

A inteligência psicótica: Delírio e rigor científico em Benjamin Labatut¹

Antônio Teixeira

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

Professor titular do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais / UFMG (Belo Horizonte, Brasil)

Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo / USP (São Paulo, Brasil)

Doutorado em Psicanálise pela Universidade de Paris VIII (Paris)

Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal de Minas Gerais / UFMG (Belo Horizonte, Brasil)

Diplôme d'Études Approfondies pelo Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII (Paris)

E-mail: amrteixeira@uol.com.br

Resumo: O texto analisa o "rigor psicótico" através da obra de Benjamin Labatut, que funde ficção e história da ciência para descrever a crise subjetiva de cientistas. Estes sujeitos confrontam o Real indizível, desvendado pela matemática, que desestabiliza a representação habitual da realidade. A ciência revela que a realidade é um "delírio generalizado" ou "crença coletiva" (semblant). A folia singular do psicótico não é uma falha da neurose, mas uma lucidez rigorosa que rompe com a norma arbitrária que fundamenta o laço social. Exemplos como Cantor (infinitos múltiplos) e Schwarzschild (singularidade dos buracos negros) ilustram como a extrema rigorosidade científica conduz os sujeitos ao abismo e ao conflito, separando-os do sono delirante da maioria. A realidade depende de um ato ilógico de assentimento subjetivo a uma norma (o signficante-mestre).

Palavras-chave: Rigor Psicótico; Delírio Generalizado; Semblante; Crise Científica.

L'intelligence psychotique: Délire et rigueur scientifique chez Benjamin Labatut: Le texte analyse la "rigueur psychotique" à travers l'œuvre de Benjamin Labatut, qui fusionne fiction et histoire de la science pour décrire la crise subjective des scientifiques. Ces sujets affrontent le Réel indicible, révélé par les mathématiques, qui déstabilise la représentation habituelle de la réalité. La science révèle que la réalité est un "délire généralisé" ou une "croyance collective" (semblant). La folie singulière du psychotique n'est pas un défaut de la névrose, mais une lucidité rigoureuse qui rompt avec la norme arbitraire fondant le lien social. Des exemples tels que Cantor (infinis multiples) et Schwarzschild (singularité des trous noirs) illustrent comment la rigueur scientifique extrême conduit les sujets au bord de l'abîme et au conflit, les séparant du sommeil délirant de tous. La réalité dépend d'un acte illogique de consentement subjectif à une norme (le signifiant-maître).

Mots clés: Rigueur Psychotique; Délire Généralisé; Semblant; Crise Scientifique.

The Psychotic Intelligence: Delirium and Scientific Rigor in Benjamin Labatut: The text analyzes "psychotic rigor" through the work of Benjamin Labatut, who merges fiction and the history of science to describe the subjective crisis of scientists. These subjects confront the unspeakable Real, unveiled by mathematics, which destabilizes the usual representation of reality. Science reveals that reality is a "generalized delirium" or "collective belief" (semblant). The psychotic's singular madness is not a failure of neurosis, but a rigorous lucidity that breaks with the arbitrary norm that grounds the social bond. Examples like Cantor (multiple infinities) and Schwarzschild (black hole singularity) illustrate how extreme scientific rigor leads subjects to the abyss and conflict, separating them from the delirious slumber of the majority. Reality relies on an illogical act of subjective assent to a norm (the master signifier).

Keywords: Psychotic Rigor ; Generalized Delirium ; Semblant ; Scientific Crisis.

A inteligência psicótica: Delírio e rigor científico em Benjamin Labatut

Antônio Teixeira

Gostaria de convidá-los a discutir sobre o rigor psicótico, partindo da articulação entre o discurso da ciência e a ficção literária na obra do escritor chileno Benjamin Labatut (1980), que chamou a atenção do mundo com a publicação de seu livro *Une verdeur terrible*, lançado no Brasil como *Quando deixamos de entender o mundo* (2022). Ao abrir as primeiras páginas desse livro esplêndido, logo percebe-se que se trata de uma obra difícil de classificar. Não seria fácil defini-la como um livro de ensaios, mas tampouco se pode afirmar que seja puramente ficção. Temos a sensação de estar diante de uma coletânea de crônicas semibiográficas, onde se misturam arquivos da história da ciência com parágrafos de criação literária. O resultado é uma composição estranha, em que discussões ensaísticas sobre as grandes descobertas científicas do início do século passado são colocadas em paralelo com especulações ficcionais saborosas sobre a experiência dramática que os protagonistas dessas descobertas poderiam ter vivido.

No entanto, não é sem motivo que Labatut (1980/2022) se permite fundir o discurso científico moderno e a ficção literária em sua obra. Muito atento à história recente da física e da computação, ele rapidamente percebeu que os estudos científicos contemporâneos reabrem questões metafísicas estranhas ao próprio discurso do qual derivam. Em nossa época, em que a filosofia abdicou da metafísica, reduzindo-a a meros jogos de linguagem sem interesse para o pensamento, só nos resta a ficção literária para sondar a estranheza do real revelado pela pesquisa científica moderna. Labatut (1980/2022) transfere assim para a literatura a tarefa singular de mostrar ficcionalmente essa estranheza, no nível das crises subjetivas descritas por Lacan (1966) como o "drama do cientista" em seu texto *A ciência e a verdade*. A literatura parece, então, ser, aos olhos de Labatut, a forma que nos resta para descrever, de maneira ficcional, a experiência dolorosa vivida pelos cientistas quando foram forçados a formular, pela demonstração matemática da essência dos fenômenos físicos, inferências estranhamente contraditórias, incompatíveis com a representação habitual da realidade.

Redigida no idioma matemático — essa linguagem desprovida de sentido da qual fala Russell (1965, p. 50) e, portanto, mais próxima do real —, a investigação científica contemporânea nos teria conduzido a esse momento, mencionado no título brasileiro do livro de Labatut, em que deixamos de entender mundo. A ciência contemporânea nos separa das narrativas que estruturavam nossa percepção compartilhada do mundo, ao mesmo tempo que nos mostra que a representação que temos da realidade é apenas o efeito contingente de uma crença coletiva. Ao elucidar os fundamentos da realidade, ela acaba por desestabilizar sua base. Enquanto as antigas narrativas que tínhamos da realidade, outrora descritas como uma sucessão regular de causas e efeitos, nos adormeciam na crença soporífica em um mundo dotado de sentido, a suspensão científica de nossos esquemas de significação produz um efeito brusco de despertar diante da estranheza do real. A ciência nos acorda ao revelar, na base material outrora estável do mundo físico, um real que escapa a toda representação. Mas isso nada tem a ver com o despertar radioso dos místicos, nem com a alegria do prisioneiro que escapa da caverna

na alegoria de Platão. Esse despertar nos leva antes ao pesadelo de uma experiência radicalmente solitária, em que o quadro compartilhado do mundo desmorona, colocando assim o cientista à beira do limite daquilo que ainda faz sentido para os outros. Tal despertar-pesadelo é o que levou o matemático von Neumann (1944) a perceber, através do sistema gerado por sua teoria dos jogos, que as relações de poder no mundo de hoje se equilibram sobre o medo da guerra nuclear — mostrando nos assim que o frágil equilíbrio que nos salva da extinção é precisamente o que nos aproxima de seu abismo.

Talvez a literatura de Labatut (1980/2022) possa ser vista como um olhar angustiado para o precipício, uma visão vertiginosa da suspensão do sentido do universo revelado pela ciência. É nessa perspectiva que seu esforço para descrever, através da ficção ensaística, o que teria sido o drama do cientista, se revela como uma tentativa de narrar o indizível: a história da suspensão da história, em que a contradição — até então evitada como obstáculo ao fio narrativo — passa a ser considerada a própria expressão do real além da representação coletiva do mundo. Sua literatura nos leva finalmente a ver que os seres falantes não pensam a realidade, mas, na verdade, a deliram, a sonham coletivamente. E que a loucura que desperta os cientistas no tormento da beira do abismo não é senão a lucidez que os separa do sono delirante de todo o mundo.

Essa perspectiva nos aproxima do veredito de Blaise Pascal (2023), para quem ser louco é não ser louco da loucura de todo o mundo. Mas como podemos afirmar que todo o mundo é louco sem que nossa própria declaração não seja ela mesma nada além de um enunciado insensato? Como podemos declarar, como Lacan (1981/2020), que não há despertar, que todo o mundo sonha, sem estarmos nós mesmos adormecidos, sem fazermos parte desse sonho coletivo? Como poderíamos teorizar clinicamente a estrutura do delírio sem fazer de nossa própria teoria um caso particular de produção delirante? Sobre que base poderíamos finalmente pensar o delírio sem estarmos presos no domínio universal do delírio compartilhado?

Essas perguntas, como podem ver, são formuladas à beira de um abismo que se revela assim que examinamos nossa base de apoio, um pouco como nos desenhos animados em que o personagem, correndo no vazio, cai no precipício no momento em que olha para baixo. Vale lembrar que, se a consciência era a base sobre a qual a psicologia se apoiava antes da psicanálise, sua inspeção por Freud a desestabilizou completamente. O mesmo ocorre com o ensino de Lacan, que inicialmente se apoiava na estrutura da neurose como meio para pensar o enquadramento da realidade e seu mau funcionamento na psicose. Ao inspecionar o fundamento linguístico desse enquadramento, Lacan observa que a própria realidade sucumbe aos efeitos, destacados por J.-A. Miller (1989), de um delírio generalizado, visto que a linguagem, sendo um puro sistema de relações diferenciais entre seus elementos, não está ligada a nada exterior a ela. A estrutura lógica do sentido não é exigida nem pela estrutura simbólica, assim ilustrado pela célebre citação de Noam Chomsky (1969, p. 17): “idéias verdes incolores dormem furiosamente”, que segue a sintaxe da linguagem sem respeitar sua consistência lógica.

Em vez, portanto, de conceber a psicose como uma falha do funcionamento neurótico, talvez

devêssemos afirmar que a neurose, em seu esforço vão para ligar a linguagem ao real, constitui ela própria uma falha do funcionamento psicótico.

Isso posto, assim como para Paul Valéry (1958, p. 83) "o universo é apenas um defeito na pureza do nada", por que então não conceber a própria realidade como um defeito na pureza da loucura generalizada? Bem, porque não! Essa dedução não passa de uma idealização refutada por nossa experiência. Pois, se encontrássemos um psicótico sem déficit, totalmente imerso na loucura generalizada, estaríamos diante de um sujeito completamente ataráxico, sem qualquer traço de perturbação ou conflito, como o escrivão Bartleby (2017), da famosa novela de Melville, que um dia decide responder "preferiria não" a qualquer solicitação, para o desespero de seu patrão.

Mas, quando pensamos na loucura dos cientistas contemporâneos descrita por Benjamin Labatut (1980/2022), assim como nas observações clínicas da psicose, o que vemos são situações de conflito e angústia. É como se algo neles resistisse, apegado à realidade. Em vez, portanto, de um delírio generalizado, estamos diante de uma loucura localizada que se manifesta em situações de conflito.

Aos olhos de Freud (1924/1948), essas crises localizadas surgem quando há uma oposição entre a exigência de satisfação pulsional e a consideração da realidade pelo sujeito. Enquanto na neurose o conflito resulta do retorno de uma exigência pulsional à qual o sujeito havia renunciado em favor da realidade, na psicose, o conflito se manifesta quando a parte rejeitada da realidade (*das abgewiesene Stück der Realität*), em favor da satisfação pulsional, se impõe de alguma forma ao sujeito. Em outras palavras, o conflito surge, na psicose, quando o sujeito é forçado a levar em consideração, mesmo que parcialmente, uma realidade previamente recusada. Mas em quê consiste, enfim, esta consideração parcial da realidade? De que maneira podemos conceber as situações de conflito a partir da idéia que poderiam submeter uma parte da realidade a uma foracção local?

Para tentar responder a essa questão, só nos resta nos apoiar, desajeitadamente, não mais em uma base sólida, mas nos escombros de nossa antiga estrutura lógica: a estrutura da neurose, em que a realidade depende, para ser configurada, da convenção normativa instituída pelo discurso. Não há realidade factual senão dentro de uma prática discursiva, assim como não há discurso senão condicionado por um semblante.

Afirmar, seguindo Lacan (2006), que não há discurso senão do semblante, nos obriga a aceitar que o discurso só consegue ligar a linguagem à realidade submetendo-a ao registro normativo de um significante colocado em posição de exceção: o significante mestre, que determina o que os outros significantes devem significar. Assim, o sujeito integrado na realidade está sempre, mesmo que ignore, sub judice: seus enunciados permanecem suspensos ao julgamento do Outro, que autoriza ou não o significado daquilo que ele busca significar. Para se servir da linguagem ele precisa aceitar este gesto normativo suplementar que institui o laço, que de outra forma não existiria, entre o sistema da linguagem e a realidade exterior. De sorte que é necessário somar à estrutura lógica da linguagem, o suplemento ilógico do comando normativo, que permite à linguagem ser ligada à realidade como

referente externo.

O exemplo paradigmático, isolado por Marx (1983) e recuperado por S. Zizek (1989, p. 95), é a constituição social do dinheiro: ela procede da escolha de um objeto extraído do mundo para servir como princípio de equivalência geral, condicionando assim a realidade da troca dos outros produtos na forma de mercadorias. Assim como qualquer outro objeto - moeda de prata ou de cobre, concha ou barra de argila - pode ser designado pela sua função monetária, a escolha discursiva de um elemento linguístico pode instituir um significante qualquer como significante mestre. Nada obriga a que um determinado objeto seja destacado do seu valor de uso para tornar-se moeda: sua constituição repousa sobre uma escolha eminentemente arbitrária.

Da mesma forma, o estabelecimento da realidade depende, para se instituir, de uma escolha arbitrária do significante mestre. Sua consistência lógica repousa em última instância no fundamento ilógico da adoção pelo sujeito, que exige a adesão a uma norma sem justificativa.

A aceitação dessa norma impõe sem explicação institui o que Merleau-Ponty (1999) chama, em sua *Fenomenologia da percepção*, de preconceito do mundo: a confiança cega e incontestada na existência de um mundo compartilhado entre nós, que Lacan (2006) chama de semblante. Trata-se do enquadramento fantasmático da realidade que repousa em um princípio inquestionável, por estar situado na base de todo julgamento fundado em verdade ou erro. Isso também explica por que a primeira forma de moeda revelada pelas escavações arqueológicas era uma barra de argila com uma inscrição de promessa: o portador dessa barra tem direito a receber um certo número de vacas e ovelhas. Aceitar receber uma barra de argila em troca de várias horas de trabalho equivalia a acreditar no fundamento de uma promessa compartilhada. Por analogia, dizer, como fazem os linguistas, que o valor de um significante é determinado por seu contexto normativo, equivale a supor que o vínculo da linguagem com a realidade depende da introdução de um suplemento de autoridade capaz de nos fazer acreditar na relação entre a palavra e a coisa representada.

Sem dúvida, a ocorrência da mentira só é possível na medida em que a realidade indicada pela palavra repousa sobre a crença que atribuímos à sua representação comunitária, no sentido de que a realidade se apresenta como uma dimensão fundamentalmente fiduciária. A mentira não é, evidentemente, uma falha de correspondência, no sentido de que se contradiz a verdade por meio da afirmação de um predicho falso. Aquele que afirma algo falso não mente necessariamente se acredita no que afirma, nos lembra Derrida (2005, p. 15): ele pode afirmá-lo por descuido ou ilusão, sem necessariamente querer mentir. Só se pode falar em mentira no momento em que se apresenta a intenção de enganar a boa-fé do Outro, de abusar de sua crença.

É por isso que fazemos juramentos, independentemente de sermos crentes ou ateus: jurar sobre a verdade de nossas palavras equivale a convocar a crença do Outro no vínculo que estabelecemos entre nossas palavras e a realidade. Pois o juramento, explica o linguista Benveniste (1947, p. 82), se distingue dos outros atos de linguagem pelo fato de não se referir a nada exterior à linguagem. Trata-se de um ato que, em si, não enuncia nada. Eu não juro algo: eu juro sobre o que

enuncio a respeito de algo. Meu juramento não acrescenta nada à existência: ele apenas mantém, na linguagem, aquilo que foi instituído por seu uso compartilhado. Sua função, de origem religiosa, não consiste em afirmar algo, mas em garantir a relação entre a palavra e o que ela evoca, a fim de sustentar a crença em sua capacidade de representar algo exterior. Essa operação é tão essencial que o juramento persiste até hoje em nossa sociedade secularizada, tanto no âmbito dos testemunhos jurídicos quanto na celebração do casamento.

Ainda assim, mesmo que o juramento se apresente como uma garantia do vínculo entre a palavra e a realidade, não existe uma meta-garantia capaz de garantir essa garantia. Ninguém, em seu juízo perfeito, diz: "Juro pelo meu juramento". Costuma-se jurar por Deus. E se meu juramento é garantido por Deus, Deus mesmo não poderia jurar por um Deus ao quadrado. Assim como não existe uma metalínguagem, não existe um meta-Deus sobre o qual o bom Deus poderia se apoiar para jurar. Dessa ausência decorre a possibilidade do perjúrio, que é o gesto daquele que se apoia na fé do Outro para melhor enganá-lo.

Ora, a única maneira de conter o perjúrio é marcá-lo com a maldição, que designa a perda do poder representativo da enunciação do sujeito amaldiçoado, cujas palavras já não representam mais nada de verdadeiro na realidade. Esse é frequentemente o caso do discurso político, trivialmente desacreditado como discurso amaldiçoado: de tanto abusar da fé coletiva, ele acabou por perder toda a capacidade de representar seja o que for. Mas nos importa abordar aqui uma outra modalidade de maldição, menos trivial que a do discurso político. Interessamo-nos particularmente pela discussão da maldição segregativa que recai sobre a figura do louco — aquele que, por razões estruturais, não compartilha da crença comunitária que é o delírio coletivo que chamamos realidade — o louco que não é louco da loucura de todos. Essa maldição, amplamente estudada por Foucault (2019) em *História da Loucura na Idade Clássica*, consiste em separar do mundo aqueles que não acreditam em sua representação coletiva, e que, por isso, não obedecem às regras discursivas do "mundo comum". Pois o que está em jogo no cerne da experiência da loucura é precisamente a rejeição, por parte do sujeito, em sua loucura singular, do preconceito que organiza o mundo ordenado coletivamente. Sua loucura singular consiste na rejeição da crença no fator arbitrário do qual depende a coesão da comunidade do "todo mundo".

Dessa rejeição à crença coletiva decorre, como destaca J.-A. Miller (1989), a incidência da ironia esquizofrênica sobre a base do laço social, na medida em que a psicose denuncia a dimensão risível e sem fundamento do ideal normativo que estrutura o vínculo social.

Gostaria, no entanto, de destacar uma outra consequência da loucura, a partir da leitura do ensaio ficcional de Benjamin Labatut (1980/2022). Além da rejeição da crença comunitária, há uma consequência epistêmica da posição psicótica, que nos permite concebê-la não mais no registro irônico, mas antes como uma exigência de rigor. O que me distingue de Freud, afirmou Lacan em uma conferência na Universidade de Yale nos anos 70, é que Freud não era psicótico, enquanto eu sou. "Sou mais psicótico que Freud", acrescenta, "simplesmente porque sempre tentei ser mais rigoroso" (1976,

p. 9).

O rigor psicótico, evocado humoristicamente por Lacan, distingue-se da ironia esquizofrênica porque seu ponto de partida não é a pura desistência do Outro. Nada impede, em princípio, que o sujeito psicótico se ligue ao Outro, que ele entre, por assim dizer, em uma comunidade de saber, como foi o caso de Karl Schwarzschild na física moderna, Georg Cantor e Kurt Gödel na lógica matemática, ou Alan Turing e John von Neumann no campo da computação. Eles entraram ali, buscando localizar as determinações exatas da realidade que essa comunidade estuda, mas sem recuar diante das prescrições dogmáticas sobre as quais repousa a crença compartilhada em seu paradigma, tal como descrito pelo epistemólogo Thomas Kuhn (1963/1979) em *A função do dogma na pesquisa científica*.

Alain Badiou (1992, p. 164) evocava, a esse respeito, o preconceito dogmático que durante muito tempo vinculou o conceito matemático de infinito a uma certa visão teológica do Uno, que recusava, como heresia, qualquer esforço de pensar o infinito sob o regime da pluralidade. O que enlouquece o matemático Georg Cantor é que suas pesquisas sobre os números reais o obrigam a aceitar que o infinito não é único, ao contrário do que ele mesmo teria desejado que fosse dentro do quadro fantasmático de sua religiosidade judaico-cristã. A hipótese do contínuo, para a qual o conduz sua rigorosidade psicótica, faz com que ele perceba — para seu próprio desgosto — que os números racionais são densos: por mais próximos que estejam, sempre existirá entre eles um abismo infinito de outros números, um abismo que ele tenta inutilmente preencher com o recurso ao termo neológico transfinito.

O mesmo ocorre com Karl Schwarzschild, personagem cujo drama, admiravelmente romanceado por Benjamin Labatut (1980/2022), também está ligado ao rigor psicótico que lhe permitiu escrever as equações complexas da relatividade geral no meio do campo de batalha durante a Primeira Guerra Mundial. Em uma pausa nos combates, enquanto lutava corajosamente ao lado dos alemães — os mesmos que, alguns anos depois, massacriaram seu povo —, esse admirável sábio enviou a Einstein as fórmulas matemáticas da teoria da relatividade geral, cuja precisão irrepreensível surpreendeu o físico que teve dificuldade de acreditar no que estava lendo: elas permitiam descrever perfeitamente, menos de um mês após a publicação de seu ainda desconhecido artigo sobre a teoria da relatividade geral, a maneira como a massa de uma estrela deforma o tecido do espaço-tempo ao seu redor, gerando um campo gravitacional.

No entanto, surge um problema quando a massa de uma estrela se concentra em uma região consideravelmente pequena, à medida que seu combustível nuclear se esgota e ela começa a colapsar sobre si mesma. A força gravitacional torna-se então tão intensa que o espaço-tempo se curva ao infinito, gerando um abismo sem saída, irremediavelmente separado do resto do universo. Schwarzschild comprehende então que suas equações matemáticas, concebidas para captar o equilíbrio da estrutura cósmica, apontam necessariamente para a existência de entidades chamadas buracos negros, nos quais as leis do universo se dissolvem numa situação de anomia radical.

Além do horizonte de eventos, onde nada mais é visível porque nem mesmo a luz pode escapar,

existe algo radicalmente estranho — o que ele chama de singularidade —, exterior a toda forma de inteligibilidade que ele tentava em vão estabelecer.

E essa dedução o enlouquece completamente.

Por mais que tentasse acreditar que se tratasse de um erro de cálculo, por mais que tentasse extirpar essa conclusão de sua mente, a ideia se impõe e se espalha dentro dele como uma mancha: ele começa a ver buracos negros por toda parte — nas feridas abertas de seus companheiros de combate, nas órbitas vazias dos cavalos mortos, no reflexo das máscaras de gás... Pois, pouco importa, do ponto de vista de suas inferências matemáticas, que essa experiência seja fria e cruel. Do ponto de vista do espírito, o rigor, dizia o poeta Antonin Artaud, é sinônimo de crueldade, “de aplicação e decisão implacável, de determinação irreversível e absoluta” (Artaud, 2023, p. 118).

Poderia, evidentemente, desenvolver aqui outros exemplos tratados por Benjamin Labatut sobre esse vínculo entre o drama do sábio e o rigor psicótico, mas é preciso concluir.

Porém, em vez de finalizar minha intervenção com uma peroração definitiva, proponho abri-la para outra questão: Será que o enigma do real, desprovido de sentido, do qual o neurótico se defende através da tela de seu fantasma, não seria precisamente o ponto em que a psicose atravessa essa tela, fazendo transbordar a loucura singular que seu rigor implica? Seja no abismo desmedido dos múltiplos infinitos revelados por Cantor, seja no cálculo do equilíbrio insensato de nossa paz nuclear descoberto por Von Neumann, ou ainda à beira do precipício da singularidade inferida por Schwarzschild — onde todas as leis são absorvidas em um buraco de anomia absoluta —, cabe-nos questionar se a crença que a debilidade mental da neurose mantém como uma pergunta a não se fazer não seria justamente o ponto em que o psicótico vem desestabilizar o pouco de realidade que nos pacifica em um delírio compartilhado, alienados que estamos na loucura de todo o mundo?

Tradução: Catarina Coelho dos Santos

Notas:

1. Artigo baseado na conferência *A inteligência psicótica*, realizada no dia 14 de junho de 2025, pelo Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa de Orientação Lacaniana - ISEPOL, como parte do Ciclo de Conferências Franco-Brasileiras.

Referências Bibliográficas

- Artaud, A. (2023). *O teatro e seu duplo*. S.P.: Martins Fontes.
- Badiou, A. (1992). *Conditions*. Paris: Seuil.
- Benveniste, E. (1947). L'expression du serment dans la Grèce ancienne. *Revue de l'histoire des religions*, 134, 1-3. Paris: Armand Colin.
- Chomsky, N. (1957). *Structures syntaxiques*. Paris: Seuil, 1969.

- Derrida, J. (2005). *Histoire du mensonge*. Paris: Herne.
- Foucault, M (2019). *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- Freud, S. (1948). Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose [A perda da realidade na neurose e na psicose]. In S. F. Verlag (Org.). *Gesammelte Werke* (v. XIII). Imago. (Trabalho original publicado em 1924).
- Kuhn, T. (1979). A função do dogma na investigação científica. In J. D. De Deus (Org.), *A crítica da ciência: sociologia e ideologia da ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1963). Recuperado de <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/29751>
- Labatut, B (2022). *Quando deixamos de entender o mundo*. São Paulo: Still. (Trabalho original publicado em 1980).
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1976). Conférences à Yale University. *Scilicet*, 6/7. Paris: Navarin.
- Lacan, J. (2006). *Le Séminaire libre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2020). Improvisation désir de mort, rêve et réveil. *La Cause du désir*, 104, 8-11. (Trabalho original publicado em 1981). <https://doi.org/10.3917/lcdd.104.0008>
- Marx, K. (1983) *O capital*. São Paulo: Abril cultural.
- Melville, H. (2017). *Bartleby*. São Paulo: José Olímpio
- Merleau-Ponty, M. (1999). *A fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Miller, J.-A. (1989). La psychose dans le texte de Lacan. *Analytica*, 58.
- Pascal, B. (2023). *Discours sur les passions de l'amour*. Paris: Mille et une nuits.
- Russell, B. (1965). The Study of Mathematics. In: H. Shapley, S. Rapport & Helen Wright. *The New Treasury of Science* (pp. 48-50). New York: Harper & Row Publishers.
- Valéry, Paul. (1958). *Charmes*. Paris: Classiques Larousse.
- Von Neumann, J., & Morgenstern, O. (1944). *Theory of games and economic behavior*. New Jersey: Princeton University Press.
- Zizek, S. (1989). *Ils ne savent pas ce qu'il font*. Paris: Point hors ligne.

Citação/Citation: Teixeira, A. (mai. 2025 a out. 2025). A inteligência psicótica: Delírio e rigor científico em Benjamin Labatut. (C. C. dos Santos, Trad.). *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, 20(40), 108-116. Disponível em <https://www.isepol.com/asephallus> DOI: 10.17852/1809-709x.2025v20n40p108-116.

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos

Recebido/ Received: 02/06/2025 / 06/02/2025.

Aceito/Accepted: 13/06/2025 / 06/13/2025.

Copyright: © 2025. Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.