

Certeza e crenças delirantes

Cristia Rosineiri Gonçalves Lopes Correa

Psicanalista e Mestre em Filosofia e Ética da Saúde Mental pela
University of Warwick (UK)

Consultório: Rua Oscar Vidal 71 – sala 901 – Centro – Juiz de Fora-
MG, 36010-060 – Fone: (32) 3236-9016
crlopes2001@yahoo.com.br

Resumo

O presente artigo examina a abordagem da certeza e das crenças delirantes na filosofia e na Psicanálise. Argumenta que, enquanto Wittgenstein proporciona uma compreensão de conceitos psicopatológicos como as crenças delirantes e suas relações com os julgamentos de racionalidade, Lacan, na Psicanálise, parece sugerir que é a certeza subjetiva o que conota certas crenças como delirantes. Propõe, nessa direção, que o argumento apresentado por Lacan coloca em questão a sugestão de Wittgenstein de que a crença delirante seria constituída por uma falha da racionalidade.

Palavras-chave

Certeza; crenças delirantes; Lacan; racionalidade; Wittgenstein.

A VISÃO PSIQUIÁTRICA TRADICIONAL SOBRE CRENÇAS DELIRANTES

A crença delirante, na qualidade de um elemento que constitui um quadro psicótico, é frequentemente definida como uma falsa crença que é sustentada a despeito de evidência contrária. Uma crença falsa que não é justificável em termos do *background* educacional e cultural do paciente, e que é sustentada com completa convicção e que não pode ser abalada por argumentos (HARRE e LAMB, 1986).

Flew (1973, p. 94) estabelece como critério da presença de uma crença delirante a condição de ela ser completamente indefensável. Para o autor, uma crença é considerada delirante na medida em que ela descredita o sujeito da crença e, indiretamente, a si mesma. Glover (1970, p. 134-135), por sua vez, argumenta que a crença delirante é uma categoria especial de crenças falsas, estabelecendo 'esmagadora' evidência existente contra ela como o critério para considerar como delirante uma dada crença. Segundo ele, o critério da falsidade torna delirante uma dada crença quando essa falsa crença não apresenta abertura para persuasão racional, quando ela não é alterada diante de uma 'esmagadora' evidência existente contra ela. Pelo contrário, mesmo diante disso, de acordo com Glover, crenças falsas delirantes se mantêm não-abaladas.

Em situações nas quais eu sustento uma crença falsa a despeito de ser apresentada uma esmagadora evidência contra ela e conseqüentemente o meu agir não poder ser explicado em termos de crenças comuns em meu grupo ou sociedade, a única explicação que parece restar é que minhas habilidades de fazer julgamentos com base em fatos práticos estão prejudicadas em uma extensão não usual (GLOVER, 1970, p. 135, tradução nossa)¹.

Entretanto, a despeito de essa definição de crença delirante ser encontrada na maior parte dos modernos manuais de Psiquiatria e Psicologia e parecer ser amplamente aceita, nem todas as crenças delirantes são culturalmente atípicas, nem incorrigíveis e nem necessariamente falsas crenças.

Ainda no modelo psiquiátrico tradicional, Gelder *et al.* (1983) oferecem uma solução para o impasse colocado pela ênfase psiquiátrica tradicional sobre o papel desempenhado pela falsidade na constituição de crenças deli-

¹ Where I hold a false belief despite being presented with overwhelming evidence against it, and my doing so cannot be explained in terms of the beliefs common in my group or society, the only explanation that seems to be left is that my reasoning abilities are impaired to an abnormal extent.

rantes. Eles definem crença delirante como freqüentemente, mas não invariavelmente, uma crença falsa sustentada com grande convicção, que não pode ser alterada diante de uma evidência que a contradiga. De acordo com os autores, a crença delirante não é uma crença convencional, porque ela está em discordância com o *background* educacional e cultural do paciente.

Uma crença delirante é uma crença firmemente sustentada, a despeito das evidências contra ela, não sendo uma crença convencional passível de ser sustentada por alguém, dada sua bagagem educacional e cultural. Essa definição intenciona separar crenças delirantes, que são indicadoras de desordem mental, de outras crenças fortemente sustentadas, que podemos encontrar entre pessoas saudáveis. Uma crença delirante é habitualmente uma crença falsa, não sendo invariavelmente (GELDER *et al.*, 1983, p. 12)².

Dessa maneira, argumentam que crenças delirantes têm de ser distinguidas das crenças não-delirantes de sujeitos normais, mas que são igualmente impermeáveis a argumentos racionais e fundamentados. O fato de, em circunstâncias excepcionais, crenças delirantes poderem ser ou tornar-se subsequentemente verdadeiras mostra que não é o critério factual o de demarcação para estabelecer crenças como delirantes ou não. Antes, para eles, o critério para estabelecer uma crença como delirante é a ausência de bases racionais para sustentá-la (GELDER *et al.*, 1983, p. 12-13). Assim, a crença delirante é definida por eles não mais como falsa, mas como uma crença não-fundamentada.

Embora via de regra as crenças delirantes sejam falsas crenças, em circunstâncias excepcionais elas podem ser verdadeiras ou subsequentemente podem tornar-se verdadeiras. Assim, um homem pode desenvolver um delírio de ciúme em relação à sua esposa na ausência de qualquer evidência razoável de infidelidade. Mesmo se sua esposa está sendo infiel, nessa circunstância a crença em questão é ainda delirante, caso não existam fundamentos racionais para sustentá-la. Exceções desse tipo nos alertam que não é a falsidade da crença que determina se ela é delirante, mas sim a natureza dos processos mentais que conduziram a ela (GELDER *et al.*, 1983, p. 13).³

² A delusion is a belief that is firmly held despite evidence to the contrary and is not a conventional belief that the person might be expected to hold given his educational and cultural background. This definition is intended to separate delusions, which are indicators of mental disorder, from other strongly held beliefs found among healthy people. A delusion is usually a false belief, but not invariably so.

No entanto, a partir da sua reivindicação da racionalidade como elemento faltante na constituição de crenças delirantes, conclui-se que para eles as bases racionais para sustentar crenças são avaliadas a partir de razoáveis evidências factuais. Em outras palavras, parece que para os autores os parâmetros para avaliar a racionalidade da crença de alguém são supridos pelas razoáveis evidências vindas dos fatos, o que fica claro no exemplo dado por eles na citação anterior, do desenvolvimento de um delírio de ciúme. De acordo com os pesquisadores, a falta de razoável evidência de infidelidade nesse exemplo não oferece bases racionais para essa crença, e a falta de bases racionais torna essa crença delirante.

Como resultado, ainda que incluindo a consideração de crenças verdadeiras no conceito de delírio, a ruptura com critérios factuais feita por essa abordagem é apenas aparente, uma vez que permanece a ênfase sobre os fatos. Além disso, ao definir crenças delirantes como crenças não-fundamentadas, eles solucionam o enigma colocado pelas crenças verdadeiras no conceito de delírio. Por meio dessa abordagem, crenças delirantes podem ser verdadeiras, mas implicam que a crença falsa inevitavelmente caracteriza o delírio - o que não é verdade. Em outras palavras, a partir dessa abordagem constata-se que a falsidade, embora não necessária, é uma condição suficiente para estabelecer uma crença como delirante. Conseqüentemente, essa abordagem não ajuda a distinguir uma crença delirante de uma outra não-delirante, se ambas são falsas e pelo menos aparentemente impermeáveis à argumentação racional.

WITTGENSTEIN SOBRE CERTEZA E SABER

Wittgenstein (1969, 1997) apresenta argumentos filosóficos que visam enfatizar o papel constitutivo desempenhado pela racionalidade na estrutura conceitual das razões que as pessoas dão para justificar suas ações. Ele enfatiza o papel desempenhado pela racionalidade na atitude de reivindicar certeza e levantar dúvida dentro dos jogos lingüísticos. Nesse sentido, na medida em que aborda a certeza na sua inserção nos jogos lingüísticos, a leitura de Wittgenstein parece sugerir um corte com a certeza transcendente ligada a seu conceito de espírito.

³ Although delusions are as a rule false beliefs, in exceptional circumstances they can be true or subsequently become true. Thus a man may develop a jealous delusion about his wife, in the absence of any reasonable evidence of infidelity. Even if his wife is being unfaithful at the time, the belief is still delusional if there is no rational grounds for holding it. Exceptions of this kind remind us that it is not the falsity of the belief that determines whether it is delusional but the nature of the mental processes that led up to it.

As regras dos jogos de linguagem circunscrevem as proposições que descrevem o quadro de referências que o sujeito herda e que o faz discernir o verdadeiro do falso. Essas regras podem ser aprendidas puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas (WITTGENSTEIN, 1997). Dessa maneira, a certeza é balizada no interior dos jogos lingüísticos, uma vez que certas proposições empíricas rígidas podem tornar-se fluidas, e proposições fluidas podem tornar-se rígidas. Assim, para Wittgenstein, a verdade de certas proposições empíricas pertence ao nosso quadro de referências (WITTGENSTEIN, 1969, p. 35, 83). A partir dessa reivindicação, o autor parece emparelhar certeza e verdade, pois para ele alguém pode distinguir o verdadeiro do falso quando se morreia por um quadro de referências herdado dos jogos lingüísticos.

Segundo Wittgenstein, a palavra "certo" expressa completa convicção, ausência total de dúvida, um estado no qual alguém busca convencer outras pessoas. Ele qualifica esse estado de certeza subjetiva. 'Com a palavra "certa" exprimimos convicção, completa ausência de qualquer dúvida, e, a partir daí, tentamos convencer as outras pessoas. É a certeza *subjectiva*' (WITTGENSTEIN, 1969, p. 65, 194).

Wittgenstein argumenta que nossa visão de mundo depende de um *background* de certeza, e que alguma coisa tem de nos ser ensinada como base, que existe um conjunto de proposições tidas como "certas", das quais não duvidamos e sobre as quais vêm se apoiar as nossas dúvidas. O jogo de dar e perguntar por razões que possam vir a fundamentar as crenças, de apresentar reivindicações acerca do saber e da dúvida, depende de um *background* de coisas que nós não colocamos em questão e não duvidamos. Então, Wittgenstein sugere que alguém pode sustentar coisas como certas, sem oferecer razões explícitas para elas. Em outras palavras, Wittgenstein sugere que alguém pode reivindicar estar certo acerca de coisas que ele sempre ouviu e leu. Pode reivindicar estar convicto acerca de um arsenal de informações que ele adquiriu por toda a sua vida de quem tinha autoridade nos assuntos em questão para lhe ensinar, como as proposições de que a Terra existe desde muito antes do seu nascimento, de que a água ferve e não congela a 100 °C, de que ele tem pés etc. De acordo com Wittgenstein, alguém pode estar convicto de proposições como as descritas, sem precisar apresentar fundamentos para justificá-las.

Acredito que tenho antepassados e que todos os seres humanos os têm. Acredito que há várias cidades e, em termos gerais, nos principais fatos da geografia e da história. Acredito que a terra é um corpo na superfície do qual nos deslocamos e que não

desaparece subitamente tal como qualquer outro corpo sólido: esta mesa, esta casa, esta árvore, etc. Se pretendesse duvidar da existência da terra muito antes do meu nascimento, teria de duvidar de todas as espécies de coisas que são ponto assente para mim (WITTGENSTEIN, 1969, p. 73, 234).

Assim, Wittgenstein conclui que a certeza precede as razões dadas por alguém para justificar suas reivindicações, ou seja, a certeza pode ser reivindicada por alguém, sem ele necessariamente possuir razões para isso. Ele não precisa ter fundamentos para sua certeza. A criança aprende, acreditando no adulto. A dúvida vem *depois* da crença (WITTGENSTEIN, 1969, p. 57, 160). Se uma criança puder duvidar imediatamente daquilo que lhe ensinam, isso só pode significar que ela era incapaz de aprender certos tipos de jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, 1969, p. 85, 283).

Aprendi uma enorme quantidade de coisas e aceitei-as na base de autoridade de homens; depois achei que algumas dessas coisas se confirmavam e outras não, de acordo com a minha própria experiência (WITTGENSTEIN, 1969, p. 57, 161).

Entretanto, Wittgenstein argumenta que é impossível apresentar proposições como absolutamente certas, como fez Descartes (1986), porque se pode duvidar de qualquer certeza individual em tais e tais circunstâncias, caso essas proposições estejam embasadas em razões fundamentadas em experiência prévia. Antes, essas proposições são consideradas *certas* porque elas desempenham um papel vital e normativo em nossos jogos de linguagem. De acordo com Wittgenstein, embora a certeza não seja necessariamente infalível, o sujeito não tem nenhuma razão geral para duvidar desse arsenal de saber herdado por ele, o sujeito não duvida geralmente disso e ele não está, de fato, em uma posição para duvidar disso (AUDI, 1995, p. 979-980). Dessa maneira, para Wittgenstein, a certeza supre um *background* para o jogo de dar razões ou de duvidar, existindo diferentes tipos de certeza.

Cabe aqui ressaltar que, se de um lado Wittgenstein sugere que a certeza precede a apresentação de razões no sentido de que a certeza pode ser reivindicada sem razões para justificá-la como a proposição de que eu nunca estive na Lua, do outro lado ele enfatiza o papel desempenhado pela racionalidade fundamentada em prévia experiência no jogo de dar razões ou duvidar. Em outras palavras, para Wittgenstein, embora o sujeito não tenha nenhuma razão geral para duvidar de coisas como a água ferve e não congela à temperatura de 100 °C, ele pode duvidar de coisas como essas em tais e tais circunstâncias, se a sua dúvida estiver fundamentada na sua prévia experiência,

no sentido de que tudo na sua experiência fale a favor e nada contra sua dúvida.

Posso imaginar um homem que tenha sido educado em circunstâncias muito especiais e a quem tenham ensinado que a origem da terra data de há 50 anos e que, portanto, acredite nisso. Podíamos ensiná-lo: a terra existe há... etc. Estaríamos a tentar dar-lhe a nossa imagem do mundo. Isto aconteceria através de uma espécie de persuasão (WITTGENSTEIN, 1969, p. 79, 262).

De maneira similar, as razões apresentadas por um sujeito para justificar suas reivindicações quando fundamentadas na sua prévia experiência podem não somente fundamentar dúvidas acerca de coisas normalmente dadas como certas, mas também certezas no que se refere às suas reivindicações em certas circunstâncias, uma vez que tudo na experiência dele fale a favor, e nada contra suas reivindicações.

Agora, será que a experiência nos ensina que em certas circunstâncias as pessoas sabem isto e aquilo? Certamente, a experiência mostra-nos que, normalmente, depois de um certo número de dias um homem consegue orientar-se numa casa em que tem vivido. Ou também: a experiência, ensina-nos que, depois de um certo período de aprendizagem, é possível confiar num juízo emitido por um homem. Segundo nos ensina a experiência ele teve de aprender durante um certo tempo para ser capaz de fazer numa previsão correta. Mas... (WITTGENSTEIN, 1969, p. 123-125, 434).

"Eu sei que este quarto está no segundo andar, que atrás da porta um curto patamar conduz às escadas, etc". Podiam imaginar-se casos em que eu proferisse esta frase, mas seriam extremamente raros. Mas, por outro lado, revelo este conhecimento durante todo o dia pelas minhas ações e também pelo que digo. O que é que outra pessoa depreende dessas ações e palavras? Não será justamente que eu estou seguro dos meus fundamentos? - A partir do fato de eu ter vivido aqui durante muitas semanas e ter subido e descido as escadas todos os dias, ela depreenderá que eu sei onde se situa o meu quarto. Assegurar-lhe-ei que "eu sei" no caso de ela ainda "não saber" coisas que a obriguem a concluir que eu sabia (WITTGENSTEIN, 1969, p. 123, 431).

Portanto, diz Wittgenstein que mesmo a certeza acerca de coisas sustentadas como certas e a certeza fundamentada em prévia experiência não são infalíveis e podem compreender dúvidas. Na verdade, só podemos reivindicar

saber então a certeza acerca de coisas passíveis de dúvidas. Entretanto, Wittgenstein argumenta que, embora elas sejam passíveis de dúvida, o sujeito não precisa duvidar delas. O sujeito pode reivindicar certeza acerca dessas coisas. O sujeito não precisa ser cético no que se refere a essas coisas todo o tempo. A partir da abordagem da certeza operada por Wittgenstein, podemos concluir que, embora ele reconheça que a certeza não é infalível, ele reivindica que o sujeito pode ter certeza acerca de coisas tidas como certas. E reivindica também que o sujeito pode ter certeza fundamentada em prévia experiência. Que a certeza não é algo raro na vida de um sujeito normal e ela pode tomar o seu legítimo lugar.

Em certas circunstâncias, o sujeito precisa apresentar para o outro fundamentos que satisfaçam esse outro, que ele, o sujeito, está em uma posição de saber – que ele está certo – acerca de alguma coisa. Deve ser mostrado que o sujeito está em uma posição de saber. Wittgenstein sugere ainda que a certeza que concerne a coisas que são ponto assente para o sujeito, em certas circunstâncias, precisa ser justificada com razões fundamentadas na prévia experiência que sempre ensinou o sujeito sobre isso. Em outras palavras, se alguém sabe acerca de alguma coisa, ele está certo acerca disso. No entanto, em certas circunstâncias, quando dúvidas podem surgir, se alguém reivindica que sabe, ele precisa mostrar como ele sabe. Ele precisa apresentar razões fundamentadas em prévia experiência.

Não bastaria assegurar a alguém que eu sei o que acontece num certo lugar – sem lhe dar fundamentos que o convençam de que eu tenho possibilidade de saber (WITTGENSTEIN, 1969, p. 125, 438).

Num tribunal, a mera afirmação “Eu sei” proferida por uma testemunha, não convenceria ninguém. É preciso mostrar que ela tinha possibilidade de saber. Também a afirmação “Eu sei que aquilo é uma mão”, proferida quando alguém olhasse para a sua própria mão, não seria credível a menos que conhecêssemos as circunstâncias em que fora dita. E se as sabemos, parece ser uma afirmação de que a pessoa que fala é normal a esse respeito (WITTGENSTEIN, 1969, p. 125, 441).

Como resultado da sua ênfase sobre o papel desempenhado pela racionalidade na atitude de reivindicar certeza e levantar dúvidas, Wittgenstein argumenta que em certas circunstâncias nós não podemos considerar erros certos sinais de dúvida dados por alguém acerca de pontos assentes para nós, como duvidar de seus cinco dedos ou duas mãos, sem apresentar razões

racionais para isso. Antes, nós devemos considerá-lo *demente* – as dúvidas dele acerca disso pareceriam para qualquer outra pessoa *loucura*.

Em certas circunstâncias um homem não pode errar (“pode” é aqui usado na acepção lógica e a proposição não significa que um homem não possa dizer nada de falso nessas circunstâncias). Se Moore proferisse proposições contrárias às que ele declara certas, não deixaríamos apenas de partilhar a sua opinião: considerá-lo-íamos *demente* (WITTGENSTEIN, 1969, p. 57, 155).

Eu, L.W., creio, estou seguro de que o meu amigo não tem serradura no corpo ou na cabeça, ainda que os meus sentidos não me forneçam provas diretas. Estou seguro, por causa daquilo que me tem sido dito, daquilo que tenho lido e da minha experiência. Ter dúvidas a esse respeito parecer-me-ia loucura – evidentemente, este ponto de vista também está em conformidade com o das outras pessoas; mas eu estou de acordo com elas (WITTGENSTEIN, 1969, p. 83, 281).

Então, Wittgenstein tenta oferecer uma compreensão melhor de conceitos psicopatológicos como as crenças delirantes e suas relações com os julgamentos de racionalidade, pois a partir do argumento sustentado por ele constata-se que as crenças delirantes seriam constituídas por uma falha da racionalidade (*breakdown of rationality*). Portanto, Wittgenstein, no que em seu argumento possa concernir às crenças delirantes, coloca sua ênfase não sobre fatos, nem sobre evidências factuais não-fundamentadas, mas sobre as razões dadas pelas pessoas para justificar suas ações, certezas e dúvidas em tais e tais circunstâncias.

LACAN SOBRE CERTEZA E CRENÇAS DELIRANTES

Uma leitura psicanalítica sobre a psicose

É pela introdução do significante do Nome-do-Pai no Édipo, significante que responde ao significante que falta no Outro, que o sujeito encontra condições de ser representado pelo significante, de se situar na partilha dos sexos, de poder fazer laço social, de não estar fora do discurso. Esse significante mantém a ordem significante, produz um certo efeito, a significação fálica, e mesmo mantendo o não-sentido confere um certo sentido ao não-sentido do desejo do Outro materno: “*Che vuoi*” – Que queres? O significante do Nome-do-Pai, na medida em que é um enxerto de sentido, põe ordem no

mundo quando possibilita ao sujeito se localizar nos planos simbólico e imaginário.

A origem da psicose está na forclusão desse significante, permanecendo o sujeito no lugar de objeto de gozo do Outro. A psicose se desencadeia quando em momentos significativos na vida do sujeito, em que ele é convocado a se situar no plano simbólico, há um apelo a esse significante e ele não comparece, pois não há significante para responder a esse apelo (LACAN, 1958, p. 584).

O estudo da psicose encontrou grandes contribuições com a pesquisa de Freud, que embora não tenha se detido em um estudo a favor das psicoses que lhe permitisse discriminá-las das neuroses e a sua clínica por excelência ser uma clínica das neuroses inaugurou conceitos fundamentais para o estudo da psicose, como a defesa com que organizou os mais aprimorados conceitos freudianos quanto à diferença dessas duas estruturas. No léxico freudiano, figura a *verwerfung* sob o termo rejeição, quando do caso clínico do Homem dos Lobos (FREUD, 1918). A relação estabelecida por Freud nesse texto, a partir do fenômeno alucinatorio experienciado por esse paciente, de ter cortado fora o dedo mínimo da mão, traduz-se por isto: *o que é recusado na ordem simbólica, enquanto na neurose retorna no simbólico (o retorno do recalcado), na psicose ressurge no real* (FREUD, 1918). Configura-se a *verwerfung*, representando a alucinação, o reaparecimento no real do que é recusado pelo sujeito psicótico no plano simbólico.

Lacan, fiel a Freud, retomou eticamente as contribuições fundantes que este deixara e transferiu o termo rejeição para um outro, a forclusão, termo jurídico que designa algo prescrito por não ter comparecido ao seu tempo. É importante marcar aqui que esse tempo é um tempo lógico. Entretanto, há um tempo para o significante Nome-do-Pai decisivo para a estruturação de o sujeito se apresentar, substituir o significante do desejo materno, produzir a significação fálica, constituindo a metáfora paterna:

$$\frac{\text{Nome do Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo - da - Mãe}}{\text{Significado para o Sujeito}} \rightarrow \text{Nome do Pai} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

(LACAN, 1958, p. 563).

Nessa escrita da metáfora paterna, Lacan marca que o Nome-do-Pai vem para metaforizar o desejo materno. A forclusão torna impossível a significação fálica, e o sujeito não se inscreve na função fálica.

A *verwerfung* será tida por nós, portanto, como forclusão do significante. No ponto em que, veremos de que maneira, é

chamado o Nome-do-Pai, pode pois responder no Outro um puro e simples furo, o qual, pela carência do efeito metafórico, provocará um furo correspondente no lugar da significação fálica (LACAN, 1958, p. 564).

A tese da foracclusão é o sustentáculo da teoria lacaniana sobre as psicoses, postulada na década de 1950, quando o ensino de Lacan era marcado pela primazia do significante, do simbólico, devido a um compromisso ético de resgatar no legado de Freud a primazia do simbólico. No seu seminário de 1956, "As Psicoses", e no seu artigo de 1958, "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", Lacan insiste na importância dos fenômenos elementares, dos fenômenos de linguagem, para o diagnóstico clínico. Ele explicou a estrutura a partir da sua origem no significante, dada a estrutura definida nesse momento de seu ensino como estrutura da linguagem, e não do discurso, como posteriormente ele viria a postular. Nessa perspectiva de seu ensino, Lacan postulou a psicose como um déficit de significante, o significante do Nome-do-Pai. E postulou que na psicose ocorreria a foracclusão desse significante, retomando o conceito freudiano de *verwerfung*.

Posteriormente, Lacan apresentou outras contribuições para a compreensão do fenômeno da psicose, contribuições que não refutaram o que já tinha sido abordado, mas seguiram adiante. Ele deu uma guinada na sua teoria sobre as psicoses, deixando um pouco na reserva a foracclusão do Nome-do-Pai e definindo a questão estrutural em torno da localização do gozo. A partir daí, Lacan começou a trabalhar o que na experiência escapa ao significante, designando a estrutura não mais estrutura de linguagem, e sim estrutura do discurso. Inclui no discurso um elemento real, não-significante, que é o objeto que resiste a toda e qualquer significação, que não permite a colagem entre significante e significado, escapando como resto irreduzível e causando o desejo. A psicose foi definida a partir da localização do gozo, tendo uma localização anômala do gozo. O gozo estranho, anômalo, por não ter referência fálica, é localizado no Outro. Duas elaborações posteriores de Lacan, portanto, ficaram marcadas: objeto a e gozo. Essa nova abordagem de Lacan é uma abordagem pelo viés do Real, em face da dos anos de 1950, que fora pelo viés do significante. E é uma abordagem essencial para quem se propõe a tratar a psicose; daí a importância de marcar este fato como passagem, e não como mudança em seu ensino. Essa importância se apresenta na medida em que antes Lacan nos apresentava um Nome-do-Pai, que atava o significante e o significado, portanto o Simbólico e o Imaginário. Posteriormente, com a introdução do nó borromeano, ele introduziu o Real. O Nome-do-Pai, a partir de então, constitui-se no quarto círculo que vai atar os três outros

círculos que concernem aos três registros, a saber: o Real, o Simbólico e o Imaginário (LACAN, RSI).

No entanto, mesmo com essa virada no ensino de Lacan sobre as psicoses, a tese da forclusão continuou a ser essencial, o acidente que, em suas próprias palavras, dá à psicose sua condição essencial que a separa da neurose (LACAN, 1958, p. 582).

CRENÇAS DELIRANTES - O QUE ESTÁ EM CAUSA: REALIDADE OU CERTEZA?

No seu artigo *Neurose e Psicose*, Freud (1924 [1923]) observou que, enquanto na neurose o eu dependente da realidade, suprime um fragmento do isso, na psicose esse mesmo eu, a serviço do isso, se afasta de um fragmento da realidade. Que enquanto na psicose a perda de realidade estaria necessariamente presente, na neurose, aparentemente, essa perda seria evitada. De acordo com Freud, na psicose o eu constrói, autocraticamente, uma nova realidade externa e interna, de acordo com os impulsos desejosos do isso, e que o motivo dessa ruptura com o mundo externo é alguma frustração que parece intolerável para o sujeito psicótico (FREUD, 1924 [1923], p. 168). Ele prossegue dizendo que o delírio se apresenta como um remendo no lugar em que originalmente uma fenda surgiu na relação do eu com a realidade externa (FREUD, 1924 [1923], p. 169). Nesse sentido, para Freud, a crença delirante toma o seu lugar no sentido de substituir uma discordante realidade por uma outra mais afinada com os desejos do sujeito.

No entanto Freud (1924), diante da observação de que na neurose há também, de algum modo, uma perturbação da relação do paciente com a realidade, indica que na verdade uma das características que diferenciam uma neurose de uma psicose é o fato de que a neurose não repudia a realidade, apenas a ignora, ao passo que a psicose a repudia e tenta substituí-la (FREUD, 1924, p. 207). E o mais importante para a questão que nos interessa neste trabalho, Freud parece sugerir que a existência de um *mundo de fantasia* na neurose como contrapartida ao mundo delirante na psicose evidencia que tanto na neurose quanto na psicose interessa a questão não apenas relativa a uma *perda da realidade*, mas também a um *substituto para a realidade* (FREUD, 1924, p. 209). Portanto, seguindo Freud, ao estudar a psicose podemos concluir que o problema da crença delirante se situa não na realidade que é perdida, mas naquela que toma o seu lugar.

Nos trabalhos de Lacan, podemos encontrar como característica essencial da crença delirante uma relação particular do sujeito com a realidade permeada pela certeza. No seu seminário sobre as psicoses (1955-1956), Lacan abordou o caso Schreber, a partir das suas memórias (SCHREBER, 1955), bem como da análise desse seu legado dada por Freud (FREUD, 1911).

O juiz Daniel Paul Schreber escreveu em suas memórias (SCHREBER, 1955) que ele sofreu duas vezes de desordem nervosa. A primeira vez foi em 1884, aos 42 anos, quando foi nomeado vice-presidente do Tribunal Regional de Chemnitz. Ele sofreu uma derrota nas eleições parlamentares pelo Partido Nacional Liberal e foi ridicularizado pela imprensa. Este é o momento de sua primeira crise, resultando em uma permanência de seis meses na clínica de Leipzig, sob orientação do Dr. Flechsig, que decreveu sua doença como um ataque de severa hipocondria. Em 1885 teve alta e em 1886 tornou-se juiz presidente do Tribunal Regional.

A segunda doença começou assim que ele, aos 51 anos, foi convocado pelo Ministro da Justiça a ocupar a função de juiz Presidente da Corte de Apelação de Dresden. Ele voltou a Leipzig para consultar-se com Flechsig, reclamando de insônia e angústia. Ele sonhou que sua doença anterior tinha retornado. Então, em uma manhã, ele teve o pensamento que se exprime com estas palavras: *como seria uma coisa bela ser uma mulher sendo copulada*. Esse pensamento o surpreende e ele sublinha o seu caráter de imaginação, ao mesmo tempo em que precisa tê-lo acolhido com indignação (LACAN, 1955-1956, p. 76). Atribuiu esta idéia a influências exteriores. Seu principal sintoma era a insônia, além do fato de escutar estalos nas paredes de dia e de noite. Para Schreber, eram milagres divinos. Ao consultar Flechsig ficou na casa de sua mãe, e, além da insônia, apresentou sintomas inquietantes e fez sua primeira tentativa de suicídio. No dia seguinte foi internado em Leipzig. As idéias de suicídio se colocaram como constantes, e ele teve um colapso nervoso, que atribuiu ao fato de ter tido seis poluções em uma única noite. Logo começou a surgir sinais de uma relação de Schreber com forças sobrenaturais e, em particular, uma conexão nervosa com Flechsig. A relação de Schreber com Deus iniciou-se em março de 1894, levando ao colapso da vida na terra, na medida em que constituía um perigo para Deus, que pedia socorro e estabelecia estratégias contra Schreber, buscando garantir a autopreservação. Também estava conectado às vozes, almas defuntas, que produziam enorme confusão em sua cabeça.

A emasculação era inerente à Ordem do Mundo, visando renovar o gênero humano em caso de aniquilação. Para tanto, seria reservado um homem moralmente virtuoso. As vozes interiores incitavam-no a morrer de fome

para escapar do destino repulsivo de ser transformado em mulher, abusado sexualmente e ser deixado largado à putrefação. A Ordem do Mundo estava do seu lado e, por isso, todos os atentados contra ele fracassaram.

Schreber sentia cada movimento humano como uma pancada na cabeça. Eram "perturbações" que visavam interromper as sensações de volúpia que atraíam os raios divinos. Os raios perderam suas beatitudes, absorvidas pelo corpo de Schreber, tomando-se nervos de volúpia feminina, que aumentava com a emasculação. Em novembro de 1895, os sinais de feminização eram evidentes e ele se convenceu de que a Ordem do Mundo exigia sua emasculação. Por motivos racionais, Schreber aceitou a idéia de ser transformado em mulher, para gerar novos homens. Então começou a dedicar-se ao culto da feminilidade até o fim da sua vida.

Chegamos aqui ao que queremos extrair de suas memórias, que é relevante para o propósito deste artigo, a saber, o desvelamento de um mecanismo propriamente psicótico, que é do registro do imaginário, e que iria da primeira entrevista de uma identificação e de uma captura na imagem feminina, até o desabrochar de um sistema do mundo em que o sujeito está completamente absorvido em sua imaginação de identificação feminina (LACAN, 1955-1956, p. 71). Por conseguinte, queremos assim chegar ao que nos interessa analisar aqui: a crença delirante de Schreber de ter sido feminizado, de ter sido transformado em uma mulher, a mulher de Deus, para restaurar a ordem de equilíbrio do mundo. Schreber estava convencido de que ele estava possuído de muitos nervos de voluptuosidade feminina e que ele estava gradualmente se transformando em uma mulher.

A partir de Lacan (1955-1956), a crença de Schreber de que ele havia se transformado na mulher de Deus mostra o que ocorre nas crenças delirantes, que é o oposto do que ocorre nas crenças não-delirantes em relação à certeza e à dúvida. Ao contrário do que muitos psicólogos e psiquiatras acreditam - que os psicóticos acreditam na 'falsa' realidade deles -, eles, na verdade, mostram que não acreditam nessa referida 'falsa' realidade. Antes, os psicóticos têm certeza acerca da experiência deles. De acordo com Lacan, isso está mesmo ao alcance das pessoas que não são psiquiatras. Nesse ponto, Lacan faz referência a Maurice Merleau-Ponty (1962, p. 335) acerca do tema da coisa e do mundo natural, onde Ponty, discutindo sobre a alucinação, observa que, em termos de realidade, o insano não acredita no que ele vê ou ouve, ou, quando questionado, ele corrige sua declaração nesse ponto.

O acaso me tendo feito abrir ultimamente a Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty na página 386 sobre o tema da coisa e do mundo natural, eu os remeto àquela passagem, vocês

aí encontrarão observações excelentes sobre esse assunto, a saber: nada é mais fácil de ser obtido do sujeito que a confissão de que o que ele está ouvindo, nenhuma outra pessoa o ouviu. Ele diz: Sim, está bem, foi só eu que o ouvi (LACAN, 1955-1956, p. 91).

A realidade não é o que está em causa. O sujeito admite, com todos os rodeios explicativos verbalmente desenvolvidos que estão ao seu alcance, que esses fenômenos são de uma outra ordem, que o real, ele sabe bem que a realidade deles não está assegurada, admite mesmo até um certo ponto a sua irrealidade. Mas, contrariamente ao sujeito normal para quem a realidade lhe chega de bandeja, ele tem uma certeza, de que é a de que aquilo de que se trata - da alucinação à interpretação - lhe concerne (LACAN, 1992, p. 91).

Assim, para Lacan, a realidade não é o que está em causa na psicose. Embora nesse momento de seu ensino ele ainda não tivesse definido a categoria do Real como viria a fazer anos mais tarde, e, por conseguinte, o Real seja usado em muitos momentos como o mesmo que realidade, Lacan opera na sua interpretação da psicose com os seus fenômenos elementares como crença delirante um corte rigoroso com a realidade. O rigor conceitual do que virá a se constituir anos mais tarde como o registro do Real, como o que é impossível ser simbolizado, já está presente no seu espírito quando ele mesmo, sem separar explicitamente realidade de Real, separa com um rigor impecável realidade de certeza. Lacan separa realidade de certeza ao nos dizer que não é de realidade que se trata na crença delirante, mas de certeza. Uma certeza radical e inabalável que concerne ao psicótico mesmo quando ele se exprime no sentido de dizer que o que sente não é da ordem da realidade.

Não é de realidade que se trata com ele, mas de certeza. Mesmo quando ele se exprime no sentido de dizer que o que sente não é da ordem da realidade, isso não atinge a sua certeza, que lhe concerne. Essa certeza é radical. O natural mesmo daquilo de que ele está certo pode muito bem continuar sendo de uma ambiguidade perfeita, em toda a gama que vai da malevolência à benevolência. Mas isso significa alguma coisa de inabalável para ele. Eis o que constitui o que se chama, com razão ou sem, o fenômeno elementar, ou ainda, o fenômeno mais desenvolvido, a crença delirante (LACAN, 1992, p. 91).

Nesse ponto, é precioso apontar o que Freud (1939) nos diz acerca da convicção concernente ao delírio. Para ele, a convicção compulsiva que se

liga ao delírio surge de um cerne de verdade esquecida que jaz oculta nas idéias delirantes e que retorna com deformações e más compreensões. E essa convicção compulsiva se espalha para os erros que a envolvem (FREUD, 1939, p.99). Com isso, Freud já nos sugere um corte com a visão tradicional, cuja ênfase é a realidade na investigação das crenças delirantes. Mesmo sem extrair as consistentes e rigorosas conseqüências disso, como Lacan o fará em sua abordagem da psicose, Freud já nos sugere o corte na medida em que emparelha a certeza que se liga ao delírio com a verdade, que também concerne à crença delirante.

Lacan ilustra sua reivindicação acerca do papel desempenhado pela certeza na constituição das crenças delirantes, contrastando o fenômeno do ciúme quando se apresenta em um sujeito normal e quando se apresenta em um delirante. Enquanto no ciúme do tipo normal o sujeito se recusa da forma mais natural do mundo à certeza, a despeito das realidades que se ofereçam, o delirante, por outro lado, completamente certo da infidelidade se exime de toda referência real.

Essa certeza delirante, é preciso exercitá-los a tomar a encontrá-la em qualquer parte onde ela esteja. Vocês percebendo então por exemplo a que ponto o fenômeno do ciúme é diferente quando se apresenta num sujeito normal e quando se apresenta num delirante. Não é necessário evocar para vocês longamente o que tem de humorístico, e mesmo de cômico, o ciúme do tipo normal, do qual se pode dizer que ele se recusa da forma mais natural do mundo à certeza, sejam quais foram as realidades que se ofereçam. É a famosa história do ciumento que persegue sua mulher até a porta do quarto onde ela está trancada com um outro. Ela contrasta bastante com o fato de que o delirante se exime de toda referência real (LACAN 1992, p. 92).

Portanto, de acordo com Lacan, o que caracteriza crenças não-delirantes é o fato de o sujeito normal não considerar certo um determinado número de realidades cujas existências ele reconhece. E, por outro lado, o que caracteriza crenças delirantes é a presença de uma *certeza radical e inatingível* que concerne ao psicótico. Uma certeza cada vez maior, à medida que o delirante sobe na escala dos delírios.

O que caracteriza um sujeito normal é precisamente não levar jamais a sério um certo número de realidades cujas existências ele reconhece. Vocês estão cercados de todas as espécies de realidades das quais não duvidam, algumas das quais são

particularmente ameaçadoras, mas vocês não as levam plenamente a sério, pois pensam com o subtítulo de Paul Claudel, que o pior nem sempre é seguro, e vocês se mantêm num estado médio, fundamental no sentido em que se trata no fundo, que é de feliz incerteza, e lhes tome possível uma evidência suficientemente distendida. Seguramente a certeza é a coisa mais rara para o sujeito normal (LACAN, 1992, p. 90).

DÚVIDA E CERTEZA:

SOBRE O QUE ENGANA E O QUE NÃO ENGANA

Freud (1909) nos diz que a necessidade de *incerteza* ou de *dúvida* na vida do neurótico obsessivo é uma necessidade mental compartilhada nessa doença. Segundo ele, o esforço empreendido pelo sujeito obsessivo para poder evitar a certeza e ficar na dúvida tem como finalidade evitar um conhecimento de quaisquer fatos que o teriam auxiliado a chegar a uma decisão sobre o seu conflito. Nesse sentido se dá na vida do neurótico obsessivo uma aversão por relógios, por exemplo, na própria medida em que eles dão a certeza da hora do dia (FREUD, 1909, p. 201-202).

A predileção dos neuróticos obsessivos pela incerteza e pela dúvida leva-os a orientar seus pensamentos de preferência para aqueles temas perante os quais toda a humanidade está incerta e nossos conhecimentos e julgamentos necessariamente expostos a dúvida. Os principais temas dessa natureza são paternidade, duração da vida, vida após a morte e memória - na qual todos nós costumamos acreditar, sem possuímos a menor garantia de sua fidedignidade (FREUD, 1909, p. 202).

Freud (1939) argumenta que um sujeito diante de algo novo para ele, que contradiz alguns de seus desejos e vai de encontro a algumas convicções que lhe são preciosas, hesitará e terá dúvidas sobre essa coisa nova, mesmo que verdadeira. Buscará razões que o capacitem lançar dúvidas sobre esse elemento, lutando consigo mesmo, até que, finalmente, admitirá para si aquilo a que ele resistiu tanto em acreditar. Segundo o autor, a atividade raciocinante do eu demanda tempo para superar as objeções sustentadas por intensas catexias afetivas (FREUD, 1939, p. 81-82).

Com isso, podemos concluir que para Freud a dúvida é signo da resistência, da preservação de um anterior estado de coisas. E, conseqüentemente, que a dúvida faz parte do percurso percorrido pelo sujeito normal para que ele possa vir a concluir algo como certo.

Para Freud, ao contrário do que Wittgenstein sugere, a dúvida é onde a certeza do sujeito vem se apoiar. Onde o sujeito duvida, seguramente um pensamento inconsciente que se revela como ausente está lá. Assim, nós sabemos, graças a Freud, que o sujeito do inconsciente se manifesta, que isso pensa antes de entrar na certeza (LACAN, 1964, p.40).

De acordo com Lacan (1964), Freud trata de buscar a certeza que concerne ao inconsciente, a despeito da sua inconsistência, das fragilidades dos seus furta-cores, superando tudo o que seja da ordem do *Não estou certo, tenho dúvidas*. E, com isso, Lacan conclui que o encaminhamento de Freud é cartesiano. Que há um ponto em que se aproxima o encaminhamento de Freud ao de Descartes, pois à medida que Descartes nos diz – *Estou seguro, porque duvido de que penso*, ele faz a dúvida apoiar a certeza fundada do sujeito (LACAN, 1964, p. 38-39).

Entretanto, a assimetria entre Freud e Descartes se dá no campo do inconsciente, o sujeito está em casa (LACAN, 1964, p. 39).

Enquanto em Descartes o correlativo do sujeito da certeza é da ordem do Outro que não seja enganador, Outro consistente, lugar da garantia das bases da verdade, Deus perfeito, que não mente, não engana, que não é trapaceiro, para a abordagem freudiana do inconsciente o correlativo do sujeito não é mais da ordem do Outro que engana, mas da do Outro enganado (LACAN, 1964, p.40).

O que o sujeito mais teme é nos enganar, nos colocar numa pista falsa ou, mais simplesmente, que nós nos enganemos, pois, antes de mais nada, é bem claro, vendo nossa cara, que nós somos pessoas que podemos nos enganar como todo mundo (LACAN, 1964, p. 40).

Freud (1920), no seu famoso caso da jovem homossexual, no que se vê diante de sonhos mentirosos tidos por essa paciente que intencionava enganá-lo, afirmando que estava se voltando para o que lhe era pedido, nos sugere que o *inconsciente* pode se exercer no sentido do engano e que isto não desvaloriza a verdade que concerne ao inconsciente. *Com efeito, como não haveria a verdade da mentira - essa verdade que torna perfeitamente possível, contrariamente ao pretensão paradoxo, que eu afirmo - Minto* (Lacan, 1964, p. 40).

Lacan (1962-1963) nos diz que o mundo do sujeito falante tem como característica essencial a de que nele é possível enganar. Característica conferida pelo significante que gera esse mundo, uma vez que faz do mundo uma rede de traços em que a passagem de um ciclo a outro se torna então possível

(LACAN, 1962-1963, p. 87). Com isso o autor nos diz que a dimensão do engano e, com ela, a dimensão da dúvida são inevitáveis para os sujeitos submetidos à ordem simbólica. Mas, então, no que diz respeito aos sujeitos neuróticos, o que é que não engana? Como, na qualidade de sujeitos falantes, submetidos à dimensão do engano, conferida pela ordem simbólica, podemos aceder a um mínimo do que se refere ao Real, dado que a verdade, e com ela a certeza, concerne a essa ordem? A angústia, por ser um é um sinal do Real, é aquilo que não engana, o que está fora de dúvida. Lacan adverte que a angústia não é a dúvida. Antes, segundo ele, a angústia é a causa da dúvida, e a dúvida serve apenas para combater a angústia, e justamente por meio de engodos.

Não é a primeira nem será a última vez que terei de assinalar aqui que, se a função da causalidade se mantém após dois séculos de apreensão crítica, é justamente por estar num lugar diferente daquele em que a refuto. Se há uma dimensão em que devemos buscar a verdadeira função, o verdadeiro peso, o sentido da manutenção da função de causa, é na direção da abertura da angústia (LACAN, 1962-1963, p. 88).

Portanto, Lacan conclui que agir é arrancar da angústia sua certeza (LACAN, 1962-1963, p. 88), definição que se refere ao ato em sua relação com o desejo, mas que já parece apontar para o ato psicanalítico, ainda não delimitado (RABINOVICH, 2000, p. 57).

É importante ressaltar que o que nos interessa aqui da abordagem da angústia é a sua dimensão do não-engano e, portanto, da certeza assustadora que se refere a ela, que o sujeito que não está na psicose visa combater por meio da dúvida.

Segundo Lacan, a proposição chamada afirmativa universal tem apenas o sentido de definição do Real a partir do impossível. A lógica tem a função essencialmente precária de condenar o Real a tropeçar eternamente no impossível. Lacan sugere que nos remetamos ao Pequeno Hans (FREUD, 1909), uma vez que ele em um primeiro momento universaliza o pênis: *Todos os seres animados têm falo*. A partir dessa equação se depreende que é impossível que exista um ser que não tenha falo (com isso, o Real do Outro sexo tropeça no impossível). Assim, surge a angústia quando do momento em que a falta do Outro se coloca por meio da diferença sexual da mãe. E, a partir disso, o passo seguinte é dizer que mesmo os que não o têm, o têm. Que mesmo os que não o têm, o terão, contra tudo e contra todos (LACAN, 1962-1963, p. 90). Eis a dimensão do engano.

Como bem Lacan nos adverte, ao contrário do que a Psicologia clássica nos ensina que os homens são atormentados pelo irreal no real, a conquista freudiana nos ensina que o inquietante é que, no irreal, é o Real que os atormenta (LACAN, 1962-1963, p. 91).

DISCUSSÃO

As crenças delirantes verdadeiras puseram a Psiquiatria tradicional face a face com o impasse colocado pela noção de *perda da realidade* na psicose. Entretanto, as revisões referentes a essa noção continuaram a enfatizar a noção de realidade na abordagem das crenças delirantes, uma vez que mantiveram o elemento de *falsidade* como condição suficiente, ainda que não necessária para uma crença ser considerada *delirante*. Então, no que a visão psiquiátrica não se deteve na problemática da noção de realidade, como Freud (1924) denunciou, impasses ainda tomam lugar dentro dessa abordagem, tal como o impasse colocado por crenças falsas não-delirantes.

O emparelhamento da verdade com a realidade, que sempre foi um entrave para a abordagem psiquiátrica tradicional aceder a uma rigorosa interpretação da crença delirante, encontra fundamentos em uma longa tradição filosófica.

O problema colocado pela *falsidade* data de Parmênides, que reivindicava a falta de legitimidade da falsidade, pois para esse grande sofista nada se pode dizer sobre o não-ser. Segundo ele, que pretendeu demolir o conceito de discurso falso, uma proposição diz o que é ou não diz nada, é verdadeira ou não é uma proposição.

No *Sofista* (PLATÃO, 2005), o Estrangeiro opera, então, por contraposição, uma vez que postula a aptidão do discurso enunciativo à verdade e à falsidade. Ele mantém a definição da proposição falsa e conclui que a significatividade de uma proposição não depende de uma relação de simbolização entre ela e a realidade. Antes, o Estrangeiro legitima que a proposição é uma representação que não precisa representar nada para se instituir como representação.

A concepção do sentido de uma proposição como independente de sua verdade ou falsidade efetivas esboçada no *Sofista* é reelaborada e refinada por Aristóteles em seu tratado *Da Interpretação*. Aristóteles salienta a *bipolaridade* concernente às proposições, que consiste no fato de as coisas nomeadas poderem existir combinadas ou separadas. O enunciado afirmativo realiza a primeira possibilidade enunciativa em detrimento da segunda. O negativo realiza a segunda em detrimento da primeira. Quando a possibilidade enunciativa realizada corresponde à possibilidade realizada no plano das coisas, o

enunciado é verdadeiro; caso contrário, é falso. Em outras palavras, a proposição pode ou não se mostrar conforme a realidade. Se existir conformidade, a proposição é verdadeira, e se não existir ela é falsa. Segundo Aristóteles, tudo o que se pode afirmar pode-se negar, e vice-versa.

A aptidão natural das proposições à verdade e à falsidade implica uma tese de independência do sentido de uma proposição relativa à sua verdade ou falsidade efetivas. Seguindo nessa tradição, Frege (1978) discrimina o sentido de referência, reivindicando que, enquanto o sentido se refere ao pensamento, a referência diz respeito ao objeto presente na realidade que corresponda ao nome próprio. Diz Frege que a sentença pode ter sentido e referência, como também somente sentido: caso de um poema épico. No entanto, o autor coloca a sua ênfase na referência em detrimento do sentido, reivindicando que sem referência o pensamento perde valor, uma vez que é a referência que tem valor de verdade (FREGE, 1978, p. 69).

A partir de enorme influência dos trabalhos de Frege, Wittgenstein de *Tractatus* manteve esse emparelhamento da verdade com a realidade, uma vez que nesse trabalho ele faz uma apologia de uma visão agostiniana da linguagem e, por conseguinte, coloca sua ênfase sobre os fatos.

Em um segundo momento de sua trajetória investigativa, Wittgenstein (1969, 1997), referindo-se aos jogos lingüísticos que evidenciavam a impossibilidade do seu projeto anterior de busca das condições de uma qualquer linguagem que possa representar o mundo, uma linguagem em que não houvesse a dimensão do engano ilustrada pela ambigüidade e pelo equívoco, transfere a sua ênfase dos fatos para a racionalidade. O emparelhamento da verdade com a realidade cede lugar nessa sua nova abordagem da linguagem, mas ele ainda tenta por meio da racionalidade fazer uma apologia da dimensão do que não engana e, com isso, uma apologia da certeza. Assim, o novo Wittgenstein parece sugerir um outro emparelhamento: da certeza com a racionalidade.

O argumento sustentado por Wittgenstein acerca do papel constitutivo desempenhado pela racionalidade na estrutura conceitual das razões que as pessoas dão para justificar suas ações parece sugerir um elemento implícito que cria dificuldades, que invariavelmente a irracionalidade conota crenças como delirantes.

Entretanto, este ensaio argumenta que não. Enquanto, de um lado, crenças delirantes podem ser também sustentadas sobre uma base racional; de outro lado, nem todas as crenças sustentadas sobre fundamentos irracionais merecem ser chamadas de *delírios*. Esse segundo ponto é o que estamos nos referindo neste artigo.

Primeiramente, como Freud vigorosamente nos mostra por todo o seu trabalho, *irracionalidade* é uma característica humana intrínseca.

Segundo, ainda que consideremos *irracionalidade* referente à psicose como severa e então que a *irracionalidade* psicótica remete à *irracionalidade* como doença (FULFORD, 1989, p. 194), ainda assim nós temos de fazer face aos desafios colocados pelas idéias obsessivas. Freud mostra por meio de casos clínicos que, na neurose obsessiva, os indivíduos podem ser severamente irracionais. Se nós extrairmos um exemplo de Freud (FREUD, 1909), podemos ver um homem que se torna severamente perturbado por crenças obsessivas, como a crença relatada por ele a Freud de quando ele tinha 6 anos de que *os seus pais conheciam os seus pensamentos* (FREUD, 1909, p. 146). Segundo esse homem, essa crença teria sido o começo da sua doença: um quadro grave de neurose obsessiva.

Essa crença obsessiva é dada sobre base irracional se usarmos a perspectiva de Wittgenstein, dado que faz parte do quadro de referências que herdamos (quadro de referências no sentido usado por Wittgenstein em sua abordagem) o conhecimento de que não é possível alguém adivinhar os nossos pensamentos. E esse homem não tinha razões fundamentadas em sua experiência para justificar essa dúvida acerca de algo que é sustentado como *ponto assente* para nós e por conseguinte a sua crença *de que os seus pensamentos eram conhecidos pelos seus pais*. Antes, ele sustentou a referida crença a despeito de tudo em sua experiência, falando contra e nada a favor disto.

Esse quadro não é atípico. Pelo contrário, freqüentemente a clínica e a vida cotidiana mostram esse quadro em neuroses obsessivas graves. O caso descrito por Freud, como outros tantos, nos mostra sujeitos que sustentam crenças irracionais falsas a despeito de estarem colocando em questão coisas que se referem a *pontos assentes*, e ainda em circunstâncias nas quais tudo em suas experiências fale contra e nada a favor delas.

No entanto, crenças obsessivas não são impermeáveis a dúvidas e recusa a *certeza*, corroborando o argumento dado por Lacan referente à certeza como a coisa mais rara no sujeito normal, e, assim, a *certeza* como um elemento essencial das *crenças delirantes*. Enquanto na neurose obsessiva, como em qualquer outra neurose, a presença efetiva do recalque operado pela ordem simbólica, por excelência a ordem do engano, impede o sujeito de ter *certeza* e faz com que as dúvidas se coloquem, na psicose a falha do recalque possibilita que o psicótico se coloque como o sujeito da *certeza*. O psicótico mostra o inconsciente a céu aberto, sem a ordem do engano com a qual Freud (1920) se deparou na neurose, introduzida pela ordem simbólica, que vela a verdade do inconsciente na neurose. Que faz com que o sujeito

na neurose só possa aceder a algo de sua verdade por meio das formações do inconsciente: sonhos, lapsos, atos falhos, chistes e sintomas. Na neurose, o Outro não é real. Ele é barrado pela ordem simbólica, e por isso é inconsistente e é um *Outro que mente e que engana*. Na psicose, ao contrário, devido à falha do recalque, à foraclusão do significante do Nome-do-Pai que ocorreu no lugar do recalque, a verdade não é velada e o Outro sem barra aparece de maneira aberrante. O Outro é consistente e é um *Outro que não mente e que não engana*. O psicótico mostra claramente a verdade do inconsciente, pois não há o velamento colocado pela marca do recalque. Lacan (1955-1956) diz que o psicótico nos ensina que o pensamento sempre vem do campo do Outro, que o psicótico mostra isso claramente. Ninguém escolhe o pensamento. Antes, o pensamento se impõe. Segundo ele, todos nós somos parasitados pela palavra, que ela vem do Outro e se impõe. A palavra é um parasita, e o psicótico fala isso claramente.

De um lado, dissemos que a *certeza* é emparelhada com a verdade e, portanto, com o Real, que é a ordem do que não engana. E a dúvida, por sua vez, é introduzida pela ordem simbólica, na própria medida em que essa ordem confere ao sujeito a dimensão do engano, da mentira, do equívoco e da ambigüidade. Por outro lado, dissemos também, em uma mesma linha de direção, que é a ordem simbólica que faz operar o recalque e que o comprometimento dessa ordem simbólica na psicose devido à foraclusão do significante do Nome-do-Pai faz com que na psicose o recalque falhe. Portanto, temos que pensar a *certeza* e a *dúvida* referentes à falha do recalque que é devido à foraclusão do significante do Nome-do-Pai e à presença efetiva do recalque, respectivamente.

A partir dessa observação, podemos concluir que ao dizer que o recalque é o elemento diferencial das estruturas neurótica e psicótica, estamos dizendo na mesma linha de direção que a *certeza* é um elemento diferencial das *crenças delirantes* e não-delirantes.

Portanto, o argumento apresentado por Lacan de que a *certeza absoluta* é um elemento essencial para distinguir *crenças delirantes* de *crenças não-delirantes* não somente rompe com a noção de *perda da realidade* na psicose, sustentada pelas abordagens tradicionais, como também coloca em questão a sugestão dada por Wittgenstein acerca da *certeza* e então das *crenças delirantes*. A sugestão de Wittgenstein de que a *falha da racionalidade* é sinal de *insanidade* não ajuda a explicar crenças sustentadas sobre fundamentos não-rationais, mas que, no entanto, não são delirantes, como as crenças obsessivas.

REFERÊNCIAS

AUDI, R. *The cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COPI, I. M. *Introdução à lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

DAVIDSON, D. *Ensaio sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco, 2002.

FLEW, A. *Crime or disease?* New York: Barnes and Noble, 1973.

FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1978.

_____. *Os fundamentos da aritmética*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

FREUD, S. (1924 [1923]) Neurose e psicose. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 19.

_____. (1918 [1914]) História de uma neurose infantil. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 17.

_____. (1939 [1934-38]) Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 23.

_____. (1909) Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 10.

_____. (1909) Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 10.

_____. (1912) Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 12.

_____. (1920) A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 18.

_____. (1924) A perda da realidade na neurose e na psicose. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 19.

FULFORD, K. W. M. *Moral theory and medical practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

GELDER, M. G.; GATH, D.; MAYOU, R. *Oxford textbook of psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

GLOVER, J. *Responsibility*. London: Routledge & Kagan Paul, 1970.

GOLDENSTEIN, L.; BRENNAN, A.; DEUTSCH, M.; LAU, J.Y.F. *Lógica: conceitos chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007.

HARRÉ, R.; AND LAMB, R. (Org.). *The dictionary of physiological and clinical psychology*. Oxford: Blackwell, 1986.

LACAN, J. *O seminário 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. Formulações sobre a causalidade psíquica. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Os nomes do pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *O seminário. livro I. Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *O seminário. livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *O seminário. livro X. A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

_____. *Le Séminaire. livre XXIII. Le sinthome*. Paris: Éditions du Seuil, 2005b.

_____. *O seminário. Livro XVII. O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade, seguido de primeiros escritos sobre a paranóia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

LEAR, J. *Open minded: working out the logic of the soul*. Cambridge: Harvard, 1998.

PLATÃO. *O sofista*. São Paulo: DPL, 2005.

PONTY, M. M. *The phenomenology of perception*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

RABINOVICH, D. S. *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

SCHREBER, D. P. *Memoirs of my Nervous Illness*. London: Dawson and Sons, 1955.

STATTON, R. J. *Philosophical perspectives on language*. Ontario: Broadview Press, 1996.

STRATHERN, P. *Wittgenstein (1889-1951) em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

THORTON, T. *Wittgenstein sobre linguagem e pensamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1997.

_____. *Da certeza*. Lisboa: 70, 1969.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994.

Certainty and delusional beliefs

Abstract

This article examines the approach to certainty and delusional beliefs in philosophy and psychoanalysis. It suggests that whereas Wittgenstein provides an understanding of psychopathological concepts such as delusional beliefs and its relationship to judgements of rationality, Lacan, in psychoanalysis seems to suggest that it is subjective certainty what marks out beliefs as delusional. In this sense, the present article proposes that Lacan's account questions Wittgenstein's suggestion that delusional beliefs would be constituted by a failure in rationality.

Keywords

Certainty; delusional beliefs; Lacan; rationality; Wittgenstein.

Artigo recebido em: 23/11/2007

Aprovado para publicação em: 30/5/2008