

DERRIDA LEITOR DE DESCARTES: UMA CRÍTICA À TESE FOUCAULTIANA¹

Dante Andrade Santos
Professor da UniAGES
Psicólogo (UFS) e mestre em Filosofia (Unicamp)
dan_cine@hotmail.com

Resumo: O objetivo do texto é analisar o estatuto da referência à loucura na primeira meditação cartesiana à luz da polêmica que esse tema gerou entre Foucault e Derrida. O texto está dividido em quatro partes: na primeira, situamos brevemente a referência à loucura no texto cartesiano; na segunda, apresentamos a interpretação que Foucault oferece dessa passagem; na terceira, a contestação de Derrida à leitura de Foucault; por fim, na quarta parte, sinalizamos uma interpretação distinta daquelas apresentadas pelos protagonistas dessa polêmica: a menção aos loucos na primeira meditação atua como uma espécie de marcador da diferença entre certeza moral e certeza metafísica.

Palavras-chave: Sentidos. Sonho. Loucura. Certeza moral. Certeza metafísica.

Abstract: The goal of the text is to analyse the status of reference to the madness in the first cartesian meditation in the light of the controversy generated between Foucault and Derrida. The text is divided in four parts: In the first, we briefly situate the reference to madness in the cartesian text; in the second, we present Foucault's interpretation about this passage; in the third, the Derrida's contestation to Foucault's thesis; lastly, in the fourth part, we suggest an interpretation distincted from those presented by the protagonists of the controversy: the reference to the mad in the first meditation acts as a kind of marker of the difference between moral certainty and metaphysical certainty.

Keywords: Senses. Dream. Madness. Moral certainty. Metaphysical certainty.

¹ Este artigo corresponde ao texto apresentado durante a II Jornada de Lógica e Filosofia da Linguagem, realizada na Universidade Federal de Sergipe (UFS) em julho de 2016. A reflexão apresentada no texto é parte de uma pesquisa desenvolvida com o apoio da FAPESP e resultou na dissertação de mestrado defendida em meados de 2015. Por conta das circunstâncias e para respeitar o tempo previsto de cada comunicação, há uma série de discussões que não foram aprofundadas aqui, mas o serão em outras oportunidades.

I – A loucura no percurso da dúvida

Descartes escreveu as *Meditações sobre filosofia primeira* em meados do século XVII, mais precisamente a primeira versão em latim é de 1641. O texto é composto por seis meditações, ao longo das quais Descartes expõe seu sistema metafísico. O objetivo do texto é estabelecer um fundamento seguro para as ciências e reorganizar o edifício do saber. Esse projeto cartesiano de reestruturação epistemológica está diretamente ligado ao contexto que marca o século XVII: um cenário de grandes descobertas científicas, de profundas mudanças na concepção tradicional do *cosmos* e do lugar do homem no universo.

Na primeira meditação, à qual dedicaremos uma atenção especial, Descartes expõe as razões pelas quais é possível duvidar de todas as coisas. Nesse ínterim, a dúvida assume um papel central. É através dela que será possível esvaziar o espírito de todos os pré-conceitos formados desde a infância sobre as mais diversas coisas. A primeira etapa da empresa cartesiana é, pois, a realização de um reexame de suas crenças. Três argumentos compõem esse reexame: o argumento do erro dos sentidos, o argumento do sonho e o argumento do Deus Enganador.

Descartes nota, inicialmente, que a base do seu conjunto de crenças e opiniões foi estabelecida, desde a sua mais tenra idade, a partir dos sentidos.

Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram² (AT, VII, p. 18).

Considerando que os sentidos com frequência são enganosos, é prudente, então, nunca confiar inteiramente neles. São muitos os exemplos de situações em que os sentidos são enganosos. Um exemplo que aparece ao longo das meditações é o julgamento que formamos sobre o movimento e o tamanho do Sol a partir da percepção sensível. Observando o Sol, parece, temos a impressão, que ele gira ao redor da Terra e que, se comparado a ela, ele é menor.

² As obras de Descartes serão citadas segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery (*Oeuvres de Descartes*, 11 vols., Paris: Vrin, 1973-1978), indicadas pelas iniciais AT, seguidas do número do volume. A tradução das *Meditações* para o português é retirada da coleção Multilíngues da Unicamp: *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2004. Além de ser uma tradução direta do original em latim, esta edição incorpora ao texto tanto o resultado do estudo comparativo entre as edições latinas – levado a cabo por Ferdinand Alquié, auxiliado por Henri Gouhier na França e por Leslie Beck na Inglaterra – quanto as mudanças que Descartes introduziu na versão francesa.

Todavia, o argumento do erro dos sentidos é insuficiente para rejeitar completamente a realidade acessada através dos sentidos. Apesar dos sentidos nos enganarem às vezes acerca de certos objetos, há dimensões da experiência sensível que parecem que não são passíveis de dúvida. Por exemplo:

[...] que agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes. Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo o 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 em vidro. Mas eles são dementes e não pareceria menos demente do que eles, se neles buscasse algo como exemplo para mim³.

Eis aqui o ponto que nos interessa: a controversa referência aos insanos, objeto da polêmica entre Foucault e Derrida. Os insanos são caracterizados como pessoas doentes, cujo cérebro e, por consequência, algumas aptidões, estão comprometidas “pelo negro vapor da bÍlis”. Imediatamente após a referência aos insanos é introduzido o argumento do sonho.

Ainda bem! Como se eu não fosse um homem, acostumado a dormir à noite e sentir nos sonos todas essas mesmas coisas, e até menos verossímeis, do que eles [os insanos] em sua vigília! Em verdade, com que frequência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo, quando estava, porém, nu deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo este papel, e esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, pensando nisto cuidadosamente, como não recordar que fui iludido nos sonos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! E, quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo (AT, VII, p. 19).

O desafio que ele levanta é basicamente o seguinte: se, quando sonhamos, somos capazes de representar a realidade sensível, às vezes com uma semelhança tal que paira a dúvida se estamos de fato acordados ou apenas sonhando, talvez isso que supomos ser a nossa experiência real, de sujeitos despertos, seja apenas um sonho, quer dizer, talvez seja apenas uma criação da nossa mente. Uma criação, no entanto, tão sofisticada que é vivenciada como a experiência real de um sujeito desperto. Poder-se-ia objetar que mesmo naqueles sonhos em que temos dúvida se estamos acordados ou não, em um dado momento acordamos e nos

3 Ibid., p. 18-19.

damos conta de que se tratava apenas de um sonho. De fato, mas o desafio lançado pelo argumento do sonho vai além: e se isso que eu chamo estar desperto for também uma criação da mente humana?

Então, em síntese, Descartes, na primeira meditação, realiza um exame de suas crenças. Ele se dá conta que muitas de suas opiniões estão baseadas na percepção sensível, a qual com frequência é uma fonte de erros. Contudo, uma percepção sensível, mesmo equivocada, pressupõe que há objetos que se apresentam à minha percepção e que eu tenho um corpo capaz de perceber esses objetos. Ou seja, uma percepção sensível, mesmo equivocada, pressupõe que existem objetos sensíveis. Esse é o limite do argumento do erro dos sentidos: ele não é capaz de colocar sob suspeita a própria existência de objetos sensíveis, a não ser que eu seja louco para duvidar disso. Aqui entra em cena o argumento do sonho. É preciso notar o caráter irônico desse argumento. É como se Descartes advertisse: talvez essa ideia de se comparar aos loucos gere algum desconforto, mas é curioso que quando eu durmo crio imagens tão bizarras quanto os delírios de um louco. Quando eu durmo, às vezes represento situações do cotidiano de forma tão vívida que eu tenho dúvidas se estou sonhando ou se estou de fato acordado. Já que, obedecendo às condições colocadas no início do texto, o menor motivo de dúvida deve ser suficiente para suspender uma opinião, nesta etapa da reflexão não posso garantir que uma situação presente, “[...] que agora estou aqui, sentado junto ao fogo”, não seja uma criação da minha mente.

É evidente que a primeira meditação levanta uma série de questões que demandam um tempo maior de análise. Porém, por contas das circunstâncias, o nosso objetivo ao retomar a primeira meditação é bem preciso: situar a referência à loucura no percurso do texto. Ela surge entre o erro dos sentidos, mais precisamente como uma objeção ao argumento do erro dos sentidos, e antes da introdução do argumento do sonho.

Montado o cenário da primeira meditação, passamos então à segunda parte do texto, na qual é apresentada a interpretação que Foucault oferece do texto cartesiano e, em seguida, as críticas de Derrida à tese foucaultiana.

II – A tese foucaultiana

A polêmica Foucault-Derrida se desdobra em três episódios. O primeiro episódio ocorre quando, em 1961, Foucault defende e publica sua tese de doutorado, *Folie et déraison – Histoire de la folie à l'âge classique* (*Loucura e Desrazão – História da loucura na idade clássica*). Nesse livro, como o título já anuncia, Foucault pretende fazer uma história da

loucura. Porém, em um sentido novo, quer dizer, sem tomá-la a partir dos conceitos da psicopatologia e da linguagem da psiquiatria, pois esses já são exemplos do monólogo da razão sobre a loucura, cuja condição de possibilidade é um corte e uma distância estabelecida entre razão e não-razão. É esse corte originário que interessa a Foucault. Não se trata, portanto, de tomar a loucura como objeto silencioso de um saber autorizado, a loucura sob o signo da doença ou com o *status* de acidente patológico.

A referência às meditações surge, então, dentro dessa proposta. Na leitura de Foucault, a passagem na qual Descartes faz referência à loucura caracteriza a sua exclusão da ordem do conhecimento. Por conseguinte, é um marco no processo de exclusão social dos loucos.

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.)

Eis a tese central da leitura de Foucault. Diferentemente do que se passa com o erro dos sentidos e com o sonho, superados na própria estrutura argumentativa, a loucura não participaria dessa estrutura, pois fora excluída no momento mesmo que insinuava entrar em cena. De acordo com essa leitura, duas hipóteses emergem para radicalizar o ataque aos sentidos. A primeira seria a loucura, a segunda, o sonho. A possibilidade da loucura é imediatamente recusada pelo sujeito que medita. A experiência do sonho, ao contrário, é explorada e leva adiante o ataque aos sentidos. Aqui estaria o desequilíbrio que Foucault denuncia: duas hipóteses, mas apenas uma solução. Assim, Foucault entende que Descartes poderia ter explorado a hipótese da loucura, mas a exclui, privilegiando apenas o argumento do sonho.

Esse comentário ao texto de Descartes introduz o segundo capítulo de *História da Loucura*, intitulado a “A Grande Internação”. É um comentário breve, pouco mais de três páginas, afinal o objeto de Foucault não se reduz à análise de um texto filosófico. A história da loucura na idade clássica está assentada num campo cultural mais amplo.

Embora breve, a análise de Foucault traz consequências importantes. Ela abre precedentes para que se questione por que, antes de introduzir o argumento do sonho, Descartes não se estende sobre a hipótese da loucura, uma vez que a referência textual aos insanos é anterior e parece prestar-se à mesma finalidade que a experiência do sonho. Se, por

exemplo, ao delirar que está em outro planeta, um sujeito é capaz de imaginar com cores vivas que lá se encontra e ter plena convicção disso, embaralhando indistintamente realidade e fantasia, a loucura não seria um bom argumento para problematizar o estatuto da realidade exterior? Não lhes é comum, tanto ao sonho quanto à loucura, a possibilidade de fabricar a realidade exterior? Por que, então, em se tratando de problematizar o estatuto da realidade, Descartes opta apenas pelo argumento do sonho? Será que uma vez sugerida a hipótese da loucura, explorá-la enquanto argumento não seria mesmo uma necessidade lógica e, portanto, a ausência desse argumento configuraria uma fragilidade do texto cartesiano? Tendo em vista que essa ausência é apontada como o antecedente, no plano epistemológico, do processo de exclusão social dos loucos, ela seria então o indicador de um ato ideológico de rejeição? Se a inexecução de um argumento da loucura é motivada por razões exteriores ao texto, exteriores à própria cadeia das razões, estaria configurada uma exclusão arbitrária da loucura?

A interpretação de Foucault, embora breve, abre precedentes para uma série de questões e reascende as discussões em torno da primeira meditação. Se a leitura de Foucault está correta, se ela se sustenta no confronto com o texto cartesiano, ela denuncia uma fragilidade no percurso da dúvida. Talvez a dúvida cartesiana não seja tão radical como a tradição supunha, afinal ela não leva às últimas consequências as hipóteses que se apresentam no seu percurso. Ela exclui a loucura não como consequência de uma análise argumentativa, mas de forma arbitrária. E mais grave: essa exclusão é, de algum modo, cúmplice do processo de exclusão social de que os loucos foram vítimas.

III – A crítica de Derrida

O segundo episódio dessa polêmica acontece em março de 1963. Quase dois anos após a publicação de *História da Loucura*, Derrida é convidado a proferir uma conferência no *Collège Philosophique* e na ocasião analisa a tese de Foucault. Essa conferência, intitulada “Cogito e História da Loucura” (DERRIDA, 2009, p. 43-90), viria a compor um dos capítulos do livro “A Escritura e a Diferença”, publicado em 1967.

Em “Cogito e História da Loucura”, Derrida critica *História da Loucura* sob diversos aspectos. Antes de apresentar sua crítica à leitura que Foucault faz do texto cartesiano e antes de apresentar a sua própria leitura, Derrida faz diversas considerações sobre o método e os pressupostos filosóficos de *História da Loucura*. A objeção que Derrida apresenta não pretende apenas apontar um problema específico de interpretação do texto cartesiano, o que por si só já seria fonte de problemas teóricos graves. Por trás dessa questão interpretativa,

indicada por ela, Derrida pretende revelar uma fragilidade mais profunda que ameaçaria a viabilidade de todo o projeto de *História da Loucura*. Derrida afirma:

Pretendo – com ou sem razão, como se poderá julgar – que o sentido de todo o projeto de Foucault pode se concentrar nessas poucas páginas alusivas e um pouco enigmáticas; [...] que a leitura que nos é aqui proposta de Descartes e do *Cogito* cartesiano compromete em sua problemática a totalidade dessa *História da Loucura*, no sentido de sua intenção e das condições de sua possibilidade⁴.

Sendo assim, é possível dizer que o comentário de Derrida tem duas dimensões. Uma primeira dimensão mais específica, mais técnica, que diz respeito à exegese do texto cartesiano; e uma segunda cujo escopo é mais amplo, na qual se discute o fundamento filosófico, a opção metodológica e o recorte histórico de *História da Loucura*. Duas dimensões interligadas, como o próprio título da conferência sugere, pois, do ponto de vista derridiano, na primeira está a chave que dá acesso à segunda.

A crítica de Derrida ao comentário que Foucault tece sobre a primeira meditação parte de duas questões centrais. Primeira questão: “foi bem compreendido o próprio signo, em si mesmo? Dito de outra maneira, foi bem entendido o que Descartes disse e quis dizer?”. Segunda questão: “uma vez entendida a intenção declarada de Descartes – como signo –, ela tem, com a estrutura histórica total a que se quer relacioná-la, a relação que se quer atribuir-lhe?”⁵.

A primeira questão está amparada na ideia de que a compreensão do signo em si mesmo, embora seja apenas o primeiro passo, é condição indispensável de toda hermenêutica, de toda pretensão de passar do signo para o significado.

Quando, de uma maneira geral, tentamos passar de uma linguagem patente a uma linguagem latente, é preciso que nos asseguremos antes, com todo rigor, do sentido patente. [Derrida dá um exemplo do âmbito da clínica. Ele diz:] É preciso, por exemplo, que o analista fale de início a mesma língua que o doente. (DERRIDA, 2009, p. 45)

Fale essa língua o “melhor possível”. O melhor possível, sobretudo, “em razão da equivocidade originária e essencial do significante na linguagem”, de sua margem de indeterminação intransponível, em suma, de seu *punctum caecum*, que torna o progresso no conhecimento de uma língua aberto ao infinito. Derrida então questiona: “[...] a insegurança ou a insuficiência da análise não seria principal ou irreduzível? E o historiador da filosofia,

4 Ibid., p. 44-45.

5 Ibid., p. 45-46.

quais sejam seu método e seu projeto, não estaria exposto às mesmas ameaças?”⁶.

Na segunda questão, Derrida interroga se é legítimo tomar o texto cartesiano como índice de um certo projeto histórico, como representante do modo como uma determinada época lida com o fenômeno da loucura. A própria inserção dessa passagem consagrada a Descartes no texto de Foucault parece bastante estranha e vaga aos olhos de Derrida, pois ela, de fato, não deixa suficientemente clara qual a natureza da relação que o texto de Descartes mantém com o fenômeno histórico estudado por Foucault.

Não se sabe se esse trecho sobre a primeira das *Meditações*, que Foucault interpreta como um aprisionamento *filosófico* da loucura, é destinado a dar o tom, como prelúdio ao drama histórico e político-social, ao drama *total* que vai ser encenado. Esse “golpe de força”⁷, descrito na dimensão do saber teórico e da metafísica, é um sintoma, uma causa, uma linguagem? [...] E se esse golpe de força tem uma solidariedade estrutural com a totalidade do drama, qual é o estatuto dessa solidariedade? Afinal, não importa qual seja o lugar reservado à filosofia nessa estrutura histórica total, por que a escolha do único exemplo cartesiano? Qual é a exemplaridade cartesiana, quando tantos filósofos, na mesma época, estiveram interessados na loucura ou – o que não é menos significativo – se desinteressaram dela de diversas maneiras?⁸

Em outros termos, Derrida questiona qual a relação entre o texto cartesiano e o processo histórico de exclusão da loucura que Foucault aborda em seu livro. E se o texto cartesiano é de algum modo cúmplice desse processo histórico, qual o estatuto dessa cumplicidade?

Seja qual for a relação que se pretenda tecer entre o texto cartesiano e um determinado cenário histórico, é preciso, antes, adverte Derrida, empreender uma análise interna rigorosa do sentido da primeira meditação. Ou seja, é preciso, primeiro, entender o signo em si mesmo, no caso, é preciso entender o texto cartesiano.

De acordo com a leitura de Derrida, é preciso observar que a objeção com a qual o quarto parágrafo da primeira meditação se inicia, logo após o argumento do erro dos sentidos, não exprime o ponto de vista de Descartes. Ela expressa o espanto e o protesto de um leitor ou interlocutor “não-filósofo”, diante de uma dúvida que ameaça avançar sobre a totalidade de suas percepções sensíveis, como se esse aprendiz dissesse: “bem, eu até posso duvidar de certas percepções sensíveis, quando se tratam de coisas distantes e de difícil acesso pelos sentidos. Porém, que eu duvide que estou aqui, tendo este papel às mãos!?”

6 Ibid. p. 45-46.

7 “Golpe de força” é o modo como Foucault se refere à exclusão ou suposta exclusão da loucura no texto cartesiano.

8 Ibid., p. 62, grifos do autor.

Descartes introduzirá, então, a hipótese do sonho. Embora pareça mais natural, mais trivial que a loucura e por isso não desperte a mesma resistência do seu interlocutor, essa hipótese, segundo Derrida, não afastará a possibilidade de extravagâncias, do ponto de vista epistemológico, inclusive “bem mais graves que aquelas da loucura”. A objeção que comanda o quarto parágrafo tem, portanto, aos olhos de Derrida, um sentido pedagógico e retórico.

Essa referência ao sonho não está então, e muito pelo contrário, em retirada com relação à possibilidade de uma loucura que Descartes teria submetido ou mesmo excluído. Ela constitui, na ordem metódica que é aqui a nossa, a exasperação hiperbólica da hipótese da loucura. [...] O que é preciso reter aqui é que, *desse ponto de vista* [isto é, para colocar questões de direito concernentes à *verdade* das ideias], aquele que dorme ou aquele que sonha é mais louco que o louco. Ou, ao menos, o sonhador, considerado o problema do conhecimento que interessa aqui a Descartes, está mais longe da percepção verdadeira do que o louco. (DERRIDA, 2009, p. 71-72)

Dizendo de outro modo, de acordo com Derrida, aquilo que Foucault julgava que Descartes havia excluído está retomado e admitido como possibilidade do sonho. Se o argumento do sonho é o exagero hiperbólico da hipótese da loucura, é na medida em que o sonho ameaça a *totalidade* das imagens sensíveis. O engano fruto das ilusões da loucura tinha um caráter apenas *eventual* e *parcial*, elas poderiam me enganar às vezes e em relação a alguns objetos, não sempre.

Derrida conclui que a experiência da loucura não era um bom instrumento de dúvida, por duas razões. Primeiro, por conta de seu caráter eventual e parcial: “Ela não abarca a totalidade do campo da percepção sensível. O louco não se engana sempre e em tudo; ele não se engana o suficiente, ele não é nunca louco o suficiente”⁹. A loucura não afeta a totalidade da percepção sensível, afeta-a apenas parcialmente. Isto quer dizer que nem toda imagem que o louco forma é necessariamente uma imagem insana. Segundo, porque:

(...) é um exemplo ineficaz e infeliz na ordem pedagógica, pois ele encontra a resistência do não-filósofo que não tem a audácia de seguir o filósofo quando este admite que ele bem poderia ser louco no momento em que fala. (DERRIDA, 2009, p. 72).

A tese de Derrida sobre essa passagem da primeira meditação é exatamente oposta à tese de Foucault. Ao iniciar seu comentário discutindo quais são as condições para uma hermenêutica e chamando atenção para a importância de uma leitura rigorosa do texto cartesiano, antes de tentar estabelecer relações entre o texto e o seu contexto histórico, Derrida, de certo modo, já insinua que o comentário de Foucault não atende a essas

9 Ibid., p. 72.

condições.

IV – Conclusão

Sem dúvida, Foucault e Derrida oferecem, cada um a seu modo, interpretações sagazes e levantam problemas de tamanhas proporções que não nos atreveríamos a ter a pretensão de esgotá-los aqui. Em relação ao texto cartesiano cumprem um papel da maior importância: reacendem as discussões em torno das meditações e colocam o texto cartesiano à luz dos debates filosóficos contemporâneos.

Porém, nenhuma das interpretações discute um aspecto que julgamos central na referência à loucura no texto cartesiano. Para trazer essa discussão, do nosso ponto de vista, dois textos de Descartes desempenham um papel fundamental: *A procura da verdade pela luz natural*¹⁰, e a quarta parte do *Discurso do Método*¹¹. O primeiro é um diálogo inacabado e póstumo, encontrado no inventário dos pertences de Descartes. O segundo é um dos textos mais conhecidos de Descartes, uma espécie de texto-prefácio que antecede três ensaios científicos. O que esses textos têm de especial, capaz de nos auxiliar na compreensão do papel desempenhado pela referência à loucura na primeira meditação? Neles, Descartes retoma o percurso argumentativo da primeira meditação.

No diálogo da *Recherche*, através dos personagens Eudócio e Poliandro, vemos, condensados numa exposição breve e muito semelhante ao percurso da primeira meditação, erro dos sentidos, loucura, sonho e Deus Enganador:

Eudócio: [...] acho estranho que os homens sejam tão crédulos por apoiar sua crença sobre a certeza dos sentidos, pois ninguém ignora que eles enganam algumas vezes, e que temos justa razão de sempre desconfiar daqueles que uma vez nos enganaram.

Poliandro aceita o argumento, mas objeta:

Poliandro: [...] Mas todos os seus defeitos [defeitos dos sentidos] são muito fáceis de se conhecer e não impedem que eu não esteja agora seguro de que

10 *La recherche de la vérité par la lumière naturelle, qui tout pure, et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, determine les opinions que doit avoir un honeste homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, e penetre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences*. AT, X. “No inventário dos pertences de Descartes, feito ainda em 1650, em Estocolmo, há uma menção à existência de 13 páginas onde está compreendido um diálogo sob este título: ‘A Procura da Verdade pela Luz Natural’. Conforme diz seu primeiro biógrafo, Adrien Baillet, Descartes o teria escrito em francês. Uma cópia do original foi, aliás, encontrada entre os papéis deixados por Leibniz para a Biblioteca Real de Hanôver”. (*Descartes: Obras Escolhidas*, 2010, nota do tradutor, p. 43). *Recherche* será o modo pelo qual faremos menção a esse texto.

¹¹ AT, VI.

vos vejo, que passeamos neste jardim, que o sol nos ilumina e que, em resumo, tudo o que aparece comumente aos meus sentidos seja verdadeiro.

Objecção muito semelhante a que inicia o quarto parágrafo da primeira meditação. E, tal como na meditação, seguida pela evocação de um caso de ilusão:

Eudóxio: Dado que não é suficiente vos dizer que os sentidos nos enganam em certas ocasiões, em que vós o percebeis, para vos fazer recear que eles também o façam em outras, sem que vós o reconheceis, quero falar mais além e saber se jamais haveis visto *esses melancólicos que pensam como imbecis, ou então como se tivessem alguma parte do corpo de tamanho enorme. Eles juram vê-la e tocá-la, tal como a imaginam. É verdade que seria ofensivo a um homem íntegro*¹² *dizer-lhe que não pode ter mais razão do que aqueles para assegurar suas crenças, pois que ele confia, como aqueles outros, no que os sentidos e sua imaginação lhe representam* (AT, X, p. 511-512, grifo nosso).

Nota-se na *Recherche* que há uma conotação moral no incômodo que o “homem íntegro” talvez sinta quando comparado aos loucos, pois, do ponto de vista epistêmico, aquele que confia nos sentidos não está longe da condição dos loucos, visto que, assim como eles, ampara-se nas ilusões dos sentidos e da imaginação. É certo que essa confiança tem origens distintas. Nos loucos é fruto da condição de sua natureza e de seu estado de saúde; nos outros homens é por falta de um exame rigoroso do fundamento de suas crenças. Em todo caso, o texto da *Recherche* nos permite concluir que, do ponto de vista da garantia de um conhecimento absolutamente certo e seguro, conforme a exigência cartesiana, é loucura, quer dizer, não é razoável, fundamentar o conhecimento nos sentidos e na imaginação. Portanto, se o tal “homem íntegro” sente algum embaraço na comparação com os loucos, esse embaraço se justifica apenas do ponto de vista moral, porquanto do ponto de vista epistêmico “ele confia, como aqueles outros [os loucos], no que os sentidos e sua imaginação lhe representam”.

A quarta parte do *Discurso* nos permite chegar à mesma conclusão. Enquanto em relação aos costumes muitas vezes é necessário seguir opiniões incertas como se fossem indubitáveis, tal como Descartes afirmara na segunda máxima da sua moral provisória, quando se trata da pesquisa da verdade a atitude deve ser exatamente contrária.

[...] Se há ainda homens que não estejam bem persuadidos da existência de Deus e da alma, com as razões que apresentei, quero que saibam que todas as outras coisas, das quais se julgam talvez certificados, como a de terem um

12 “[...] *honnête homme*, [...] expressão utilizada para referir-se a alguém que possua, ao mesmo tempo, *um comportamento moral respeitável*, uma atitude agradável em sociedade e um interesse real e desapaixonado pelos fatos do mundo, ou seja, dedicado ao conhecimento. Daí termos optado pela tradução de íntegro, tanto no sentido de honesto quanto de completo” (DESCARTES, 2010, p. 45, nota do tradutor, grifo nosso).

corpo, haver astros e uma terra, e coisas semelhantes, são ainda menos certas. Pois, *embora se possua dessas coisas uma certeza moral, que é de tal ordem que, exceto sendo-se extravagante, parece impossível pô-la em dúvida, todavia também, quando se trata da certeza metafísica, não se pode negar, a menos que sejamos desarrazoados, que é motivo suficiente, para não estarmos suficientemente seguros a respeito, o fato de se advertir que podemos do mesmo modo imaginar, quando adormecidos, que temos outro corpo, que vemos outros astros e outra terra, sem que na realidade assim o seja*¹³ (AT, VI, p. 37-38, grifo nosso).

No plano da reflexão filosófica, somente um desarrazoado estaria suficientemente certo da existência dos objetos sensíveis. O filósofo representa em relação à busca da verdade aquilo que o louco representa em relação às certezas morais. É preciso observar o quão provocadora é essa comparação: para aqueles que ignoram o conhecimento, talvez as reflexões filosóficas não difiram dos devaneios dos loucos; talvez aqueles que estão pouco habituados a sair do plano da certeza moral e frequentar o universo das investigações metafísicas se sintam ofendidos caso tenham que colocar sob suspeita aquilo que só os loucos – e os filósofos – se atreveriam a colocar. Se no plano da certeza moral – quer dizer, no plano da vida ordinária – somente os loucos se atreveriam a questionar a existência dos objetos sensíveis, no plano da certeza metafísica, somente alguém desarrazoado não o faria.

Em outros termos, a figura da loucura muda de lugar conforme se trate do âmbito da vida ordinária ou do âmbito da reflexão filosófica. O que é loucura no âmbito da primeira, a saber, questionar a existência da realidade sensível, no âmbito da segunda consiste numa etapa imprescindível do exame epistemológico do fundamento de nossas crenças. Portanto, no âmbito da reflexão filosófica, a loucura se desloca de lugar e a ausência de razoabilidade passa a ser representada pela atitude de não colocar sob suspeita a realidade sensível, diante da força e das exigências colocadas pelos argumentos apresentados ao longo da primeira meditação.

Sendo assim, julgamos que tanto a análise do texto da *Recherche* quanto do *Discurso* nos permite sustentar que a menção aos loucos na primeira meditação atua como uma espécie de marcador da diferença entre certeza moral e certeza metafísica.

REFERÊNCIAS

ADAM, Charles; TANNERY, Paul. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1973-1978. 11 v.

¹³ Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: Descartes – Obras Escolhidas, 3 ed. RJ: Bertrand Brasil, 1994.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

_____. “Discurso do Método”. In: *Descartes – Obras Escolhidas*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Prefácio e notas: Gérard Lebrun. 3. ed. RJ: Bertrand Brasil, 1994.

_____. “A Procura da Verdade pela Luz Natural”. In: GUINSBURG, J.; ROMANO, Roberto; CUNHA, Newton (Org.). *Descartes – Obras Escolhidas*. Trad. de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. Prefácio e Notas: Newton Cunha. SP: Perspectiva, 2010.

DERRIDA, Jaques. “Cogito e História da Loucura”. In: _____. *A escritura e a diferença*. Trad. de Maria Beatriz M. Nizza da Silva, Pedro L. Lopes e Pérola de Carvalho. 4. ed. SP: Perspectiva, 2009, p. 43-90.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SANTOS, Dante Andrade. *A referência à loucura na primeira meditação cartesiana à luz da polêmica entre Foucault e Derrida*. 2015. Online (xviii, 99 p.). Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000952910>>. Acesso em: 15 mar. 2017.