

<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30100>

Artigo recebido em: 21/03/2020

Artigo aprovado em: 15/07/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

A LOUCURA NO PERCURSO DA DÚVIDA CARTESIANA E A OBJEÇÃO FOUCAULTIANA

MADNESS ON THE ROUTE OF CARTESIAN DOUBT AND THE FOUCAULTIAN OBJECTION

Kellen Raquel Ramiro Xavier Araújo¹

(kellenaraujoraquell@gmail.com)

RESUMO

No presente trabalho trataremos da questão referente à menção aos loucos feita por Descartes na Primeira Meditação, a partir da reconstrução da *dúvida natural* até o ponto em que o *argumento dos sonhos* é exibido. Tal reconstrução servirá de apoio a nosso intuito principal, que é rever a noção de exclusão que Foucault, no livro *História da loucura*, atribui à relação entre o argumento da loucura e o do sonho, e sua objeção à não utilização da loucura, por Descartes, como uma das razões para duvidar. Propomos a hipótese de que Descartes não dá seguimento à experiência da loucura e passa desta à do sonho em função da maior abrangência que a possibilidade constante de se estar sonhando concede no momento da dúvida dos sentidos. Por fim, delinearemos nossa conclusão de que a relação entre o argumento da loucura e o do sonho não é de exclusão, mas de continuidade.

Palavras-chave: Descartes. Foucault. Loucura.

ABSTRACT

In this paper, we will deal with the question of the mention of the madmen made by Descartes in the First Meditation, from the reconstruction of the *natural doubt* to the point where the *dream argument* is displayed. This reconstruction will support our main purpose, which is to review the notion of exclusion that Foucault, in the book *History of Madness*, attributes to the relationship between the madness argument and the dream argument, and his objection to Descartes' non-use of madness as one of the reasons for doubting. We propose the hypothesis that Descartes does not proceed to the experience of madness and passes from it to the experience of the dream due to the greater scope that the constant possibility of dreaming grants at the moment of the doubt of the senses. Finally, we will outline our conclusion demonstrating that the relationship between the madness argument and the dream argument is not one of exclusion, but of continuity.

Keywords: Descartes. Foucault. Madness.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2808634765781935>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2551-6719>.



1 INTRODUÇÃO

Na Primeira Meditação, Descartes apresenta sua dúvida quanto aos sentidos. Essa dúvida não é arbitrária; é posta a partir de justificativas e demonstrações, e não por mero querer. Aqui, consideraremos que Descartes tem como pressuposto à utilização da dúvida como método: (I) a possibilidade de conhecer; e (II) a independência do saber científico em relação aos sentidos, tomando como base a posição de que

Todas as etapas da *dúvida natural* estão relacionadas com a recusa do fundamento sensível do conhecimento, isto é, a não-aceitação de que a percepção sensível possa garantir, mesmo em parte, o conhecimento. (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 35)

153

Teremos em vista ainda que Descartes faz uso de um método que define os procedimentos de utilização da dúvida. Anteriormente à dúvida, é preciso que haja princípios que a regulem, para que ela não seja tomada de maneira arbitrária. Como afirma Leopoldo e Silva: “Quando a dúvida começa a ser exercida, o espírito já tem de estar de posse do método que permitirá substituir as opiniões rejeitadas por verdades sobre as quais não parem dúvidas” (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 29). Esse método utilizado por Descartes é descrito no *Discurso do método* (1637) como sendo constituído por quatro regras: clareza e distinção, análise, ordem e enumeração. A exigência de clareza determinará que “basta que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar, para que rejeite todas” (DESCARTES, 2004, p. 17). Essa exigência faz com que o meditador renuncie à formulação de juízos à medida que estes não se apresentem de forma clara e distinta. A análise estipula a decomposição de ideias complexas e múltiplas em noções simples e universais, o que pressuporá certa ordenação de tais ideias. Deve-se esclarecer que,

Para concluir a ciência, é preciso analisar todas as coisas que se relacionam com o nosso objetivo, cada uma delas, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, abarcando-as numa enumeração suficiente e ordenada. (DESCARTES, 2012, p. 57)

Trataremos da dúvida dos sentidos denominada *dúvida natural* como sendo constituída por dois períodos: o primeiro período versa sobre a dúvida quanto aos atributos dos objetos percebidos através da sensação, e o segundo período se refere ao existir desses objetos.

Descartes esclarece o uso da dúvida na sinopse da Primeira Meditação:

A LOUCURA NO PERCUSO DA DÚVIDA CARTESIANA E A OBJEÇÃO

FOUCAULTIANA



E mesmo que a utilidade de uma dúvida tamanha não apareça de imediato, é ela, no entanto, muito grande por deixar-nos livres de todos os preconceitos, por aplinar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras. (DESCARTES, 2004, p. 13)

Desse modo, Descartes deixa claro que o primeiro ponto de análise da Primeira Meditação são os sentidos. Essa análise dos sentidos certamente integra uma crítica à categoria de um modelo epistêmico que apoia seus fundamentos nos sentidos, o que pode ser confirmado pela passagem na qual Descartes afirma ser preciso reconstruir os fundamentos de seu conhecimento:

Era preciso, portanto, que uma vez na vida fossem postas abaixo todas as opiniões em que até agora confiara, começando dos primeiros fundamentos, se desejasse em algum momento estabelecer algo de firme e permanente nas ciências. (DESCARTES, 2004, p. 14)

154

Mais à frente, Descartes acrescenta que essas “opiniões em que até agora confiara” teriam sido recebidas “dos sentidos ou pelos sentidos” (DESCARTES, 2004, p. 18), opiniões constituídas desde a infância.

A posição adotada por Descartes de colocar “abaixo todas as opiniões em que até agora confiara” para introduzir um fundamento seguro para as ciências, considerando que estaria em um momento conveniente, constitui uma atitude interpretativa que não confunde as origens do conhecimento com as verdades deste. Para Descartes, ao invés de se apoiar nas causas que produzem o conhecimento, seria preciso buscar razões para sua constituição segura; seria preciso buscar razões que justificam esse conhecimento. Descartes não considera necessário demonstrar que todas as opiniões em que até agora confiara são falsas, mas considera suficiente evidenciar que são dubitáveis.

Destacados os pontos principais, neste texto trataremos da menção aos loucos presente nas *Meditações metafísicas*. Consideraremos ser fundamental a interpretação do lugar que o argumento da loucura ocupa e sua relação com os argumentos que o precedem e sucedem para que se entenda o motivo do não aprofundamento do meditador na experiência da loucura.

2 A DÚVIDA NATURAL E OS ARGUMENTOS PARA A ANÁLISE DOS SENTIDOS

Kellen Raquel Ramiro Xavier Araújo



Através da análise dos sentidos, entendemos que Descartes se refere ao modelo epistemológico aristotélico. Tal modelo defende que o conhecimento depende dos sentidos, isto é, o conhecimento é resultado da abstração produzida pela mente sobre um objeto sensível, que é resultado da percepção sensível. Assim, a opção de Descartes de colocar os sentidos sob exame na Primeira Meditação certamente não foi feita ao acaso. Como Graukroguer apresenta, Descartes acreditava que os princípios metafísicos deveriam ser tomados apenas como preparação para uma posterior dedicação e compreensão da filosofia natural. Graukroguer afirma que

As Meditações se utilizam de uma epistemologia orientada pelo ceticismo para sistematicamente desconstruir o mundo – o mundo do senso comum e o mundo da filosofia da natureza de Aristóteles – de modo a tornar explícitas suas suposições e sua deficiência. (GAUKROGUER, 2011, p. 29)

155

Assim, o ceticismo adotado por Descartes, que usa a dúvida como metodologia, seria um meio de fazer com que o leitor se desvinculasse de um conhecimento advindo dos sentidos e se livrasse de todos os preconceitos; por consequência, que se desvinculasse do modelo cognitivo proposto por Aristóteles. Portanto, a Primeira Meditação é negativa e realiza um movimento destrutivo: com o processo da dúvida, Descartes se preocupa em desconstruir as bases de suas crenças para que, enfim, se encontre preparado para compor um saber mais seguro. Essa desconstrução não descartará o conhecimento sensível; apenas demonstrará que a percepção não se presta a ocupar um lugar de fundamento nas ciências como em Aristóteles. Uma vez que os sentidos já o enganaram, seria prudente não depositar confiança total neles; por isso, Descartes não os aceita como fundamento do conhecimento. Para o autor, os fundamentos devem ser o que há de mais certo, não podendo haver na base do conhecimento coisas mais certas que seu fundamento – uma vez que, se o fundamento do conhecimento for frágil, tudo o que se apoie nele será comprometido.

Essa dúvida, que se volta em um primeiro momento ao que é obtido pelos sentidos, como forma de revisitar os fundamentos do conhecimento, é guiada por um método, sem o qual não há possibilidade de engendrar um conhecimento sólido. Como afirma Descartes: “No entanto, é preferível nunca pensar em procurar a verdade de alguma coisa em vez de fazê-lo sem método” (DESCARTES, 2012, p. 46).

Um dos fatores essenciais que compõe esse método e, portanto, organiza o modo pelo qual a dúvida ocorrerá é a ordem. A ordem, para Descartes, torna viável



a determinação da certeza do que está ou não incluso no âmbito do conhecimento. A ordenação do que será posto em dúvida é um dos fatores que posteriormente garantirá a solidez do conhecimento. Nesse momento, em que a dúvida se volta à percepção, a ordenação do que será posto em suspenso para que se prove a fragilidade do conhecimento sensível determinará uma redução progressiva da certeza sobre o conhecimento sensível. Descartes ressalta a importância da ordenação no seguinte trecho do *Discurso do método*:

[...] conduzir por uma ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. (DESCARTES, 2000, p. 84)

Seguindo esse preceito de ordenação, o primeiro período da dúvida versa sobre a qualidade das coisas. A título de elucidação, tomemos o seguinte exemplo: posso ver um caminhão que se encontra distante e pensar que ele é pequeno; no entanto, quando o caminhão se aproxima de mim, vejo que me enganei e que o caminhão na verdade é grande. Dessa maneira, fica claro que existem discrepâncias entre as percepções que possuo sobre as qualidades das coisas e meu contato com objetos singulares.

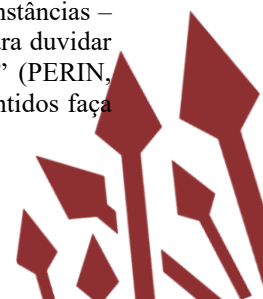
156

Logo após o primeiro argumento, que desconfia dos sentidos e os retira da base do conhecimento, Descartes pretende demonstrar que, apesar do que foi exposto, a confiança nos sentidos seria admissível em alguma medida²:

Mas, talvez, apesar de os sentidos nos enganarem às vezes acerca de coisas miúdas e muito afastadas, muitas outras coisas haja, contudo, sobre as quais não se pode de modo algum duvidar, não obstante hauridas dos sentidos. Por exemplo, que agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes. (DESCARTES, 2004, p. 17)

Ou seja, ainda que os sentidos não proporcionem um conhecimento seguro, não são capazes de nos enganar quanto à existência dos objetos sensíveis em uma realidade extramental. Descartes demonstra como seria possível conservar algum grau de confiança nos sentidos, mesmo que eles não sejam inteiramente confiáveis: os sentidos seriam confiáveis quanto à existência no momento presente das coisas e acontecimentos singulares. Isso porque,

² Descartes “[...] reconhece ao mesmo tempo que o fato de os sentidos o enganarem em algumas circunstâncias – por exemplo, quando um objeto é muito pequeno ou está muito distante – não constitui uma razão para duvidar da verdade de qualquer crença formada com base nos sentidos em circunstâncias mais favoráveis” (PERIN, 2011, p. 66). Aqui se evidencia que, apesar da não admissão de que o conhecimento advindo dos sentidos faça parte dos fundamentos da ciência, os sentidos não são rejeitados.



mesmo que nossa apreensão do objeto sensível seja errônea, não podemos duvidar da existência desse objeto no instante em que é percebido. A percepção do sensível presume um sujeito que cumpra a função de perceber e um objeto a ser percebido pelo sujeito. Nas palavras de Forlin:

[...] quando eu falo que os sentidos me enganam, como, por exemplo, a visão, eu estou pressupondo não apenas que eu tenha uma vista, mas, igualmente, que haja um objeto que a afeta, reproduzindo nela sua imagem, ou seja, estou pressupondo que haja objetos exteriores. (FORLIN, 2004, p. 45-46)

A partir dessa consideração sobre a existência dos objetos sensíveis, a primeira razão para duvidar encontra seu término, e se estabelece o segundo período da dúvida sobre o sensível.

Na continuidade do argumento, coloca-se sob suspeita mesmo essa crença evidente de que meus sentidos percebem corpos que habitam um ponto no mundo. Afinal, seria possível que eu erroneamente possuísse certeza sobre o existir de um objeto e depois constatasse que me enganei? A dúvida sobre a existência de um objeto aparece primeiramente apoiada no *argumento da loucura*:

Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo esse meu corpo? A não ser talvez que me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bÍlis que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que se vestem de púrpura, estando nus, ou que têm a cabeça feita de barro ou que são inteiramente cabaças ou confeccionados de vidro. (DESCARTES, 2004, p. 19)

Nesse ponto, deparamo-nos com o tópico que buscaremos elucidar: a referência aos loucos. Estes são qualificados por Descartes como sujeitos que teriam sua cognição, bem como certas competências, afetada pelo negro vapor da bÍlis. A discussão acerca da loucura tomada em relação ao conhecimento se faz presente na filosofia desde a Grécia Antiga. No diálogo *Teeteto*, de Platão, Sócrates faz uso do exemplo dos que são loucos a fim de objetar ao argumento de Protágoras de que o conhecer e a sensação seriam equivalentes. No diálogo, bem como em Descartes, o delírio e o sonho são tomados como indicadores de que o sensível pode incorrer em falsidade, não podendo o que parte do sensível, portanto, ser considerado conhecimento. Essa discussão ocorre no seguinte trecho da obra de Platão:



- [...] Ainda não falamos dos sonhos, das doenças em geral e, particularmente, da loucura nem das alterações da vista, as do ouvido e das demais sensações. Como bem sabes, a opinião unânime é que todos esses casos concorrem para refutar a doutrina exposta agora mesmo (a saber: que conhecimento e sensação coincidem), visto se revelarem de todo o ponto falsas em tais casos nossas sensações...
- [...] Para dizer a verdade, não poderei contestar que os loucos e os sonhadores não formam, de fato, opiniões falsas, como no caso de se imaginarem deuses os primeiros, ou de pensarem os outros, durante o sonho, que têm asas e que podem voar.
- E não te ocorre, também, outra objeção no que respeita ao sono e à vigília?
- Qual?
- [...] sobre o argumento decisivo que poderias apresentar a quem perguntasse de improviso se neste momento não estamos dormindo e se não é sonho tudo o que pensamos, ou se estamos realmente acordados e entretidos a conversar?
- Em verdade, Sócrates, sinto-me indeciso na escolha do argumento, pois em ambos os estados tudo se passa exatamente do mesmo modo. Nada impede de admitir que o que acabamos de conversar tivesse sido dito em sonhos; e quando imaginamos em sonhos contar que sonhamos, é admirável a semelhança com o que se passa no estado de vigília. (*Tht.* 158a-c)

158

Para analisar a não aceitação de Descartes da loucura como razão para duvidar, recapitulemos o pressuposto apontado no início deste texto de que a Primeira Meditação tem como intenção principal a elucidação do fato de que o conhecimento que parte do sensível não pode tomar o lugar de fundamento das ciências. Levando isso em conta, bem como o princípio de ordenação que rege o movimento da dúvida – princípio esse que determina que a desconstrução da aparente segurança do conhecimento sensível ocorra gradativamente –, poderíamos levantar a hipótese de que o não aprofundamento da experiência da loucura ao meditador talvez se deva ao fato de que a loucura se restrinja a ocorrências particulares, em que o processo de perceber não pode ser tomado como padrão. A loucura não alcança ocorrências tão vastas quanto as necessárias para que se prove que o lugar do conhecimento empírico não seja o de base para o conhecimento científico. No caso dos insanos, as percepções sensíveis se mostrariam não confiáveis; mas o caso dos que não são loucos ainda não foi alcançado pelo apontamento da loucura como uma das possibilidades em que o conhecimento sensível se manifesta problemático. Não seria possível, pois, que todos os homens pudessem ser loucos.

A loucura conseguiria apontar casos em que a percepção não condiz com algo externo, isto é, apontaria percepções que não foram causadas por um objeto externo que me afeta no momento presente. Entretanto, a loucura diz respeito a erros eventuais



dessa percepção. É preciso ainda que se chegue ao ponto em que se demonstre “que tudo o que se relaciona com o conhecimento sensível é falso, estendendo e radicalizando a dúvida até os elementos da sensação” (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 35).

Por isso, em sequência ao argumento da loucura, Descartes dá início à argumentação quanto ao segundo ponto, indicado no *Teeteto* como um dos casos para contestar o conhecimento sensível: a confusão entre sonho e vigília. Desse modo, o *argumento do sonho* é exposto como meio de enfrentar as especificidades que o argumento anterior apresentou. A hipótese que exprime condições legítimas para o exame de uma percepção ideal e garantida sobre a existência de algum objeto na realidade seria a seguinte: “Como se eu não fosse um homem, acostumado a dormir à noite e sentir nos sonos todas essas mesmas coisas, e até menos verossímeis, que eles em sua vigília!” (DESCARTES, 2004, p. 19). Nesse momento, a opção de Descartes pelo argumento do sonho se daria em função de seu campo de atuação, que englobaria todos os homens, já que, segundo Descartes, é certo que todos os homens sonham.

Partindo do *argumento do sonho*, Descartes poderia duvidar da segurança sobre a percepção da existência dos objetos: quando sonhamos, podemos perceber as coisas com tamanha verossimilhança, ao modo que se apresentam a nós quando estamos em estado de vigília, que não seríamos capazes de distinguir sonho de realidade. Portanto, como afirma Leopoldo e Silva,

Esse argumento me permite colocar em dúvida não apenas as representações pouco nítidas, longínquas, ou lembradas, mas também aquilo que me aparece mais claramente como fazendo parte de minha vida presente e atual, pois no sonho tais representações não correspondem à realidade. (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 36)

Se possuo a sensação na presença (durante a vigília) e na ausência do objeto (durante o sonho), a sensação não deve ser considerada critério seguro para ajuizar a presença do objeto, sua presença em ato. Dessa maneira, o sujeito inerente da propriedade sensível não é o objeto externo, mas o sujeito afetado, sendo que o objeto nos desperta a sensação, mas não a produz. O efeito da sensação não pode ser atribuído ao objeto externo, pois ele pode ocorrer sem o estímulo externo; por isso, a sensação não serve como evidência de dados presentes na realidade. Assim, não podemos decidir seguramente se é o caso que estejamos dormindo ou que estejamos acordados. Uma vez mais, a dúvida quanto aos sentidos persiste.



Retornando à consideração da passagem sobre a loucura, e agora comparando-a ao argumento dos sonhos, podemos compreender que a relação entre esses argumentos é de certa ordem e análise da completude dos casos que permitem a renúncia à percepção sensível enquanto base do saber científico. Faremos isso levando em conta o método que perpassa a dúvida cartesiana, que enuncia que,

Para concluir a ciência, é preciso analisar todas as coisas que se relacionam com o nosso objetivo, cada uma delas, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, abarcando-as numa enumeração suficiente e ordenada. (DESCARTES, 2000, p. 57)

Nessa perspectiva, consideramos que o caso do sonho exploraria as situações não alcançadas pela loucura quanto aos sujeitos responsáveis pela organização do conhecimento e a percepção dos mesmos. Ainda, o argumento do sonho pode ter sido melhor explorado em função de seu agravamento quanto à clareza e à distinção, uma vez que a possibilidade de estar sonhando é mais abrangente do que a de estar louco. O sonho se confunde ainda mais com a realidade; mais percepções seriam passíveis de confusão no sonho do que na loucura. Seria também aí que uma exposição do erro dos sentidos a partir da confusão sonho/vigília se mostraria mais extensiva quanto ao que se busca provar neste momento.

Essa leitura de que há mais confusão entre o perceber e a realidade no sonho do que na loucura é feita por Derrida, o qual indica que

É no caso do sono, e não no da extravagância, que a totalidade absoluta das ideias e origem sensível se torna suspeita [...]. A hipótese da extravagância não era, portanto, um bom exemplo, um exemplo revelador [...]. (DERRIDA, 2001, p. 43)

Nesse caso, considerada a questão da incerteza sobre o que advém das percepções, o sonho seria a situação que possibilita o maior distanciamento da verdade que o conhecimento busca. O *argumento dos sonhos* elucida de forma mais abrangente e radical motivos para a recusa do conhecimento sensível ao distanciar percepções da verdade, que só pode ser alcançada pela análise do real. Segundo Derrida, “o que é preciso aqui reter é que, desse ponto de vista, aquele que dorme ou que sonha é mais louco do que o louco. Ou, ao menos, aquele que sonha, aos olhos do problema do conhecimento que interessa aqui a Descartes, está mais distante da percepção verdadeira do que o louco” (DERRIDA, 2002, p. 79). Ainda que a loucura produza uma simulação da realidade, afastando-se do verdadeiro na



produção dessa simulação, alguma ideia distinta é preservada e passível de reconhecimento; já no sonho, a diferenciação para com o real é menos nítida em função de sua relação com o que se passa na vigília.

Retomaremos essas considerações sobre o encadeamento que ocorre entre o argumento da loucura e o do sonho mais à frente. Neste momento, voltemos a considerar a possibilidade da presença da sensação mesmo na ausência de um objeto que a desperte de fato.

Ainda que a experiência pelos sentidos seja criada por minha imaginação, sendo possível que eu sinta algo mesmo que essa sensação não tenha sido provocada no momento presente por algo externo a mim, como acontece nos sonhos, é preciso considerar que as produções da imaginação partem a princípio de elementos puros e universais. O mesmo ocorreria com uma pintura, a qual, ainda que improvável, sempre é produzida por cores reais, pois, para representar algo em minha imaginação, será necessária a matéria-prima para essa representação, como as cores são a matéria-prima para a pintura. Do mesmo modo que a pintura, a imaginação não cria nada, mas recombina os elementos objetivos; assim, os elementos constituintes da representação partem de uma existência verdadeira, mesmo que ingressem em representações inverídicas, considerando-se que toda representação depende de propriedades objetivas nas coisas que são condições não sensíveis. Nesse ponto, Descartes compartilha da mesma posição de Galileu sobre as propriedades objetivas nas coisas. De acordo com Mariconda, Galileu formula uma distinção entre

[...] qualidades primárias – forma, figura, número, movimento e contato – e qualidades secundárias – cor, odor, sabor. Estas últimas qualidades, segundo Galileu, não residem no corpo observado, mas no observador; como só possuem uma existência assegurada pela subjetividade perceptiva, são apenas “nomes” para sentimentos ou afecções sentidas pelo sujeito da percepção. Por outro lado, as qualidades primárias não podem ser eliminadas, pois participam necessariamente do conceito de corpo físico, existem nele como elemento racional passível de tratamento matemático (MARICONDA, 2006, p. 282)

Ao adotar tal posição, mais uma vez Descartes rompe com a tradição aristotélica, que considera a imaginação de modo que a representação seria constituída através da afetação direta do sujeito pelas coisas no mundo. A imaginação seria, para Aristóteles, algo como um espelho no mundo, e as coisas apareceriam para nós exatamente como são na realidade. Já no segundo o trecho apresentado acima, é o sujeito que preside a relação com o objeto, sendo que a representação se constituiria pela junção das



propriedades que existem no objeto e pela *subjetividade perceptiva*. Desse modo, a percepção é tomada enquanto subjetiva, e não objetiva. Se considerarmos que nossa relação com o mundo é mediada por representações, como é possível diferenciar, de dentro da representação, o que é representação e o que não é? A solução desse círculo vicioso depende de um critério de verdade independente de qualquer referência extramental. Nesse caso, as matemáticas são as condições não sensíveis de construção do espaço sensível.

Para Descartes, ainda que a experiência sensível possa ser algo criado pela imaginação, os elementos puros – objetos da Geometria e da Aritmética, por se empregarem a “coisas muito simples e muito gerais, pouco se preocupando com que estejam ou não na natureza das coisas” (DESCARTES, 2004, p. 21) – é que atuam como matéria-prima à representação. Por isso, a existência de tais elementos é tida como verdadeira, o que finaliza o percurso da dúvida natural.

3 A OBJEÇÃO FOUCAULTIANA AO “DESCARTE” DA HIPÓTESE DA LOUCURA

162

Como vimos, é a partir da oscilação entre razões para duvidar e razões para não duvidar que surge o elemento que posteriormente seria criticado por Foucault, a saber, a negação da loucura como uma das razões para duvidar. Afinal, se mesmo delirante um indivíduo não poderia errar sobre os elementos puros, não poderia ser a loucura utilizada como componente da dúvida sobre o que é real, uma vez que devaneio e sonho são capazes de produzir uma realidade outra? Se, como afirmamos no início deste texto, o processo dubitativo não é arbitrário, por que Descartes menciona a loucura, mas opta pelo argumento do sonho para duvidar da existência dos objetos? Tratem-se da objeção levantada por Foucault à Primeira Meditação.

Leopoldo e Silva faz a seguinte afirmação sobre como Descartes trata as certezas adquiridas ao longo da vida do meditador:

O que resta após a dúvida cartesiana não é somente a desconfiança em relação às verdades adquiridas; é o vazio que se segue à destruição sistemática de todas as certezas por via da recusa dos procedimentos pelos quais essas certezas foram adquiridas. (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 41)



Todavia, Foucault objeta que uma certeza não foi recusada por Descartes: que sua capacidade de intuir e inferir era segura. O *cogito* cartesiano, tomado como fundamento do saber por se mostrar absolutamente certo, pressupõe plena confiança na razão. O eu do *cogito* é um eu racional, porque a razão foi conservada de toda e qualquer dúvida.

No livro *História da loucura*, Foucault tece uma crítica ao discurso, constituído ao longo da história por meio de teorias e instituições, que separa razão e loucura, discurso esse que produz uma ruptura entre loucura e verdade e passa a lidar com a loucura apenas como objeto de análise. Foucault argumenta que a loucura é marcada enquanto impossibilidade de constituição da verdade no decorrer da tradição do ocidente. Conforme Revel:

[...] trata-se, com efeito, de analisar a maneira pela qual, no século XVII, a cultura clássica rompeu com a representação medieval de uma loucura, ao mesmo tempo, circulante (a figura da “nau dos loucos”) e considerada como o lugar imaginário da passagem (do mundo ao trás-mundo, da vida à morte, do tangível ao segredo etc.). Ao contrário, a idade clássica define a loucura a partir de uma separação vertical entre a razão e a desrazão: ela a constitui, portanto, não mais como aquela zona indeterminada que daria acesso às forças do desconhecido (a loucura como um para além do saber, isto é, ao mesmo tempo, como ameaça e como fascinação), mas como o Outro da razão segundo o discurso da própria razão. (REVEL, 2005, p. 62)

163

A desqualificação da loucura, portanto, é feita a partir da estruturação de uma oposição entre os registros da desrazão e da razão, que se constrói de diversos modos ao longo da história ocidental. Essa oposição, segundo Foucault, não se fazia presente até a idade clássica, sendo que no período medieval a loucura seria o que revelaria verdades não alcançadas pela razão. A loucura, nessa estruturação que teria se iniciado na modernidade ocidental, constitui-se no âmbito da desrazão, ficando enfim a loucura afastada da razão. Esse afastamento é que produziria a desqualificação da loucura em função da aclamação da razão enquanto instituidora da verdade. Contraposta à razão e, conseqüentemente, sob os termos instituídos desde a modernidade, também à verdade, a loucura passaria a ser silenciada, sendo entendida como a ausência de razão, como o outro da razão.

No meio do caminho da exposição da arqueologia sobre a loucura no Ocidente, em uma breve passagem Foucault se refere à Primeira Meditação de Descartes. Foucault busca demonstrar que Descartes, no momento em que não toma a loucura como uma das razões para duvidar, afasta a loucura do campo do conhecimento e, de modo conseqüente, contribui para a rejeição do louco:



Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo como contorna a eventualidade do sonho ou do erro. [...] Na economia da dúvida, há um desequilíbrio fundamental entre a loucura, de um lado, e o sonho e o erro, de outro. A situação deles é diferente com relação à verdade e àquele que a procura; sonhos ou ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida. Como em breve será excluído o fato de que ele não pensa, que ele não existe. (FOUCAULT, 1978, p. 52)

Nessa perspectiva, a loucura é tratada de modo divergente quanto à possibilidade de engano pelos sentidos em relação ao sonho. O sonho e a loucura são razões apresentadas ao longo da dúvida natural para possivelmente suspender o juízo, mas, como afirmado por Descartes, tanto os sonhos quanto o “erro dos sentidos” têm algo de certo, a saber: “que estava aqui, vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo [...]” (DESCARTES, p. 19). E, segundo Foucault, diferentemente dos sonhos, a loucura não chega a ser explorada, e é descartada no mesmo instante em que é mencionada. Desse modo, para Foucault, o motivo de Descartes oferecer duas hipóteses válidas e considerar apenas uma seria o de se abster de apresentar uma solução que dê conta da hipótese de o meditador estar louco:

164

Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, assim como ela lhe permitiria desligar-se de um erro ou emergir de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa. É possível supor que se está sonhando e identificar-se com o sujeito sonhador a fim de encontrar uma “razão qualquer para duvidar”: a verdade aparece ainda, como condição de possibilidade do sonho. Em compensação, não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento: “Eu não seria menos extravagante...” [...] Ora, Descartes adquiriu agora essa certeza, e agarra-se firmemente a ela: a loucura não pode mais dizer-lhe respeito. Seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência do pensamento, a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão. Esta se vê entrincheirada na plena posse de si mesma, onde só pode encontrar como armadilhas o erro, e como perigos, as ilusões. A dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser. (FOUCAULT, 1978, p. 53-54)

Já afirmamos, no primeiro momento deste texto, que Descartes toma a capacidade de conhecer como pressuposto do processo dubitativo. Partindo disso, Foucault esclarece o motivo de Descartes ter preferido o argumento do sonho ao argumento da loucura, já que a verdade aparece ainda como condição de possibilidade do sonho. Por isso,



Descartes não teria feito uso da loucura em sua *estrutura da verdade*. Se Descartes tivesse colocado a loucura entre as razões para duvidar, jamais teria vencido o ceticismo e invalidaria desse modo a possibilidade de conhecer algo. Descartes, segundo Foucault, só vence o ceticismo porque não encara todos os obstáculos possíveis; a loucura nos colocaria uma dúvida absoluta, porque ela duvida da própria razão. Entretanto, antes de alcançar uma dúvida absoluta, Descartes possui a certeza de que não seria louco: “Mas, eles são dementes e não pareceria menos demente do que eles, se buscasse neles algo como exemplo para mim” (DESCARTES, 2004, p. 19). Desse modo, a experiência da loucura é rejeitada ao meditador.

Se considerarmos o que é exposto por Foucault em *História da loucura*, Descartes opta pelo argumento do sonho e exclui a loucura das razões para duvidar porque quem duvida por meio de razões certamente não duvida da própria faculdade racional. Para sustentar o *cogito*, o meditador exclui a experiência da loucura enquanto possibilidade, colocando-a na repartição da desrazão.

Essa interpretação foucaultiana sobre a passagem em relação à loucura foi contestada por Derrida, contestação tal que suscitou um debate extenso entre os dois filósofos. Diversos pontos foram levantados por ambos para defender suas interpretações acerca desse trecho das *Meditações*, e o segundo episódio dessa discussão ocorreu em uma conferência articulada por Derrida no Collège Philosophique, que posteriormente compôs o livro *A escritura e a diferença* (1971).

Antes de tratarmos de alguns dos argumentos tecidos por esses filósofos, torna-se necessário elucidar que não faremos uma descrição pormenorizada desse debate, mas nos concentraremos na recuperação de alguns dos pontos específicos que poderão nos servir de esclarecimento às hipóteses que expomos outrora.

Na objeção esboçada sobre a passagem de *História da loucura* que trata das *Meditações*, Derrida sustenta que Descartes não exclui a loucura, como Foucault aponta. Isso porque o *argumento do sonho* seria uma hipótese que leva a anterior, a hipótese da loucura, a seu extremo. Em vez de anular a possibilidade de estar louco, o que ocorre é sua radicalização pelo alcance do desacerto e do engano que o sonho permite conceber. Derrida afirma que a loucura “não cobre a totalidade do campo da percepção sensível. O louco não se engana sempre e em tudo; ele não se engana tanto, ele não é jamais tão louco” (DERRIDA, 2002, p. 79). Ainda que a loucura produza o engano sobre o real, algo do real permanece no entendimento do louco. Nos termos de Descartes, algumas ideias distintas resistem à loucura e podem ser por ela identificadas; por sua vez, a confusão entre sonho e



vigília não permite a diferenciação entre o que é e o que não é uma ideia distinta. Aquele que sonha pode se enganar ao achar que tudo o que concebe no momento em que sonha é algo real, o que torna todas as ideias que têm origem na sensação suspeitas quando está acordado.

Em sua resposta à contestação feita por Derrida, Foucault insiste em que o não acolhimento da loucura como razão para duvidar traça uma fronteira entre razão e loucura. Enquanto sujeito racional, seria possível que o meditador estivesse sonhando, mas não que estivesse louco. Para Foucault:

O sonho tem o duplo poder de produzir experiências sensoriais (tal como a loucura e mais do que ela), e de acontecer-me como de costume (o que não é o caso da loucura). [...] mas o fato de que ele possa acontecer-me permite-lhe inserir-se no próprio movimento da meditação, tornar-se uma prova plena, efetiva, enquanto a loucura é uma experiência imediatamente impossível. (FOUCAULT, 2001, p. 78)

166

Foucault reconhece, portanto, que o sonho provoca uma possibilidade de confusão ainda maior do que a loucura por “produzir mais experiências sensoriais” do que ela. Mas ele ainda levanta que o principal motivo para que o meditador não tenha prosseguido com a hipótese de estar louco é que a experiência da loucura sequer seria uma possibilidade realizável no momento em que se opera a dúvida, pois a dúvida necessita da razão, e a razão se anularia na presença da loucura. Como já fora mencionado por Foucault ainda na *História da loucura*, em um trecho que citamos previamente, para Descartes a verdade se faz presente no sonho, mas não na loucura. Considerar a loucura implicaria a própria loucura, que, por sua vez, implicaria a impossibilidade de pensamento. O eu que medita “[...] se desqualifica e não poderia mais meditar se resolvesse simular, fazer-se de louco, mas que não perde nada de sua qualificação ao resolver simular dormir” (FOUCAULT, 2001, p. 84). Perdura, nesse sentido, o seguinte questionamento: se a loucura fosse considerada como uma das razões para duvidar, sendo experienciada pelo meditador, algum *resíduo de verdade* resistiria frente a essa experiência?

Para lidar com essa crítica feita por Foucault, recordemos que, anteriormente ao percurso da dúvida trilhado pelo meditador, há um método que embasaria toda a trilha. Tal método é delineado por Descartes no texto *Discurso do método* (1637), e é nele que Descartes faz a seguinte consideração: “pois a razão não nos sugere que tudo quanto vemos ou imaginamos seja verdadeiro, mas nos sugere realmente que todas as nossas ideias ou noções devem conter algum fundamento de verdade” (DESCARTES, 2000, p. 68). Ao partirmos dessa passagem, poderemos compreender que, mesmo



considerando algo inverídico enquanto verdadeiro, por ainda ser capaz de conservar alguma ideia distinta, o louco, assim como aquele que não é louco, conserva algo de verdadeiro em suas noções.

Em *Regras para a orientação do espírito* (1628), Descartes volta a tratar dos loucos, levando em conta a produção de engano ocasionada pela loucura:

Se acontece que o ictérico se persuade de que os objetos que vê estão amarelo, esse pensamento que ele tem será composto do que a sua fantasia lhe representa e da suposição que ele faz, ou seja, que a cor amarela lhe aparece, não por causa de um defeito de seus olhos, mas porque os objetos que vê estão realmente amarelos. A conclusão disso é que somente podemos ser enganados ao compor nós mesmos de certa maneira o que acreditamos. (DESCARTES, 2012, p. 89)

167 Nesse sentido, ao se agarrar a algum fundamento de verdade que poderia resistir na relação entre a fantasia e a percepção correta, o louco acreditaria que de fato vê objetos amarelos que na realidade não o são. Do mesmo modo, um sujeito que não seja afetado pelo negro vapor da bÍlis, ao perceber algo de certa forma, pode ser levado de maneira imediata a acreditar que isso que percebe é de fato assim como o percebe. Essa crença no que se percebe é o que pode nos levar ao engano. Partindo de um fundamento de verdade que permite nossa crença, poderíamos compor junto a esse fundamento percepções inverídicas, porque, ao nos submetermos ao engano, não partimos de algo completamente desligado da realidade, do verdadeiro. É justamente a partir desse pequeno fragmento de verdade que somos capazes de constituir os maiores erros. Como Merleau-Ponty afirma, “perceber é empenhar de um só golpe todo um futuro de experiências num presente que, a rigor, não o garante jamais; é crer num mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 344).

Além de errarmos partindo de um fragmento de verdade, somos capazes de persuadir os demais a partilhar das mesmas conclusões insensatas. Isso foi levantado por Descartes, inclusive para duvidar da certeza de que não é louco:

Já que é algo extraordinário que não existam homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem nem mesmo a exceção dos loucos, que não tenham a capacidade de ordenar diversas palavras, arranjando-as num discurso mediante o qual consigam fazer seus pensamentos [...]. (DESCARTES, 2000, p. 82)

Mesmo o louco confia em suas ideias por ainda possuir a capacidade de ordená-las, inclusive de modo a discursar e compartilhar com os demais sua



percepção de que os objetos que estão à sua frente são amarelos. Por ainda possuir consciência e por algo nessa consciência ser verdadeiro é que o louco se engana.

Ao considerarmos, essas questões sobre o método utilizado por Descartes, a presença desse método nas *Meditações* e o trecho em que a loucura aparece dentre elas, aproximamo-nos da interpretação de Derrida, que entende que “[...] o ato do *Cogito* vale mesmo se sou louco, mesmo se meu pensamento é louco do começo ao fim” (DERRIDA, 2001, p. 50), visto que Descartes não traça de fato uma fronteira que oponha verdade e loucura; em vez disso, tal como o não louco, o louco também parte de elementos de verdade para acreditar em suas ilusões. Desse modo, estar louco seria ainda um cenário possível ao meditador nesse momento das meditações; todavia, o sonho é que produz mais perdas ao meditador, por confundir e enganar de maneira mais expressiva quanto à realidade. O movimento que se realiza do argumento da loucura ao dos sonhos seria um movimento ordenado, partindo de um caso particular de engano para um caso ainda mais abrangente.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

168

Optamos por revisitar o momento em que a referência aos loucos é apresentada na Primeira Meditação para tecermos considerações finais a respeito da análise de Foucault sobre o texto cartesiano, apoiadas na seguinte afirmação de Leopoldo e Silva sobre uma das regras do método que Descartes elabora para que se exerça a dúvida de maneira não arbitrária:

Devo conduzir meus pensamentos por ordem, começando pelos mais simples e prosseguindo na direção dos mais complexos ou compostos. Devo estabelecer uma ordem entre as ideias quando elas não se apresentarem naturalmente ordenadas. (LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 31)

Já demonstramos que Descartes busca expor as deficiências da filosofia da natureza de Aristóteles, que estava em voga em sua época, ou ainda que Descartes adota uma tese contrária à aristotélica quanto à faculdade de imaginar. Para Aristóteles, a imaginação é composta por uma relação necessária entre as imagens e as coisas, uma vez que o conhecimento admitido aqui é o empírico. No início das *Meditações*, Descartes, por meio do argumento do erro dos sentidos, mostra que os sentidos podem nos enganar às vezes, e esse seria o primeiro passo em que se apresenta que as percepções não correspondem às coisas em todos os casos.



O argumento do sonho, por sua vez, traz enquanto possibilidade que as imagens não sejam produzidas pelos sentidos. Entre o argumento do erro dos sentidos e o argumento do sonho está a menção à loucura, com o exemplo dos homens que, mesmo muito pobres, se percebem como reis. Essa menção, portanto, seria o primeiro cenário apresentado pelo meditador em que o imaginar não possui relação com o corpo, como o sensível. Entretanto, a loucura não pode ser estendida a um domínio tão vasto quanto o que Descartes está buscando para instaurar a dúvida aos sentidos. A circunstância que não foi realizada pelo argumento da loucura é ampliada quanto a sua ocorrência a partir do argumento dos sonhos: o argumento dos sonhos explora a situação exposta anteriormente e é adotado por se aplicar a todos os homens, pois, como dissemos, Descartes assegura que todos os homens sonham. Além disso, o *argumento dos sonhos* possibilita uma dúvida mais expressiva ao tornar incertas todas as percepções, enquanto a loucura preserva a distinção sobre algo, não se deixando enganar sobre tudo. Se todos os homens sonham e se o sonho é capaz de imitar todas as afetações, a possibilidade de se enganar quanto à realidade e quanto à afetação pelos sentidos alcança um domínio extenso o suficiente para que os sentidos se mostrem problemáticos no que se refere à constituição do conhecimento em sua base.

169

Assim, podemos concluir, diferentemente do que apresenta Foucault, que o caso do processo imaginativo exagerado que ocorre a partir da loucura ocuparia um lugar importante do percurso dubitativo. O argumento da loucura seria introduzido, levando-se em consideração a ordenação dos argumentos mais simples aos mais complexos, para dar cabo ao argumento dos sonhos, que alcançaria o escopo pretendido pelo meditador. Se nossa leitura estiver correta, pode ocorrer, portanto, que a relação entre o argumento da loucura e o argumento do sonho seja não de exclusão, como Foucault afirma, mas de certa continuidade.



REFERÊNCIAS

- DERRIDA, J. *Cogito e história da loucura*. In: FERRAZ, M. C. F. (Org.) *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 11-67.
- _____. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- DESCARTES, R. Discurso do método. In: _____. *Discurso do método; As paixões da alma; Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 33-100.
- _____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad., introd. e notas Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.
- _____. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FORLIN, E. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. Editora Humanitas, 2004.
- FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. Resposta a Derrida. In: FERRAZ, M. C. F. (Org.) *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 71-90.
- GAUKROGER, S. Vida e obra. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Orgs.) *Descartes*. Consultoria, supervisão e trad. Ethel Rocha e Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011. p. 20-32.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes – a metafísica da modernidade*. São Paulo: Ed. Moderna, 2005.
- MARICONDA, P. R. Galileu e a ciência moderna. *Especiaria: caderno de ciências humanas*, São Paulo, v. 9, n. 16, 2006. Disponível em: http://www.uesc.br/revistas/especiarias/ed16/16_2_galileu_e_a_ciencia_moderna.pdf. Acesso em: 10 outubro 2019.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PERIN, C. Descartes e o legado do ceticismo antigo. In: BROUGHTON, J.; CARRIERO, J. (Orgs.) *Descartes*. Consultoria, supervisão e trad. Ethel Rocha e Lia Levy. Porto Alegre: Penso, 2011, p. 65-79.



PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1998.

REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

