias e, finalmente, a distinção entre o que é ciência e o que é sem razão, ou “metafísica” – como Popper gostava de dizer. Nem ao menos a ciência requer a hipótese do realismo que Popper defende como questão secundária, de gosto pessoal, reconhecida por ele como não verdadeiramente científica.³

O renovado pragmatismo dos filósofos norte-americanos, que já não reconhece a existência de diferenças epistemológicas decisivas entre as matrizes de disciplinas como a física teórica e a crítica literária, situa a investigação como recontextualização, ou seja, uma atividade difícil de distinguir em vários de seus aspectos formais do trabalho do delírio {*Wahnbildungsarbeit*} do qual falava Freud sobre a paranoia.⁴ Mas a ciência se faz forte, dizíamos, a partir de sua eficácia. Não por sua interpretação do real, mas pelo que lhe acrescenta.

Lacan, que dava muita importância a seu critério para a demarcação e localização das psicoses – a ponto de considerá-lo preliminar a todo tratamento possível –, falou, entretanto, do delírio e da psicose em termos também muito amplos: diagnosticou a “psicose social” da qual também participa a subjetividade científica,⁵ recomendou ao analista delirar e qualificou a si mesmo como psicótico no sentido de haver tentado ser sempre rigoroso etc. Entusiasmado por esse espírito permissivo, J. A. Miller postulou uma napoleônica “clínica universal do delírio”, que admitiria neuróticos, perversos e psicóticos enquanto deliram para “se defenderem do real”.⁶

Quando, desde as ondas já um tanto amortiguadas da pós-modernidade toda posição subjetiva merece a qualificação de delirante, surge por necessidade lógica a pergunta sobre se existe algo que não o seja. A partir de onde se poderia qualificar como delirante uma articulação de saber ou uma posição subjetiva? Como evitar o paradoxo de Epimênides atualizado no enunciado “todos deliram”?

Talvez pareçam perguntas antiquadas, *riddles* muitíssimo gastos nesta época em que os critérios de realidade foram substituídos pelos

³ Lemos em *Against Method* (1975), de um dos epistemólogos mais conhecidos das últimas décadas, Paul Feyerabend: “As ideias que hoje em dia constituem a própria base da ciência existem apenas porque houve tais coisas como o preconceito, o engano e a paixão; porque estas coisas se opuseram à razão; e porque lhe foi permitido seguir seu caminho. Perde a ciência, a razão não pode ser universal, e não se pode excluir a (des) razão”.

⁴ Rorty, *Objectivisme, reativisme et vérité* (1994).

⁵ Lacan, *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1958).

⁶ Miller, *Ironia*. (1993).

do *marketing*: o mais real é o que melhor se integra ao mercado, o outro “não existe”. No que se refere à “realidade interior”, cada um pode pensar o que quiser, enquanto isso lhe sirva para – ou ao menos não o impeça – ter do quê viver no sentido que quiser dessa expressão. Entretanto, se não queremos reduzir a dignidade do sujeito à do cliente (como pragmaticamente fazem os terapeutas americanos), e se, pelo contrário, queremos sustentar algumas distinções clínicas básicas para a psicanálise, quiçá convenha manter a pergunta.

É bem conhecido que mesmo os autores relativistas devem manter um ponto de exterioridade como necessário para que sua posição de enunciação não seja autorrefutante: Rorty talvez o encontre na “solidariedade”; Popper e Feyerabend, no funcionamento livre ou anárquico da sociedade em que faz a elaboração e a defesa das teorias. É o ponto fraco do relativismo, mas também o dos que afirmam “todos deliram”: qual é a posição da enunciação de quem afirma “todos deliram”?

O que é delirar? Desde onde poderia eu enunciar uma resposta não delirante a estas perguntas? E o que podemos opor ao delírio? Há um preconceito etimologicamente conservado no termo *delírio* de nossas línguas românicas. *Lira* é o canal onde se semeia – para combater a esterilidade ou o capricho dos campos. *Delirar* é sair do sulco, é perder o caminho da retidão, a razão. Esse preconceito medieval nos diz que há um caminho pelo qual se deve seguir para não delirar. Não é um critério válido em nossos dias, em que quase ninguém crê na existência de um caminho único, e em que não há consenso sobre o que seria um caminho de retidão.

Para uma primeira aproximação me parece mais interessante uma observação resgatada por F. Recanati, do esquecimento em que descansam os *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.⁷ Condillac notou que o que caracteriza o delirante não é tanto seu afastamento de uma ordem quanto seu apego excessivo a ela (o infeliz rigor do paranoico do qual falou Lacan depois). O característico do entendimento, diz Condillac, é a ordem, o laço que une as ideias, os signos, as necessidades. O homem pode prender-se à ordem, viver nela, também se afastar dela. Os animais só entram ou saem dela por uma força exterior. E entre os homens e as bestas, diz, estão os imbecis e os loucos. Os primeiros não chegam a se engancharem na ordem, os outros não conseguem se desprender dela.

É uma ideia. O que caracteriza o homem não é seu apego à ordem, ao sistema, mas sua possibilidade de entrar ou sair dela. O paranoico não tem essa plasticidade, e é isso o que o torna delirante. Não parece evidente que segue um caminho demasiado reto, do qual não pode sair, ir e vir seguindo esses movimentos especificamente humanos que são os da dialética? Não é que o paranoico não possa habitar um discurso no sentido lacaniano – uma forma está-

⁷ Recanati, *Intervention au séminaire du docteur Lacan*. (1973)

vel de enlace social, de discorrer, de refletir, também um lugar (social) para viver. Schreber, como tantos outros psicóticos, se alojou, sem maiores complicações, no discurso universitário. Muitos deles fazem seu primeiro surto depois de graduar-se na Universidade, e não durante a “formação” que os retém nela.

Se cada discurso implica uma ordem, uma ordem de discurso, não é tanto que o delirante não possa aderir a ele, mas que lhe falta esse molejo dialético que permite entrar e sair, e mesmo mudar de discurso. O caso limite seria o do psicótico que faz um uso puramente alienado da ordem lógica do discurso, como uma máquina de *Turing*. Mas o próprio Schreber considerou que tal rigor é “inconciliável com a natureza humana”.

O homem aristotélico

Muito tempo antes, Aristóteles havia afirmado em várias de suas obras que o homem é social por natureza. Em sua *Política*, julgava evidente a razão pela qual o homem é social, mais que qualquer abelha e que qualquer animal gregário: tem a palavra. Não é o mesmo que pastar no mesmo prado e trocar palavras e pensamentos. O grego, que é o homem ocidental e a condição de possibilidade do sujeito lacaniano, é social “por natureza”. Traduzimos assim imprecisamente o termo *fisei*, que não diz exatamente isso em grego. Diz mais, e aqui somente podemos extrapolar que assim se manifesta o que o homem tem de mais real – a *fisis* é mais isso, não é a natureza nem o que hoje entendemos como físico, mas *o que do real se manifesta*.

Esta tradução se corrobora pelo fato de que para Aristóteles “o antissocial é um ser inferior ou um ser superior ao homem”,⁸ como aquele ancestral de nosso herói Martín Fierro a quem Homero alojou em um verso depreciativo:

sem tribo, sem lei, sem lar.

O antissocial não é um homem, é homem quem expõe e lança seu ser no social, na cidade, na *pólis*. “Aquele que não pode viver em comunidade ou que não precisa de nada por sua autossuficiência, não é membro da cidade (*polítes*), mas uma besta ou um deus”, acrescenta enfaticamente Aristóteles.

Desde tal perspectiva pode-se considerar o Ocidente como o triunfo do helenismo político sobre as formas tirânicas de governo (preferidas pelos estoicos, os católicos, os neuróticos obsessivos, e mais, em geral, por aqueles que sustentam que o homem é livre em seu interior, que não precisa do laço social para alcançar a plenitude de seu ser no exercício dessa liberdade). A grande invenção grega é o *polítes* “livre”, o que quer dizer: o cidadão socialmente responsável por si e por seus filhos ante os outros cidadãos, e não simples instru-

⁸ Aristóteles, *Política*. (1988, p. 50).

mento do capricho do amo único.

Neste ponto o sujeito lacaniano é aristotélico – *também* neste ponto.⁹ Para Lacan, não basta dizer: o sujeito do inconsciente é o sujeito estruturado por uma linguagem. Porque nesta perspectiva o sujeito do inconsciente é o sujeito estruturado no discurso, o discurso que o constitui como ser social. “O inconsciente é a política”, resumiu Lacan.¹⁰ Entrar em um discurso é “uma decisão política”, como se dizia nos anos 70; mesmo depois, com o tempo, as pessoas se habituaem e se esquecem. Não se pode pensar de outra forma na psicanálise, que para se sustentar como discurso precisa fazer valer como um de seus princípios (o mais exigente): que de nossas posições subjetivas¹¹ somos sempre responsáveis.

Esta aproximação de Lacan a Aristóteles nos fica ainda mais clara mesmo quando recordamos que para o primeiro o discurso do inconsciente é o discurso do mestre antigo, que subsiste reprimido desde a abolição da escravidão. Por seu lado, Aristóteles, no mesmo texto da *Política*, explica que a relação de domínio é a base do social. O mestre manda no escravo, na mulher, no filho, e também... em seu próprio corpo! Manda no escravo, que é quem pode ser de outro “por natureza” – e por isso, precisamente, é de outro, acrescenta Aristóteles com certo humor. Novamente encontramos o termo *fisei*: escravo por como se manifesta; e como se manifesta? Nos mesmos laços que estruturam seu ser como social.

O escravo, continua, participa da razão para percebê-la, mas não para possuí-la; o que produz uma distribuição assimétrica no saber: “o mestre deve saber somente mandar e o escravo deve saber fazer”. Lacan retoma exatamente essa distribuição, em uma apreensão que herda e extremiza a racionalidade aristotélica, e que implica o achado do *fisei*, do que se manifesta do real estruturado nas relações constitutivas do ser como social, abrindo um tipo de fenomenologia do real.

Esse vínculo do mestre com o escravo é denominado por Aristóteles como relação heril ou senhoril {*despotiqué*}. Apesar de tal relação de poder se encontrar também na base do laço social entre o homem e a mulher, o inventor da lógica formal adverte que nesse caso falar da relação conjugal {*gamiqué*} não expressa o que há de domínio do homem sobre a mulher. Nesse plano adverte que “a união do homem e da mulher carece de nome”. E o mesmo ocorre com a relação *patriqué*, do pai com o filho. Depois do advento da ciência moderna, Freud apontará como impossível o que para Aristóteles era somente, em alguns casos particulares, sem-nome.

Também lemos na *Política* que o homem em si mesmo está constituído por alma {*psique*} e corpo {*soma*}, “dos quais um ordena e o outro obedece”, o que implica já introduzir o corpo no social (o Outro é o corpo, insistirá Lacan, sem conseguir que nesse ponto

⁹ Levantei algumas questões sobre o aristotelismo do sujeito Lacaniano em “Aristóteles, inventor de lo real”, publicado em *El caldero de la Escuela* (1996).

¹⁰ Lacan, *O Seminário, livro 14: A lógica da fantasia* (inédito), aula de 10 de maio de 1967.

¹¹ Lacan, *A ciência e a verdade* (1966).

prestem-lhe muita atenção).¹² Estabelecer com o corpo uma relação de possessão – como poderia se fazer com Outro, um estrangeiro, por exemplo – é admitir a mediação do discurso em toda relação do sujeito com o corpo. Por isso na linguagem usual dizemos “*meu* corpo”. Ter um corpo, único e próprio, é já um efeito das relações de poder, é um fato social, o que permite Lacan situar a esquizofrenia com grande economia conceitual, por exclusão.¹³

Esse fato social, a apropriação do corpo, implica um custo que em psicanálise se chama castração. Em que consiste? Na separação do gozo e do corpo. É lógico que nem todos admitem pagar esse preço – que implica atravessar um abismo de angústia para reter do gozo apenas um *plus*. Alguém, um pai real, por exemplo, tem que nos haver tentado e animar desde a Outra borda.

Lacan chama de esquizofrênico o sujeito que não aceita essa configuração discursiva que o real introduz entre a demanda imperativa S1 e o corpo S2 que fica no lugar do Outro, separado do gozo. O esquizofrênico enquanto tal rechaça a socialização das pulsões, abomina a exigência que o laço social impõe ao gozo de condescender ao desejo do Outro. O significante, substância gozante, não se articula então com o Outro, mas está, melhor dizendo, solto, desamarrado, navegando no real.

Se fica fora do social, então delira? Não, não necessariamente. Em um sentido assinalado por J. A. Miller, o esquizofrênico é o sujeito que não delira. Em seu sintoma, o esquizofrênico encontra a evidência indubitável do significante no real, mas disso não deduz nada. Em alguns casos é bem claro que não tem o gosto do paranoico pelo encadeamento dos significantes e a elaboração de um sistema.

Lasègue e Falret: isolamento social de dois

Há delírios que parecem caracterizar um certo tipo de laço social. São chamados de delírios coletivos, e sua forma mais frequente e característica é o delírio a dois. Entretanto, os casos clínicos rapidamente nos informam que não participam exatamente da textura do social, que os delírios compartilhados não têm estrutura discursiva. E isso se pode ver nas finas descrições clínicas dos clássicos da psiquiatria que se ocuparam do tema.

O texto mais conhecido, *La folie à deux* ou *Folie communiquée*, data de 1877. É de fácil leitura, agradável, reúne o talento clínico com o literário. Seus autores, dois célebres psiquiatras, Ch. Lasègue e J. Falret, não demoram em levantar a questão que nos interessa: a relação do delírio com o social.¹⁴

O delirante, escrevem, “vive alheio à opinião dos outros; sua crença se impõe com uma autoridade irresistível, alguém queira

¹² O Seminário, livro 14: *A lógica da fantasia* (op. cit., aula de 10 de maio de 1967).

¹³ Lacan, *O aturrito* (1973).

¹⁴ Lasègue e Falret, *La folie à deux ou Folie communiquée* (1987, pp. 21-55).

ou não seguí-lo”. Essa posição em relação ao Outro (do que não necessita do reconhecimento nem o consentimento para sustentar sua posição subjetiva) leva os autores a esta notável consequência, evidente nas apresentações do enfermo:

O alienado é relativamente fácil de examinar; ele tem o gosto, o apetite até para enunciar as ideias que o obsessam, quando não se decide a um mutismo que não é menos significativo. Uma vez que alguém penetrou em seu espaço, ele é tanto mais fácil de explorar quanto menos aberto esteja... [à intervenção dos outros].¹⁵

¹⁵ *Ibid.*

É permitido dizer então que a loucura a dois não reúne dois delirantes em tal sentido. Se há nela um delirante, as posições e as aptidões do outro integrante do par – cúmplice, aderente ou seguidor – diferem necessariamente das do primeiro. Tomou emprestado o tema delirante “de modo involuntário e inconsciente”, e mesmo que depois pareça, muitas vezes, ser o elemento ativo da dupla e principalmente o que realiza o maior esforço reflexivo para tornar verossímeis às ideias para os demais, sua convicção não resiste usualmente à separação física do primeiro, não sustenta por si só o sistema inquebrável do verdadeiro delirante – que não precisa de ninguém para assegurá-lo.

Lasègue e Falret enfatizam essa assimetria entre o delirante e seu seguidor, assimetria que se corrobora no fato de que o delirante confirmado não é permeável ao sistema do outro, “nunca tem essas docilidades, e permanece mestre absoluto de seu delírio”. Esta expressão de mestre *absoluto* que empregam os autores é excelente, e nos permite medir a distância que separa o delirante do laço social aristotélico: o mestre da *Política* não é absoluto, precisa de um escravo que, ao relacionar-se com ele, precisamente, o relativiza. O mestre absoluto [etimologicamente: *desligado*] é, pelo contrário, o mestre sem escravo, sem Outro que responda no social. É o que permite a Lacan afirmar que na cidade do discurso o psicótico é o mestre.¹⁶ Refere-se, sem dúvida, à cidade atual, onde a posição do mestre antigo é socialmente insustentável.

¹⁶ Lacan, *O seminário, livro 14: A lógica da fantasia* (*op. cit.*).

Nossos autores idealizam o delirante ao tomar como modelo um paradigma de delírio inquebrável? Não o creio. Mesmo que *para os outros* esse delírio avance no sentido da contextualização e da verossimilhança, não se deve esquecer da penetrante indicação de Lacan: por mais estendido que esteja, o delírio continua participando da estrutura do fenômeno elementar.¹⁷

¹⁷ Lacan, *O seminário, livro 3: As psicoses* (1955)

É sempre *incrível*, porque não tem a estrutura dupla e partida do que pode ser acreditado. Sobre essa base pode-se interpretar a decidida afirmação dos autores: *se estabelece assim uma linha de demarcação absoluta que não admite compromissos*. Entre o verdadeiro

delirante, “louco no sentido médico e social da palavra”, e seu aderente há uma linha de demarcação que não pode ser atravessada. O primeiro mentiria se afirmasse renunciar a suas convicções. O segundo sabe-se dominado por opiniões absurdas, mente, portanto, ao afirmá-las.

Essa demarcação antecipa então a que Lacan estabelecerá¹⁸ entre a crença comum e o *Unglauben* freudiano¹⁹ da paranoia, mas antes repercute em outros autores. Karl Jaspers, por exemplo, afirmou em 1913 que a convicção da perda comum encontra suas raízes no que todos creem.²⁰ Portanto, essa convicção se corrige, acrescenta, mais que com razões por transformação da época – Jaspers se revela kuhniano antes de Kuhn. A perda delirante é, pelo contrário, um isolamento radical do que todos creem, do que “se” crê. Por isso o verdadeiro delírio é, para Jaspers, incorrigível e infalível no verdadeiro sentido (que não pode cair), já que uma “correção” teria que se dar como demolição da própria existência. E o homem não pode crer no que suprimiria sua existência, conclui.

Lacan também defende em sua *Tese* que o social se opõe ao verdadeiro delírio; nesse ponto, faz eco das palavras de Bowman:

(...) se se pode defender um déficit no *sentido do real* nos paranoicos [o itálico é de Lacan, 1932], é porque esses enfermos desconhecem em primeiro lugar a impossibilidade de alcançar os objetivos que se levantam a partir da posição, especialmente social, que ocupam.²¹

Não é que o paranoico não acesse um *bout de réel* em seu sintoma, e mais diretamente que qualquer um, mas que desconhece o modo em que o real se apresenta na cidade do discurso: como obstáculo sutil, porém sem salvação, impossível de superar, o mesmo que faz com que não se possa habitual e legalmente acrescentar três ou quatro inofensivos zeros à conta bancária sem entregar o equivalente em notas coloridas ou outras espécies.

Por oposição ao laço social, que requer que em alguma parte esteja essa mediação do impossível para se sustentar, já na *Tese* o delírio a dois é considerado “isolamento social de dois”. A justa demarcação de Lasègue e Falret também encontra este corolário que Lacan agrega em nota de rodapé. “Este isolamento social do psiquismo dos alienados faz com que sua reunião nos asilos não conduza, jamais, nem mesmo a um esboço de grupo”:²² *Preso, sem saída*, por exemplo, a emotiva ficção de Milos Forman de inspiração antipsiquiátrica, desconhece a fronteira traçada por Lasègue e Falret. O gesto de Espártaco não interessa ao psicótico.

Lacan reforçaria, oitenta anos depois, o critério que a intuição clínica de Lasègue e de Falret havia estabelecido com escassos recursos conceituais. Apesar de seus exercícios de inconsistência,

¹⁸ Lacan, *O seminário*, livro 11: *Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise* (1964a)

¹⁹ Freud, *Rascunho K* (1896/1987)

²⁰ Jaspers, *Psicopatologia general* (1913)

²¹ Lacan, *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade* (1932)

²² *Ibid.*, p. 286

destinados a combater os efeitos de excesso doutrinário de tão prolongado ensinamento sobre seus seguidores, não parece que Lacan abandonou seriamente essa linha de demarcação. Esse ensino, cujas torções argumentativas e conceitos ensaboados nem sempre evidenciam o fio de aço sobre o qual deslizam, preserva algumas referências que nos permitem situar as diferenças entre o Outro do delírio e o Outro do discurso.

Dar-se um estado civil

Ainda se ouve dizer que a psicanálise é do indivíduo, que diferente de outras terapias, não se ocupa do social, da interação etc. Essa apreciação, completamente externa à psicanálise, perde toda a vigência a partir da operação de Lacan sobre o discurso psicanalítico que, a esse respeito, é duplo. Por um lado desmonta a noção de indivíduo, cuja textura imaginária evidencia a partir de sua teoria do estádio do espelho, propondo em seu lugar a noção contrária de um sujeito tomado em sua divisão constitutiva. Por outro, seu ensino avança a uma revisão profunda da psicanálise em função do laço social. Lemos em *O aturdito*: “Tenho a tarefa de desbravar o estatuto de um discurso ali onde situo que há... discurso: e eu o situo pelo laço social a que se submetem os corpos que abitaño [*labitent*] esse discurso”. É justo nessa meia página, talvez a mais citada deste texto, onde define o esquizofrênico por estar tomado pela linguagem sem o auxílio de nenhum discurso estabelecido.²³

Cada vez é mais claro nesse ensino que o sujeito lacaniano também é social “por natureza”, *fisei*. Correlativamente, a teoria lacaniana do ato se desloca a partir de uma concepção heroica, trágica, apoiada no paradigma da passagem ao ato (pelo qual o sujeito se exclui do social), até uma redução do ato ao dizer. O ato é “o que quer dizer” – *l’acte est ce qui veut dire* é a fórmula que propõe na síntese de seu seminário sobre a lógica do fantasma.²⁴ E o que é dizer? É a referência do discurso psicanalítico, aquilo mais real ao que por ele tenhamos acesso, esse real em que o sujeito se funda como ser social. Ou seja, é laço, o discurso em si, em ato.²⁵ Desde aquela primeira época, a que promoveu a leitura autointitulada “cínica” que escutamos há alguns anos – dizia-se: o ato é sem Outro –, Lacan passa então a uma concepção de sujeito que implica que o ato, de dizer, exige uma intersecção com o Outro; inevitável enquanto se trata do que *dizer* conjuga: de uma pulsão (invocante) e de uma intersecção de desejos. O paradoxo que estabelece essa intersecção é sua essência mesma, já que o que por ele nos enlaça ao Outro, socialmente, é o mais sutil, o menos material, o mais angustiante e ao mesmo tempo o mais etéreo: a sobreposição do que me falta com o que o Outro

²³ Lacan, *O aturdito* (op. cit., p. 475).

²⁴ Lacan, *O seminário, livro 14: A lógica da fantasia* (op. cit.).

²⁵ Lacan chega a essa concepção “realizativa” do dizer em seu Seminário, livro 19, intitulado... *Ou pire* (inédito).

não tem. Intersecção vazia, sim, mas tão fundamental como o lugar vazio na escritura para a constituição da ciência. Por essa intersecção oca o Outro não existe, mas sim ex-siste, ali onde me é inacessível.

O ato assim concebido recebe em *Posição do inconsciente* o curioso nome de separação, e é situado como a operação pela qual o sujeito completa sua constituição no social.²⁶ É um *parirse*, etimologicamente entendido como “procurar-se um estado civil”. É passar a *fazer parte* – dizemos em espanhol – do que nos interessa na *civitas*: o desejo do Outro que, por ser inacessível ao reconhecimento, nos concerne, entretanto, mais intimamente tanto quanto se possa imaginar, nos concerne “pulsionalmente”. Assim exposto, pode-se entender que não me anime tanto um desejo “próprio”, já que o desejo não é algo muito apropriável nem compatível com o discurso da propriedade – o do mestre –, e que, pelo contrário, o desejo do Outro, experimentado na “extimidade” de meu ser, me incite eficazmente, me decida pulsionalmente. A sedução do alheio costuma ser o que convoca mais diretamente a parte decisiva de minha vontade: minha vontade inconsciente. É a estrutura secreta da invocação.

Como isto repercute na posição do delirante? É interessante aproximar uma resposta a partir de algumas referências lacanianas.

No seminário *A lógica do fantasma* lemos que, pelo contrário, é a alienação, primeiro passo na constituição do sujeito, o nível em que o sujeito é “sem Outro”, em que também o ato é sem Outro porque nesse nível da alienação é passagem ao ato. A homonímia proposta por Lacan entre esse momento estrutural do sujeito e a designação clássica da loucura não é, então, uma anfibologia. Na alienação lacanianiana se acomoda bem o *alienado* de Condillac, que tem a “paixão da ligação”. Essa paixão elimina efetivamente o Outro, já que força o S2 a entrar integralmente na ordem (na ordem) do S1, à moda da holófrase. Em seu seminário *Le sinthome*, Lacan retorna veladamente sobre essa eliminação quando define a paranoia como um posicionamento em continuidade do real, do simbólico e do imaginário como efeito do enodamento de uma única consistência sobre si (as outras se desprenderam, o que não deixa chances à existência do Outro).²⁷ Bem antes, na *Questão Preliminar*, destacava os “traços negativos que fazem aparecer a relação de Schreber com Deus mais como mistura do que como união do ser com o ser”. Esses traços “fundam a ausência surpreendente, nessa relação, do *tu* que é o significante do Outro na palavra”.²⁸

O sujeito da psicose se basta então com um Outro “prévio” (assim o chama Lacan em *Subversão do sujeito*).²⁹ Mas é necessário restituir o corolário irônico que acarreta semelhante afirmação: o sujeito da psicose se basta com um Outro que não é Outro, um outro que se fala a si mesmo, que devolve a si sua própria mensagem sob uma forma invertida. O Outro da alienação, que é também o

²⁶ Lacan, *Posição do inconsciente* (1964b).

²⁷ “O imaginário, o simbólico e o real são uma única e mesma consistência, e é nisso que constitui a psicose paranoíca.” *O seminário, livro 23: O sinthoma*, (1975-76 p. 52)

²⁸ Lacan em *Post scriptum* de sua “Cuestión preliminar...” opõe essa mistura schreberiana do sujeito com Deus (que exclui o você) à experiência mística: “O delírio nada mostra da Presença e da Alegria que iluminam a experiência mística”. Presença e Alegria evidentes nos testemunhos sublimes de São João da Cruz, na dureza literária de sua mestra Santa Teresa, e mesmo nessa expressão mínima do poema que nos comovia desde a escola primária: “Não me move, meu Deus, para querer-te / o céu que me háis prometido / nem me move ao inferno tão temido...”. A experiência do místico, enquanto faz existir o Outro *in praesentia*, se aproxima (mesmo que de um modo extraordinário e singular) ao laço social. Em todo caso se aproxima infinitamente mais que o delírio, que com a mescla destrói, do Outro, alteridade, presença e existência.

²⁹ Lacan, *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960).

do delírio, não é um Outro verdadeiro. A ironia é essa: que esse Outro prévio que toma a iniciativa na psicose não é respeitado nem respeitoso na alteridade, mas retorna no real intrusivamente, descomposto, como sugerem as Memórias de Schreber, no um disjunto do significante. E nem sequer o trabalho de adesão mais elaborado do delírio logra devolver-lhe a alteridade eliminada: o Outro fica coagido a retornar no elemento do um, do um multiplicado no um mais um. E nenhuma hipérbole, nenhuma lilote aritmética do um bastará jamais para fazer Outro... salvo que se o admita como inacessível. Isso é a essência lacaniana (e cantoriana) da alienação, que leva Gödel a definir o dois como fortemente inacessível.³⁰

Se a alienação é eliminação do Outro, separação quer dizer, pelo contrário, que algo, uma impossibilidade milagrosa, irrompe na ane-xação do S1 e S2: algo que faz da solda, intervalo; da ligadura, laço social, e permite um retorno do Outro descartado no estádio prévio. Isto não se dá, evidentemente, sem uma certa “desordem”, na qual o falho do ato toma a iniciativa, na qual os governos, as educações e as análises não são absolutos, porque estão marcados pela impossibilidade assinalada por Freud,³¹ na qual os infinitos transcendem o enumerável, na qual a incitação sexual rompe o rígido postulado da erotomania para tomar a forma sedutora, proteica e comunicável da histeria. Na separação o desejo do Outro desliza no intervalo. É a tentação sem o paraíso, é o gozo sem a relação, o sexo sem cópula.

Tal separação permite, principalmente, procurar para si um estado civil. Lacan é contundente nesse ponto: “nada na vida de ninguém desencadeia mais empenho para ser alcançado”.³² Entende-se a situação problemática em relação ao desejo em que ficam as coisas para o psicótico, quem rechaçou a metáfora do pai. É reconhecida desde sempre a influência do pai na posição que toma o filho no social, e Lacan define que a metáfora paterna é “princípio da separação”.³³ O psicótico, entretanto, rechaça essa influência de raiz, se exilou do social desde o começo. Sua chegada ao mundo, por ser de fato, mas não de direito, petrifica seu ser em um porvir de inocência e de ostracismo.

O rigor do delírio

O reconhecimento ocidental do método na loucura é uma lenta e temerosa aquisição dos últimos séculos. Esse método, ainda que estudado, não foi esclarecido pela psiquiatria. Ela descreveu a certeza delirante que se baseia na evidência imediata, a “atitude racional” com que o louco conecta as ideias com as ideias, mas sempre marcando o déficit nas operações lógicas e a insuficiência na apreensão de uma realidade inquestionável. Lemos em Kraepelin³⁴ que o deli-

³⁰ Gödel, *¿Qué es el problema del continuo de Cantor?* (1947).

³¹ Freud, *S. Obras completas* (Amorrortu, Bs. As.), vol. 19, p. 249 y vol. 23, p. 296.

³² *Posição do inconsciente* (op. cit., p. 857).

³³ *Ibid.*, p. 857

³⁴ Kraepelin, *La folie systematisée, publicado em volume 30 de Analytica, intitulado Classiques de la paranoia* (1982).

rante, mais racional que razoável, termina sempre escapando de todas as coerções da lógica, é incorrigível por sua “incapacidade total de extrair uma lição da experiência”. Lemos em Guiraud³⁵ que no delírio de interpretação “a função lógica é reduzida a um resíduo: o hábito de expressar nossos pensamentos sob a forma de raciocínio”.

É mérito da psicanálise haver evocado esses ditames obscuros mostrando as nuances lógicas do delírio até chegar a reconhecer nele, se não uma elaboração logicamente impecável, ao menos um “ensaio de rigor” mantido, com frequência, em deduções audazes – das quais o neurótico é incapaz –, deduções que derivam das evidências de um *empirismo* ao qual somente acede o clínico ao “entrar na subjetividade do delírio”.

Entrar na subjetividade do delírio, diz Lacan.³⁶ Esse temido ingresso não implica, entretanto, que o analista tenha que delirar com seu paciente – como o entenderam alguns kleinianos nos anos 50 e alguns lacanianos nos anos 80. Lacan não propõe um delírio a dois; explica que a condição de acesso a essa subjetividade é uma crítica preliminar, não da realidade que testemunha o delírio, mas, pelo contrário, da realidade em que se baseia o psiquiatra, vale dizer: do somatório de preconceitos que para este constituem o marco mais ou menos rígido de toda base empírica aceitável, as viseiras que delimitam seu campo visual.

A psicanálise admite mais coisas entre o céu e a terra do que as que tolera essa moldura – ao que se dá o nome técnico de fantasia.³⁷ Não é o psiquiatra nem tampouco o analista quem deve distribuir essas coisas entre as que existem e as que não existem. Quando muito, poderá assistir analiticamente o paciente em sua própria classificação, o que “analiticamente” quer dizer: na posição surpreendentemente ativa que resulta de “uma submissão completa às posições propriamente subjetivas do doente”.³⁸ Como uma submissão, *a fortiori* completa (*entière*), poderia ser ativa? Não é impensável, se essa submissão leva o clínico a um lugar que cause o desdobramento, sessão após sessão, da elaboração delirante, abrindo-a ao cunho dialético da interrogação. Isso tende a atenuar o impacto imaginário da certeza que acompanha essa elaboração, e torna ocasionalmente possível a crítica – onde antes havia somente essa incorrigibilidade que os psiquiatras condenaram depois de haverem contribuído para criar.³⁹ Se o clínico eleva muralhas entre ele mesmo e o louco, não pode senão contribuir com seu enclausuramento.

A psicanálise nasce com o século em que a lógica adverte e prova que o rigor na demonstração não depende da verdade dos enunciados que a compõem, mas que depende somente de: 1. a não contradição entre os axiomas dos quais se parte; e 2. que se respeitem certas regras dedutivas que a partir desses axiomas permitam chegar a outros enunciados que ficam demonstrados por derivar

³⁵ Guiraud, *Les formes verbales de l'interprétation délirante* (1921, p. 411).

³⁶ Lacan, *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1958).

³⁷ Precisamente em uma extensa nota de rodapé acrescentada em 1966 ao capítulo III de sua *De uma questão preliminar...*, Lacan propõe situar a realidade a partir do objeto a do fantasma, que a enquadra.

³⁸ *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*, (op. cit., p.540).

³⁹ Cf. o *Petit discours aux psychiatres* que Lacan pronunciou em 10 de novembro de 1967, de cuja gravação publicada possuo uma fotocópia, mas não as referências bibliográficas.

corretamente daqueles axiomas. Pode não se avaliar a veracidade de tais axiomas e teoremas, e mesmo assim o processo de demonstração ser rigoroso. Mesmo que os axiomas sejam falsos em todos os mundos possíveis, sobre eles pode fundar-se um sistema livre de contradições. Nada mais rigoroso que um sistema que não se refere a nada, ou seja, que encontra sua consistência graças ao fechamento estrito de seu nível dedutivo em certa “ordem”. Dizer que o psicótico é rigoroso é dizer então que se atém ao que se pode deduzir a partir de postulados que em seu sistema se aceitam como válidos, sem avaliar sua veracidade ou falsidade nem sua correspondência com o que existe ou não em algum mundo possível.

Mas Schreber é rigoroso? Ao ler suas *Memórias*⁴⁰ não nos parece, em alguns momentos, mais incoerente e contraditório? Para responder a estas perguntas, haveria que considerar a quantidade e a devastadora dispersão das evidências do significante no real em sua primeira experiência de psicose desencadeada – da qual testemunha nos capítulos VI e VII, em que relata o que chama a *época santificada* de sua vida. O mesmo Schreber afirma ali que todas as pessoas que estiveram próximas a ele em sua *vida anterior* poderiam testemunhar que era “de uma índole serena, muito sensata, cuja aptidão individual se dava mais na linha de uma fria crítica racional do que na da atividade criativa própria de uma imaginação tranquila”. Pelo contrário, a época santificada de sua vida foi repleta de acontecimentos milagrosos que escapam ao que ele poderia explicar a partir das ciências naturais. Vê-se, então, compelido a tentar o impossível: tornar coerente sua caótica vivência do significante no real, eliminar as múltiplas contradições que sua tradicional racionalidade abomina.

A tarefa de Schreber é impossível. O método deve, portanto, admitir o paradoxo, tolerar o absurdo. Entretanto, a dignidade e o rigor da tentativa são extraordinários. A empreitada: organizar o caos da experiência em um sistema novo, que por força de lógica se aparta de sua realidade anterior. Como os metafísicos de Tlön, Schreber entende que uma ordem, um sistema, não é outra coisa que a subordinação de todos os aspectos do universo a qualquer um deles. Mas o problema com o que se depara é que a ordem e o cosmos se romperam, que Deus se apartou da ordem porque se viu demasiado envolvido em sua relação com esse ser vivente que é o próprio Schreber, e que já “não há um nervo determinante”⁴¹ – não há um significante mestre – senão que cada nervo concentra sobre si a representação do sujeito ao qual todas as coisas se referem. Tenta hipostasiar então as múltiplas vivências em enunciados que se integram em cadeias dedutivas, consistentes com algumas centenas de hipóteses iniciais e com outras *ad hoc* que subvêm às necessidades da explicação.

Assim concebido, o solitário trabalho de elaboração do delírio se eleva em Schreber à epopeia intelectual, e sua peculiar loucura, à

⁴⁰ Schreber, *Memórias de um doente dos nervos* (1903/1985). Aproveito para recomendar a elaborada e rigorosa versão espanhola que nos deixou meu mestre Ramón Alcalde, publicada por Lohlé em 1979. Consta-me que trabalhou nela durante anos, com impressionantes arquivos.

⁴¹ *Memórias de um doente dos nervos*, (*op. cit.*, cap. I, pp. 35-36). Cf. especialmente nota 2.

racionalidade mais rigorosa com que um homem tenha tentado re-digir sua experiência do sintoma. Por isso as *Memórias* se tornaram o texto com o qual nós, psicanalistas, nos introduzimos na psicose e na sua lógica, desde o começo. E sentimos que Freud não exagerou quando reconheceu na elaboração schreberiana uma teoria rival à sua doutrina da libido.⁴²

Ademais, a sua não é uma certeza cega, das que se tomam como A verdade. Declara não se sentir seguro sobre o valor de realidade do que vê, do que escuta etc. Simplesmente testemunha sobre o que se lhe impõe e depois reflete, tenta explicar o que não entende. Sua argumentação admite a conjectura, suas perguntas, a resposta provisória.

Schreber sente, por exemplo, que tudo o que acontece se refere a ele.⁴³ Aceita que são os loucos que pensam que tudo se refere a eles mesmos, argumenta que esse não é seu caso, já que é Deus quem pretende e faz com que cada acontecimento se refira a ele.

É decisivo então prestar atenção ao que pode nos dizer Schreber sobre seu Deus, na tentativa de rigor de seus ensaios explicativos. “Esse Deus é o Outro”, dizem rapidamente alguns, crendo seguir assim fielmente ao mestre. Mas que Outro? Consultemos Schreber. Escreve um *Anexo* em suas *Memórias* cujo título é uma réplica monoteísta de Cícero *Sobre a natureza de Deus*. Nele, sugere novas hipóteses reconhecendo-as como tais, descarta algumas anteriores, e nos fala da alteridade de Deus, ou seja, o que responderia à pergunta de se Deus é Outro. Mas pode-se notar muito bem em sua resposta que essa alteridade é meramente quantitativa. Deus é “a massa total dos raios em repouso”. Isso é um Deus-Outro, ou é mais um Deus-Um, de um monoteísmo que rapidamente se duplica em Ormuzd e Arimán e se multiplica até alcançar um estranho politeísmo de identidades desconexas? Não é o sistema de Schreber, como o de Plotino em suas *Enéadas*, um sistema em que o um se repete, se reproduz, se multiplica e emana suas hipóstases subalternas recobrando toda alteridade verdadeira?

Essa é a impressão que deixa a leitura das *Memórias*: um Deus feito da recursão do um que pensa, o um que mortifica, o um que faz o vivente gozar, mas sem lhe fazer nenhum lugar. Então não é Deus quem encarna verdadeiramente o Outro em seu sistema. E se o buscamos no termo feminino, que é a sede “natural” do Outro, do heterogêneo, do diferente? Em tal caso tampouco seria Deus esse Outro, mas o próprio sujeito, quem se sente chamado a restituir o feminino por uma via contrária à sua natureza, em uma feminilidade que ademais se afasta sistematicamente à medida que o presente progride no tempo. Esse Outro é então ele mesmo, e já não é Outro. É futuro, e já não é real.

Assim apresentada, essa relação de Schreber com um-Deus que não transcende o plano do um revela a solidão radical do sujeito

⁴² Depois de comentar as similaridades entre a teoria delirante de Schreber e a sua própria, da libido, Freud escreve, ao fim de sua *Nota psicanalítica sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia*: “Entretanto, posso trazer o testemunho de um amigo e colega no sentido de que eu desenvolvi a teoria da paranoia antes de me inteirar do conteúdo do livro de Schreber” (p.104)

⁴³ *Memórias de um doente dos nervos*, (op. cit., cap. XX).

⁴⁴ O Seminário, livro 14: *A lógica da fantasia* (op. cit., aula de 11 de janeiro de 1967).

ante o significante, e nos permite descartar uma vez mais a anfibologia que marcaria o termo alienação no ensino de Lacan. O que é a alienação, se não é a loucura? Quer dizer *fazer-se outro*, como sugerem suas ressonâncias etimológicas? É, mais modestamente, a operação que consiste em tomar seu lugar? Em qualquer caso, o resultado que para Lacan está assegurado por esse termo, ao menos desde 1966, é a eliminação do Outro.⁴⁴ A relação alienada de Schreber com Deus o descarta como Outro, situando-o como implacável máquina significante que não entende os seres viventes, nem suas impossibilidades, nem suas virtudes antialgorítmicas. Encontramos assim uma propriedade lacaniana do significante: é inapto para fabricar ou admitir um Outro que verdadeiramente o seja. Se tento fazer Outro a partir de um (I), isso me dá (II), que não é Outro e sim o mesmo repetido. Se tento outra vez, obtenho (III), ou seja, algo que não sai do terreno do um. No lugar do Outro temos agora a recursão, que é a forma que toma a repetição nas matemáticas. Isto é claro desde que as axiomatizações rigorosas da teoria dos conjuntos permitiram reformular *quase* todas as matemáticas a partir da escritura de um elemento significante (o conjunto vazio) e sua repetição.

Lacan dá a isto uma importância que pode parecer desmesurada, dedica-lhe numerosas aulas dos seminários sobre *A lógica do fantasma*, *De um Outro ao outro* e posteriores. Em quê interessa a nós, analistas? É que dada a dependência estrita, propriamente alienada, do sujeito ao significante, estas questões não somente importam ao matemático e ao lógico, mas também àqueles que, como nós, se ocupam do sujeito que o significante enxerta na vida, e da pulsão que substitui o vital do instinto.

O que é a pulsão, afinal? É a forma obrigada que tomou a tendência instintiva como efeito do um que se inscreve no corpo. Essa inscrição lhe destina um gozo, satisfaz então a tendência sem necessidade do objeto. Mas não a satisfaz totalmente. A transtorna. Engendra-se a repetição, e o vivente se acomoda como pode à estrutura de conjunto do simbólico. Mas nem sempre o vivente resiste a ela: nem sempre admite que o significante tome corpo englobando seus órgãos. O esquizofrênico costuma rechaçar essa operação de conjunto e testemunhar que nenhum corpo venha conter seus órgãos forjados e dispersados pela linguagem.

Há outras formas clínicas da psicose nas quais tal repetição é também evidente, nas quais a existência de um Outro verdadeiro é também questionável. Pensemos na paranoia e nessa experiência frequente que Lacan em sua *Tese* chamou *identificação iterativa do objeto*:⁴⁵ “o delírio revela uma grande fecundidade em fantasmas de repetição cíclica, de multiplicação ubiquista, de periódicos entornos sem fim de mesmos acontecimentos, em duplos e triplos dos

⁴⁵ Lacan, “El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia”. Publicado no primeiro volume de *Minotaure* (Paris, 1933). Existe uma versão espanhola no volume de *Tesis*, editada por Siglo XXI.

mesmos personagens, às vezes em alucinações de desdobramento da pessoa do sujeito”.

Essa experiência múltipla e reiterada, fascinante por revelar formas da implicação secreta de cada qual como sujeito da linguagem, é um dos temas clássicos da arte. Abunda na literatura sinistra de Hoffmann e de Poe, se prolonga no romance de Dostoiévsky, se reitera nos espelhos de Borges. Também no cinema, em *O quarto homem*, de Verhoeffen – excelente perspectiva de uma paranoia vista “do lado de dentro” –, e em *O inquilino*, de Polansky. Todas elas nos transportam a esse confim que na ficção parece arranhar o real e despertar-nos a uma dimensão alienada e desconhecida de nós mesmos.

A exclusão da verdade no delírio

O rigor do delírio é facilitado pelo fato linear de que sua estrutura mesma se depreende no nível da alienação. Esse movimento implica, entretanto, um resultado de signo diferente: o psicótico enquanto tal rechaça a verdade. Por quê? Mas antes, o que é a verdade?

É a irresponsável pergunta de Pilatos,⁴⁶ que não se interessa pela resposta de Cristo, que é inocente. O discurso filosófico manipulou essa pergunta com seus conceitos, conjecturou respostas díspares ao longo dos séculos, propôs definições que se contradizem umas às outras. Heidegger rastreou a história dessas respostas parciais e postulou que a primeira, a “originária”, diz que a verdade é desvelamento, é *alétheia* do que se oculta – para o filósofo é o ser, para o psicanalista, o sexo. A relação do ser com a verdade havia sido anotada para sempre na sentença de Heráclito: *fisis cruptestai filei* {o ser enquanto manifestação ama ocultar-se}. Aristóteles colocou limites a essa propriedade fálica do ser. Definiu-a: verdade é dizer do que é, o que é, e do que não é, que não é. Se não podemos terminar com os disfarces, ao menos os coloquemos em ordem.

De qualquer forma, Aristóteles deixou escrito que a verdade é *dizer*. A filosofia medieval esqueceu essa marca de origem, que a verdade é *dizer* que descobre; concedeu sua guarda a Deus e seus exegetas na Terra. A verdade se encontra então somente na adequação das coisas à palavra atribuída a Deus, na conformidade do que se diz com o que Ele diz – à ordem se soma a decência. Nessa época algumas históricas, inadequadas, morriam na fogueira, e também alguns homens da ciência.

Como Descartes evitou um destino semelhante? Ele também entregou a Deus a guarda da verdade, não discutamos com ele, não irritemos seus clamores. Mas propôs que a ciência do homem seguisse outro caminho, o de uma demonstração que provisoriamente não pede nenhuma garantia à verdade: inaugurou o caminho

⁴⁶ João, 18:38.

alienante já comentado, o da demonstração pela via do um e do um mais um, mais um, sem Outro. Esse “provisoriamente” deu resultados magníficos. A ciência descobriu o que se pode acrescentar de saber ao real a partir de não perguntar mais nada ao Outro divino que acumula as verdades. O cientista disse aos homens: “agora podem comer o fruto da árvore da ciência, mas com uma única condição: não perguntem sobre o sexo! É o único que seu Deus não toleraria, Ele mesmo nunca definiu seu sexo na Bíblia. Serão como deuses, adquirirão as próteses que faltam para assemelhá-los, mas não esqueçam; poderão manipular o sexo, surprimi-lo, invertê-lo, cloná-lo, infectá-lo com males venéreos ainda desconhecidos, mas nunca indagar verdadeiramente sobre ele”.

A psicanálise surgiu como alternativa a essa proibição bíblica que a ciência moderna respeitou. Freud desenhou um lugar relativamente confortável para o sujeito da fogueira, o deixou falar, afrontou o perigo das revelações inesperadas, da verdade e dos amores que ela reanima. Não somente é certo que o ser ama ocultar-se, como também que o que se oculta ama se expressar. E eventualmente *te* ama, e até demasiado. O ocultamento que aprecia o neurótico, chamado repressão por Freud, pode agora ser interrogado. Aceitou-se que a linguagem dos sintomas fale de sexo, fale do Outro, e mais precisamente de Outra – divina ou não.

A psicanálise responde à pergunta de Pilatos? Contundentemente devemos dizer que não. Não a evita, tampouco a responde. Sabe que não pode prescindir dela no tratamento do neurótico, opta então por deixá-la entrar, lhe faz um lugar, que fique cômoda, que fale, que se expie no que diz o paciente, no que acrescenta o analista, que não é pouco. Sabe também que não se pode responder – não há verdade da verdade, sentencia Lacan metapilaticamente –, que qualquer resposta a desloca ou a devolve ao esquecimento, portanto só pode escutar aquele que fala em seu lugar. Em *A coisa freudiana* encontramos um Lacan que *se* deixa falar pela verdade, faz sua propoção, como o analisante comum, em primeira pessoa.

Não há resposta à pergunta sobre o *quê* da verdade, mas isso não me impede de dizê-la. Não a digo quando a sei, mas quando não me dou conta, dando lugar em meu dizer a Outra coisa, diferente daquilo em que me reconheço como “eu mesmo” a partir de meus mais limitados cálculos. A verdade é o que no dizer ataca o um estabelecido como um mesmo, perpetuado na constância da repetição do um mais um.

E Lacan mostra que todo discurso, para sê-lo, necessita fazer-lhe um lugar, um lugar que permita a abertura a Outra coisa, diferente da recursão do que nele pode se computar. Até mesmo a ciência, que fechada à verdade, “seria uma paranoia bem-sucedida”,⁴⁷ guarda-lhe, entretanto, seu lugar, admite uma abertura popperiana que

⁴⁷ Lacan, *A ciência e a verdade*. (1966, p.889).

oferece suas teorias a falsificações inesperadas, e suas evidências a novas interpretações.

Vivemos na época em que está demonstrado que o Outro não existe, reflete Lacan.⁴⁸ Mas nos deixou um legado, uma herança, a verdade, que é o único que resta daquele Garante eliminado. Podemos reprimi-la, esquecer que fala em nós, porque nós falamos no lugar deixado pelo Outro – substituição sensível na histeria: “já não quero estar com ele, mas não tolero que Outro ocupe meu lugar”. A verdade retorna, mesmo quando a negamos, quando não queremos deixá-la entrar. A partir do momento em que habitamos o discurso, estamos sujeitos à sua indiscreta operatória.

E este é o ponto em que a diferença entre o delírio e o discurso é máxima.

O psicótico, no delírio, não quer saber nada da verdade, mas não no sentido impostor, e até brincalhão, da repressão, mas no da forclusão: prescreveu o momento em que algum Outro poderia abrir a verdade a respeito do que me acontece. Do Outro eliminado não admite sequer sua herança. “Na fala delirante, o Outro está verdadeiramente excluído, não há verdade atrás, há tão pouca que o próprio sujeito não põe nisso nenhuma verdade” – diz Lacan em seu seminário sobre as psicoses. É pelo que ele “fica em face desse fenômeno, na atitude da perplexidade...” Ao estar o Outro excluído verdadeiramente, o que concerne ao sujeito é dito realmente pelo pequeno outro, por sombras do outro, ou como se expressa Schreber, por “homens feitos às pressas.”⁴⁹

Isso permite diferenciar claramente entre verdade e certeza, ao mesmo tempo renovar a clínica sutil do sintoma na psicose. O psicótico está na certeza de que isso que ocorre fenomenologicamente e que ele não entende – lhe concerne. Se lhe interessa explicá-lo, coisa que não ocorre em todos os casos, tentará contextualizá-lo, envolvê-lo ou separá-lo em um sistema dedutivo mediante o árduo trabalho do delírio que se elabora no nível iterativo da alienação. Mas nem se interessa nem se joga pela verdade desse fenômeno, não lhe preocupa que isso corresponda ou não a algo que pode se interrogar a partir do lugar do Outro, e nem sequer aposta nessa forma precária da verdade que consiste em fazer coincidir o significativo do fenômeno com sua localização em uma realidade qualquer. O louco não crê na realidade de sua alucinação.

Nenhuma outra oposição permite ver tão claramente que *o laço de quem fala a verdade não é o mesmo de acordo com o ponto em que sustenta seu gozo*. Gozar no discurso – que sempre toma a forma concessiva de um *plus* de gozar – é diferente do gozar no delírio. O discurso implica o enlace social ao menos dois corpos em que um *faz lugar* ao Outro, é a condição mínima do social. O delírio é, ao contrário, a aglutinação do não mais de um em que se concentra o

⁴⁸ O seminário, livro 14: *A lógica da fantasia* (op.cit.)

⁴⁹ O seminário, livro 3 : *As psicoses* (op. cit., p. 65)

um mais um mais... inclusive se trata-se de um delírio coletivo que nunca fará lugar ao Outro. O psicótico não admite essa verdade que se encontra entre um e Outro, porque para ele não há verdadeiramente Outro.

Lacan define a paranoia como a identificação do gozo no lugar do Outro *como tal*.⁵⁰ É preciso não se confundir neste ponto: uma coisa seria o gozo do Outro, se existisse; outra, muito diferente, é a *identificação* do gozo no lugar do Outro, identificação fantasmática que não costuma ir muito longe no alívio, identificação bem-sucedida apenas na empreitada de extrair o gozo do um que mortifica para remetê-lo metaforicamente ao corpo do Outro amado ou desejado. O Outro schreberiano, feito de discursos infinitos, não é um Outro cujo corpo esteja socialmente enlaçado ao gozo de Schreber, nem Outro corpo cuja presença fosse facilitada por essa hipótese do real no discurso que é a impossibilidade, necessária para que o Outro seja *Outro como tal*, e não fique subsumido no um. Impossibilidade que neste caso se beneficia conceitualmente se a especificamos como inacessibilidade.⁵¹

Nisso Lacan, depois de sua *questão preliminar*, nem avança muito nem tampouco se contradiz tanto, consciente de que a metáfora delirante⁵² não é uma verdadeira metáfora. Quem fez alguma vez a prova da verdade com o paciente psicótico não a esquece jamais. Não conduz a um fim, em seu caso, denunciar o gozo como valor-de-gozo, gozo culpado de falsidade, não costuma dar bons resultados. O essencial do gozo não saiu do um, não é, portanto, falso. Para o psicótico, inocente por natureza, no lugar da metáfora está a injúria que ela carrega, e seu sintoma dá conta disso. Se a significação de injúria do significante alcança ali tão diretamente o órgão, engatilha tão facilmente a passagem ao ato, é na medida em que o Outro não foi incorporado. É o que leva Lacan a definir pela última vez a paranoia em 1975, desta vez como o enodamento de uma única consistência sobre si mesma, onde o real, o simbólico e o imaginário estão em continuidade sem que cada um ex-sista a cada Outro.⁵³ O Outro não é ali inacessível, simplesmente não é.

Pode-se entrever, então, a oposição de fundo entre rigor e verdade dada pelo funcionamento propriamente lacaniano dos discursos: se pode ser rigoroso seguindo a lógica de um discurso. Mas a verdade é contrária ao rigor, já que ela é o lugar de abertura de um discurso à intrusão de outro discurso. É o hiato que o abre à composição dialética. Neste sentido o psicótico é incorrigível, como diziam Lasègue, Kraepelin e Jaspers. Imaginemos como *experimentum mentis* que uma paranoia bem-sucedida conseguisse alcançar um estado de laço social. Por exemplo, que um psicótico-mestre enlaçasse “socialmente” um grupo de seguidores de seu rigor, de sua audácia ou de seus ideais (isto já ocorreu). Estaria semelhante “discurso” aberto

⁵⁰ Lacan, “Presentación de la traducción francesa de las *Memorias* del Presidente Schreber”. *Intervenciones y textos 2* (1988, p. 30).

⁵¹ Sierpinski y Tarski, definiram o conceito em seu artigo “Sur une propriété caractéristique des nombres inacessibles”. *Fundamenta Mathematicae*, vol. 15 (1930, pp. 292-300).

⁵² *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (op. cit.)

⁵³ Assim o discutiu J. Lacan em seu seminário: o *sinthoma*, aula de 16 de dezembro de 1975.

à crítica, toleraria o escárnio da oposição, as digressões da imprensa, as divergências partidárias que caracterizam a democracia, as etnias alheias que sempre provocam mais ou menos rechaço? Ou buscaria rigorosamente a concentração e o extermínio das diferenças e, se o talento político e o poder militar o permitissem, a solução final em uma depuração algorítmica do sujeito?

Este rechaço da verdade na psicose é o que forma a base das dificuldades que encontra o analista em seu tratamento. Trata-se de um sujeito que não se retifica subjetivamente, que em termos de Freud “recusa crer em reprovações” e, portanto, não é culpado, que considera às vezes a verdade uma mentira abominável, que reduz o gozo a um valor, e que não se satisfaz então na interpretação que lhe aponta o analista – nisto é muito diferente do neurótico, que costuma recebê-la com prazer: “eu esperava que o senhor me desse um puxão de orelha”, dizia esta manhã uma insatisfeita analisante ao se despedir.

O neurótico admite bem o fato de que *quando a verdade se faz ouvir, tudo se subtrai e se abre o deserto*. O psicótico, pouco adepto a esse turismo, exige em troca a mais estrita submissão a suas posições propriamente subjetivas como preço para deixar o analista ingressar em sua fortaleza: então talvez queira revelar a textura de seu sintoma no dizer, abrir algumas de suas portas, e eventualmente voltar à *pólis* – a trabalhar, por exemplo. Mas em qualquer caso, responsabilmente, o psicótico exigirá que se comece por respeitar as pautas do lugar em que deixou resguardado seu ser, que não se entre ali pela janela, nem por uma porta fechada.

O analista não considera o psicótico culpado, mas pode, porém, considerá-lo responsável, de se ater à estrutura que assumiu como destino.

Curiosos quiasmas: delírios neuróticos, psicóticos no discurso

A divisão contundente que mantemos entre delírio e discurso pode ser interrogada desde dois ângulos diferentes, a partir da existência de neuróticos que deliram e de psicóticos que ao menos durante certos períodos de sua vida habitam discursos estabelecidos. Questionam seriamente a linha demarcatória de Lasègue-Falret-Lacan?

Freud falou do delírio do homem dos ratos; Lacan, do delírio reivindicativo de Dora. Entretanto, isso não impediu Freud, o analista, de induzir em ambos os casos, por interpretação, uma rápida mudança na posição subjetiva que teve como efeito dissolver o delírio. Com maior ou menor dificuldade, os delírios puerperais nas obsessivas costumam seguir o mesmo destino, ou as crises delirantes das histéricas surgidas em coordenadas de extrema pressão da

demanda do Outro – no estilo de Elizabeth von R. O delírio traduz ali a urgência subjetiva, e não tarda muito em se dissipar quando é atendida pelo analista. Em todos esses casos nos encontramos com o fundo discursivo e histérico do sintoma que se comunica, e que enlaça ao Outro de modo tal, que lhe deixa aberta a porta ambígua da verdade, por onde entra a interpretação. Se entendemos o episódio delirante no neurótico como participando da dimensão do *acting out* – que diz uma verdade sem sujeito – é quase o mesmo caso, já que o *acting* se cura com a presença do analista, e a solução consiste então em apontar essa presença.⁵⁴ E não é impensável que os delírios neuróticos participem sempre da dimensão do *acting*, com seus caracteres de encenação desmotivada, de mostraçãõ obs-cena de uma causa incompreensível para o próprio sujeito.

Muito diferente é o caso frequente do pré-psicótico com sintomatologia pseudo-obsessiva (fobias de contato, formas atenuadas da *folie de doute*, rituais bizarros), ou da paciente psicótica ou pré-psicótica que parece falar no discurso histérico. Este problema se pode generalizar do seguinte modo: há uma certa compatibilidade pouco explorada entre psicose não ativa e discurso.⁵⁵ Especialmente os discursos que não acentuam a impossibilidade; o universitário e o histérico costumam alojar com certa facilidade e duração sujeitos psicóticos: mas não enquanto delirantes, mas enquanto esses discursos os “enlaçam”, ou ao menos não os desencadeiam.

O caso mais difícil quanto ao diagnóstico diferencial parece ser o do delírio pseudo-histérico das pacientes psicóticas, que frequentemente são tratadas como históricas e “interpretadas” como se costumava interpretar o neurótico – com resultados às vezes duvidosos, às vezes lamentáveis.

Outro caso que não omitiremos é o do neurótico obsessivo que, delirante ou não, costuma manter seu sintoma à margem do social. Freud postulou, entretanto, que deveria entender-se a neurose obsessiva como um dialeto da histeria. Ainda assim devemos concordar que é um dialeto que não se entende muito bem com o discurso do analista. O obsessivo, muitas vezes, obedece, diz que sim, pode ser um muito bom paciente, mas faz outra coisa, e o discurso do analista é neutralizado, sua eficácia é sugestiva e não analítica, hipnose ao contrário, diria Lacan.

Freud o notou, com o homem dos lobos, que algo mudou nesse caso somente quando interveio a ponta histérica, corporal, do sintoma obsessivo. Quando o sujeito-sintoma condescende a se inscrever no corpo, isso o abre de outra maneira à ação analítica, o corpo deixa de ser uma unidade especular, da ordem do um-mesmo, para se fazer Outro. Outro que ao receber o significante do sintoma que representa o sujeito *altera* o gozo. O sintoma histérico é o sintoma social por excelência, pelo qual o Outro *incorpora* o saber incons-

⁵⁴ Cf. a resenha que redigiu

J. Lacan de seu seminário *A logique du fantasme*, em *Reseñas de enseñanza* (Manantial, Bs. As., 1988), e o case de 23 janeiro de 1963, de seu seminário sobre *A angústia* (1962-1963). Cf. também meu artigo “El acto analítico considerado a la luz de sus infortunios”, em *Infortunios del acto analítico* (Atuo, Bs. As., 1993).

⁵⁵ Cf. G. Lombardi. El prepsicótico en la ciudad del discurso. *Descartes*, vol. 5.

ciente que subjaz ao sintoma, completando sua mensagem e permitindo a este transferir, ceder, parte de seu núcleo de gozo. Quando Freud se deixa alojar no discurso histórico de Dora, o sintoma se transforma em transferência.

O laço analítico, por sua parte, permite apreciar a diferença que há entre a presença de dois corpos e a de um. A demonstração da não relação sexual que realiza uma psicanálise não se pode realizar em condições de autoanálise. Para atender a um sujeito se necessitam dois corpos, nem menos nem mais. Não menos: para abrir o gozo ao efeito de discurso que exige esse mínimo de dois (corpos) para constituir o laço social. Não mais: para evitar o que o efeito de grupo acrescenta de obturação imaginária ao efeito de discurso. Por isso, mesmo que o sintoma separe o obsessivo do social, o isole até da possibilidade de participar cabalmente da experiência analítica – que não é experiência do pensar, mas das incidências somáticas do dizer –, o “núcleo de histeria” que Freud soube discernir na raiz corporal do sintoma abre uma porta de entrada à verdade analítica.

Completamente diferente é o caso do sintoma psicótico, seja no nível do fenômeno elementar ou no do delírio em seu conjunto: ali não há mediação discursiva possível entre o sujeito e o Outro, não há verdade que signifique nem dissipe o que ali se diz. Nisso a ordem do delírio, por mais extensa e rigorosa que seja, continua participando da estrutura “uniana” do fenômeno elementar, fechada à verdade e a suas dialéticas. É o que leva Lacan a afirmar, em aparente contradição com outras sequências de seu discurso: “Restituir ao redor disto uma ordem delirante, não se faz como se crê por dedução e construção, mas de um modo que tem relação com o fenômeno primitivo mesmo”.⁵⁶

⁵⁶ *O seminário, livro 3: As psicoses* (op. cit.)

A mediação do impossível

“É aventurado pensar que uma coordenação de palavras (outra coisa não são as filosofias) possa se parecer muito ao universo”, escreveu Borges. Galileu advertiu essa dificuldade faz uns quatrocentos anos. Para remediá-la, começou sua indagação científica abandonando os hábitos do filósofo. Mudou o latim, língua culta, mas também sacra, pelo secular italiano, e começou a tratar o real com a linguagem das matemáticas, ou seja, uma coordenação já não de palavras, mas de letras e números sem sentido.

Nesses anos, que foram também os de Descartes, liberou-se a ciência da exigência de adequar suas hipóteses à tirania de um texto ou aos ditames do sentido comum. O tratamento matemático do real transformou sua fisionomia: o forçou a se apresentar sob a forma do impossível, que em uma primeira aproximação podemos

entender como Koyré: inassimilável ao sentido comum. Exemplo, como duas partículas sabem, separadas por milhares de milhões de quilômetros, que podem e devem se atrair mutuamente seguindo a fórmula da gravitação universal que propôs Newton? Nada no sentido comum da época preparava para compreender a eficácia dessa fórmula. E, para dizer a verdade, nada tampouco na nossa teoria geral da relatividade, que nos revele o mistério dessa atração de aterrorizadora exatidão ao distribuí-la nas elegantes curvas do espaço-tempo.

Lacan tomou dos textos de Koyré essa concepção do real aplicada às origens da ciência⁵⁷ e a radicalizou até afirmar que o real, no discurso, só se manifesta sob a forma lógica do impossível, e já não apenas fora do sentido comum, mas também fora de toda forma possível de sentido. O real não tem sentido em nenhum mundo possível. Ou, em nossos termos: em nenhuma realidade, em nenhum marco fantasmático, em nenhuma ficção. Pode-se cobri-lo, velar; pode-se cobrir seus orifícios; pode-se acrescentar-lhe saber, livros e *software*, mas não se pode dar-lhe sentido, é impossível.

Essa ideia permitiu a Lacan discernir com clareza a forma que toma o real em cada um dos discursos, entre o agente e o Outro sobre o qual opera. Localizar ali o impossível é estabelecer no seio do laço social uma curiosa mediação, imprescindível e essencial, entretanto, para qualquer das formas do social. Governar, educar, analisar, fazer desejar (em certos casos, também, investigar), são formas fundamentais do social que incluem sempre no laço com o Outro a mediação do impossível. Formas que evitam a realização direta – condenando-a como passagem ao ato – dessas satisfações mortíferas do ser humano que Freud descreveu em um célebre parágrafo: “O próximo não é somente um possível auxiliar e objeto sexual, mas uma tentação para satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem ressarcir-lo, usá-lo sexualmente sem seu consentimento, despojá-lo de seu patrimônio, humilhá-lo, infligir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo. *Homo homini lupus*”.⁵⁸

Ele tem seu corpo, *habet corpore*, e precisamente porque me é inacessível se atreve a fazê-lo presente no laço social: ali, enquanto se trate de discurso, é impossível que me apodere dele, que eduque completamente suas pulsões, que analise exaustivamente seus compromissos ideais ou seus elementos de gozo antissocial, que produza o saber sobre o que causa o desejo. Ali, no discurso, tudo isto é, além de protegido, acomodado pela lei do mal-entendido que implica que estas coisas habitualmente não se explicitem, que a verdade permaneça latente ou se diga somente parcialmente que o Outro me entenda apenas se lhe digo outra coisa, que a impossibilidade facilite a *separação* que nos liga no desejo – em uma cumplicidade usualmente denegada, mas mais íntima que as máscaras com que simulamos a reação entre minha impotência e sua frigidez.

⁵⁷ Cf., por exemplo, “Los orígenes de la ciencia moderna” e “Galileo y la revolución científica”, em *Estudios de historia del pensamiento científico* (1977).

⁵⁸ Freud, S. *Mal-estar na civilização* (1930, p.133).

O delírio, pelo contrário, ao ser uma colocação em continuidade do real, do simbólico e do imaginário, ao anular então a descontinuidade que o real opera entre simbólico e imaginário, impede sua mediação entre os corpos. No lugar da mediação do impossível, na psicose encontramos um real que retorna na impossibilidade do intervalo, e condena o simbólico à holófrase. O um exercita aí a potência do contínuo, sem que os choques e as objeções de nenhuma realidade tenham efeito sobre sua reincidência circular. O laço social é a criação do intervalo, o delírio é efeito de sua falta. *Atentem-se às palavras*, recomendou Mefistófeles. *Então, pela segura porta, entrem no templo da certeza.*⁵⁹

Tradução: Keila Silveira

Revisão: Ana Paula Gianesi e Maria Cláudia Formigoni

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- BORGES, J. L. (1944). Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1973.
- DESCARTES. *Reglas para la dirección del espíritu*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967.
- FEYERABEND, P. (1975). *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos, 1981.
- FREUD, S. (1896). *Rascunho k - As neuroses de defesa*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1987. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. I).
- FREUD, S. (1911). *Nota psicanalítica sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1987. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XII).
- FREUD, S. (1930). *Mal-estar na civilização*. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro, Imago, 1987. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XXI).
- GÖDEL, K. (1947). ¿Qué es el problema del contínuo de Cantor? *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1981.
- GUIRAUD, P. Les formes verbales de l'interprétation délirante. *Annal. Médico-psychologiques* (1921), p. 411.
- JASPERS, K. (1913). *Psicopatología general*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993.

59 GOETHE, J. W. *Faust* (DTV, München, 1972), *erster Teil*, s. 59.
"Im ganzen: haltet Euch an Worte!
Dann geht Ihr durch die sicher Pforte
Zum Tempo der Gewissheit ein."

- KRAEPELIN, E. (1899). La folie systematisée. *Classiques de la paranoïa*. Paris: Navarin, 1982.
- LACAN, J. (1932). *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- LACAN, J. *O seminário, livro 3: as psicoses (1955-1956)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- LACAN, J. (1958). *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964a)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, J. (1964b). *Posição do inconsciente*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar: 1998.
- LACAN, J. (1966). *A ciência e a verdade*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar: 1998.
- LACAN, J. *O seminário, livro 14: A lógica da fantasia (1966-1967)*. (inédito).
- LACAN, J. (1968). Comptes rendus, IV, *La logique du fantasme*. In: *Ornicar?, vol. 29*. Paris: Navarin, 1984.
- LACAN, J. (1969). Reseña de enseñanza del seminario sobre el acto analítico. In: *Reseñas de enseñanza*. Buenos Aires: Manantial, 1988.
- LACAN, J. (1973). O aturdido. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LASÈGUE, C.; FALRET, J. (1987). La folie à deux ou folie communiquée. *Annal. Méd. – Psych.*, 1987.
- LOMBARDI, G. (1996). Aristóteles, inventor de lo real. *El caldero de la Escuela*, 1996, XXXIX.
- MILLER, J. A. (1993). Ironía. *Uno por uno*, (Eolia, Barcoona) 1993, XXXIV.
- POPPER, K. (1956). *Realismo y objetivo de la ciencia (Post Scriptum a La lógica de la investigación científica)*. Madrid: Tecnos, 1985.
- RECANATI, F. (1973). Intervention au séminaire du Dr. Lacan. *Scilicet*, 1973, IV.
- RORTY, R. (1991). *Objectivisme, relativisme et vérité*. Paris. P.U.F. 1994.
- SCHOLEM, G. (1941). *Major Trends in jewish mysticism*. New York: Schocken, 1995.
- SCHREBER, D. P. (1902). *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

Resumo

O artigo propõe uma distinção nítida entre delírio e discurso. Essa distinção é de importância clínica capital, porque permite distinguir entre casos que podem parecer muito similares e que, entretanto, respondem a estruturas e tratamentos diferentes – em uma época em que, até mesmo entre psicanalistas, certas distinções fundamentais logradas por Lacan, recém-adquiridas, começam a se diluir. O texto implica também uma proposta ética, na medida em que propõe interrogar a posição de enunciação de afirmações da moda, no estilo: “tudo é delírio”, ou “o Outro não existe”.

Palavras-chave

Delírio, discurso, certeza, impossibilidade, *folie à deux*, sintoma, política.

Abstract

This article proposes a clear distinction between delirium and discourse. From a clinical point of view, this difference is important because it allows a distinction between cases that seem to be alike, but in fact respond to different clinical structures and treatments – in a period where, even among psychoanalysts, some fundamental distinctions made by Lacan, recently acquired, start to dilute. The article also defends an ethical proposal, as it fosters a discussion about the enunciation position towards current assumptions such as: “Everything is delirium”, or “the Other does not exist.”

Keywords

Delirium, discourse, certainty, impossibility, *folie à deux*, symptom, politics

Recebido

16/02/2011

Aprovado

20/03/2011

