

REGIS CARDOSO

**A Recusa da Experiência da Loucura como Razão de Duvidar
no Projeto Cartesiano de Crítica do Conhecimento.**

**Dissertação apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, da
Universidade Estadual de Campinas, para a
obtenção do Título de Mestre em Filosofia**

Orientador: Prof. Dr. Enéias Junior Forlin.

Este exemplar corresponde à redação final da
Dissertação defendida e aprovada pela
comissão julgadora em 23/09/2009.

BANCA:

Prof. Dr. Enéias Junior Forlin - UNICAMP (orientador).

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira - UFPE (membro).

Prof^ª. Dr^ª. Fátima Regina Rodrigues Évora - UNICAMP (membro).

Prof^ª. Dr^ª Yara Adario Frateschi - UNICAMP (suplente).

Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido - UFU (suplente).

Setembro/2009

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

C179r **Cardoso, Regis**
 A recusa da experiência da loucura como razão de duvidar no
 projeto cartesiano de crítica do conhecimento / Regis Cardoso.
 - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.

Orientador: Enéias Junior Forlin.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Descartes, René, 1596-1650. 2. Loucura. 3. Sonhos.
4. Teoria do conhecimento. I. Forlin, Enéias Junior.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

**Título em inglês: The refusal of the experience of madness as reason to doubt
in The Cartesian project of critical of the knowledge**

Palavras chaves em inglês (keywords): Madness
 Dreams
 Knowledge, of Theory

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora: Enéias Junior Forlin, Érico Andrade Marques de
 Oliveira, Fátima Regina Rodrigues Évora

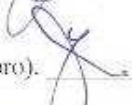
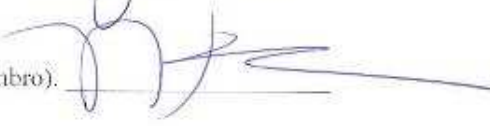
Data da defesa: 23-09-2009

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

**A RECUSA DA EXPERIÊNCIA DA LOUCURA COMO RAZÃO DE
DUVIDAR NO PROJETO CARTESIANO DE CRÍTICA DO CONHECIMENTO.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da
Universidade Estadual de Campinas
(UNICAMP), sob a orientação do Prof. Dr.
Enéias Junior Forlin, em sessão pública
realizada em 23 de setembro de 2009.
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Banca Examinadora:

1. Prof. Dr. Enéias Junior Forlin (orientador), 
2. Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (membro), 
3. Prof^a. Dr^a. Fátima Regina Rodrigues Évora (membro), 
4. Prof^a. Dr^a Yara Adurio Frateschi (suplente), _____
5. Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido (suplente), _____

Dedico este trabalho a meu pai (Jose Cardoso) e a minha mãe (Neidimar de Souza Cardoso), por todo auxilio, motivação, carinho e amizade a mim dedicados, durante a execução desse trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Enéias Junior Forlin, pela participação ativa e direta neste passo de engrandecimento profissional, ensinando-nos o rigor da pesquisa fator primordial na realização de um trabalho científico, meu eterno agradecimento.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do IFCH/UNICAMP, na pessoa de sua coordenadora Prof^a. Dr^a. Fátima Regina Rodrigues Évora, onde tive a oportunidade de dar um importante rumo ao meu crescimento científico e profissional.

À FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), pela bolsa e os auxílios para o fomento da pesquisa. Através dos quais foi possível realizar com tranquilidade e austeridade todo o trabalho.

“No caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro. Será que essa possibilidade de ser louco não faz com que ele corra o risco de ver-se despojado da posse de seu próprio corpo, assim como o mundo exterior pode refugiar-se no erro ou a consciência adormecer no sonho?”

Michel Foucault

RESUMO

Este trabalho tem por objetivos: A) tentar entender os motivos da recusa cartesiana da experiência da loucura, no plano de sua crítica ao conhecimento na *Primeira Meditação*. B) verificar se não inserida numa perspectiva cartesiana, a adesão à loucura como experiência cética, poderia ser sustentada. C) analisar criticamente as interpretações que Foucault e Derrida realizam sobre a recusa cartesiana da loucura por um lado, e a admissão da experiência dos sonhos por outro. Quanto ao primeiro objetivo, foi verificado que a adesão à experiência da loucura travaria todo o empenho filosófico cartesiano. Quanto ao segundo objetivo, a partir da análise de um recente artigo intitulado “O argumento da loucura”, verificou-se que a loucura pode sim ser sustentada como artifício cético. Finalmente, concluímos que há, tanto em Foucault, quanto em Derrida inexactidões interpretativas no tocante às suas análises sobre a recusa da loucura por Descartes.

Palavras chave: *Loucura. Dúvida Metódica. Conhecimento. Sonho. Ceticismo. Silêncio Intelectual.*

ABSTRACT

This work has for objectives: A) try understand the reasons of the cartesian refusal of the experience of madness in the plan of its critical one to the knowledge in the First Meditation. B) verify if not inserted in a cartesian perspective, the adhesion to madness as skeptical experience, could be supported. C) to critically analyze the interpretations that Foucault and Derrida realize on the cartesian refusal of madness on the one hand, and the admission of the experience of the dreams another one. How much to the first objective, it was verified that the adhesion to the experience of madness would stop the cartesian philosophical persistence. How much to the second objective, from the analysis of one recent intitled article “the argument of madness”, was verified that madness can yes be supported as skeptical artifice. Finally, we conclude that, as much in Foucault, how much in Derrida exist interpretative mistake, in regards to its analysis on the refusal of madness for Descartes.

Key Words: *Madness. Methodical doubt. Knowledge. Dream. Skepticism. Intellectual silence.*

Sumário

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I.....	9
A RECUSA DO ARGUMENTO DA LOUCURA: DESCARTES	9
1. Estatuto das “razões de duvidar” cartesianas.	9
2. No âmbito da dúvida natural as “razões de duvidar” precisar ser partilháveis.	13
3. As “razões de duvidar” precisam ser racionalmente justificáveis.	19
4. A hipótese da loucura como dúvida de direito.	21
5. A recusa da loucura como uma consequência do método cartesiano.	26
6. A loucura como desqualificação do objeto do conhecimento.	36
CAPÍTULO II.....	41
A RECUSA CARTESIANA DA LOUCURA: FOUCAULT E DERRIDA	41
1. O advento de uma nova “Ratio”.	41
2. Sonho e loucura em Descartes segundo Foucault.	44
3. Derrida: A ficção pedagógica.	50
4. Resposta de Foucault a Derrida.	59
CAPITULO III	65
O ARGUMENTO DA LOUCURA DE PORCHAT.....	65
1. Entendendo o problema.	65
2. Não tenho como saber que não estou louco.	67
3. Indício de Sanidade.	72
4. Cogito Cartesiano: Uma falsa saída.....	74
5. Metáforas cétricas: uma tentativa de refutar as objeções.....	78
6. A loucura como experiência cética válida.	80
7. A primazia da loucura.....	85
CONCLUSÃO.....	93
BIBLIOGRAFIA.....	101

INTRODUÇÃO

A obra de um grande filósofo é sempre uma fonte incalculável de conhecimentos. Como nos diz Schopenhauer:

O carimbo que o gênio imprime em suas obras está precisamente em ser insondável e inesgotável a excelência delas. É por isso mesmo que elas se tornam os mestres, que nunca envelhecem, de século após século. A obra-prima acabada de um verdadeiro grande gênio terá sempre efeito profundo e penetrante sobre o conjunto do gênero humano, a tal ponto que não dá para calcular quão longínquos séculos e países sua influência aclaradora é capaz de alcançar. (SCHOPENHAUER, 1985, p. 85).

Isto ilustra perfeitamente aquilo que compreendemos sobre as “*Meditações sobre Filosofia Primeira*” de Descartes. Isto é, seu alcance vai além do contexto histórico e teórico em que foi concebida. Prova disso são os constantes e renovados estudos, pesquisas e comentários que ainda hoje lhes são dedicados pela comunidade filosófica. Sua “insondável e inesgotável excelência” leva-nos sempre a revisitar questões que pensávamos terem sido respondidas de forma definitiva. A “sua influência aclaradora” é muitas vezes – para aqueles que dedicam seus estudos filosóficos em tentar entender o pensamento de Descartes – o ponto de partida para renovadas teses explicativas e interpretativas.

Sendo assim, e como que recorrendo a um mestre que nunca envelhece, pretendemos revisitar uma questão bastante importante nas *Meditações* de Descartes, mais especificamente na *Primeira Meditação*. Por que no caminho da dúvida metódica o argumento da loucura não pôde ser uma razão de duvidar? Qual ou quais foram os motivos da recusa cartesiana da loucura?

Descartes, em sua crítica ao conhecimento, jamais aceitou a hipótese da loucura como fundadora de uma legítima razão de duvidar. De alguma forma os devaneios e as ficções dos loucos não se adequavam ao seu projeto crítico. Comparar-se ou guiar-se pelos seus exemplos era condenar a dúvida metódica a uma investigação extravagante, por assim dizer, sem sentido. Por isso, dizia Descartes (A.T, IX, p. 14) ¹: “Mas que? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos.” Mas, que tipo de crítica era essa que não podia admitir a loucura como razão de duvidar?

No início de suas *Meditações* Descartes nos indica qual será o teor de sua crítica:

Uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que as que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. (A.T, IX, p. 14).

Trata-se de uma crítica que se aterá ao menor índice de dúvida possível, sem, contudo, ser uma dúvida arbitrária ou, por assim dizer, injustificada. Isto, pois, é a razão que persuade e conduz o filósofo em sua suspensão de juízo acerca de conhecimentos não

¹ Todas as obras de Descartes serão citadas segundo a edição de Charles Adam e Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes*. Paris, Léopold cerf, 1904, 12 V. Indicada pelas iniciais AT, seguidas do número do volume e a página. A tradução para o português que usaremos nas citações foi retirada da edição Descartes – Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr.). De maneira geral, essa será a edição utilizada sempre que citarmos em português, trechos das *Meditações e Objeções* e do *Discurso do Método*. Para citações das Terceiras Objeções faremos nossa própria tradução.

tão certos e indubitáveis. Portanto, somente de forma racional e, por conseguinte, de forma justificada é que Descartes poderá introduzir argumentos que lhe possibilitem questionar as diversas formas de conhecimento. A crítica pretendida por Descartes é então uma crítica que procura justificativas racionalmente válidas para interrogar o conhecimento humano e extrair daí, se for possível, algo inteiramente indubitável. O argumento da loucura se adequaria a essa proposta crítica? Se não, seria então esse um dos motivos da recusa de Descartes?

A dúvida metódica cartesiana é comumente dividida em dois planos: o plano natural compreendido pelo argumento sobre os enganos dos sentidos, e o argumento da eventualidade dos sonhos; o plano metafísico compreendido pela hipótese do deus enganador. No plano natural a dúvida desenvolve-se a partir de argumentos comuns a todos os homens, por isso dúvida natural. Não há como pensar, no plano natural, em uma argumentação restritiva, isto é, que se dirija apenas aos filósofos, ou aos teólogos, ou aos cristãos, por exemplo. Os argumentos necessariamente precisam atingir todo o gênero humano. Isto devido ao fato da meditação crítica não ser um projeto dirigido a um grupo qualquer de indivíduos, mas a todo e qualquer ser humano que pretenda, uma vez na vida, questionar suas opiniões e conhecimentos.

Já o plano metafísico desenvolve-se a partir do direito de duvidar, ainda que os conhecimentos em questão sejam tidos todos por indubitáveis. Não duvidar por duvidar, mas uma dúvida que requeira dos conhecimentos tidos por evidentes o seu estatuto de objetividade. No entanto, ainda assim, aliás, sobretudo assim, valerá sempre a premissa de que seja lá qual for a argumentação ela precisa ser racionalmente justificável. Ora, questiona-se então: no plano natural teria sentido o apelo à loucura como razão de duvidar? E no plano metafísico e de direito, seria possível recorrer à loucura como uma dúvida de direito racionalmente justificada?

Chegamos assim, portanto, a algumas perguntas fundamentais cujas respostas podem nos ajudar a solucionar o questionamento sobre a recusa cartesiana da loucura. A) no âmbito do projeto crítico pretendido por Descartes a loucura poderia ser aceita? B) A

loucura pode ser uma legítima razão de duvidar no plano natural da dúvida metódica cartesiana? C) A loucura pode ser aceita como uma dúvida de direito aos moldes do deus enganador cartesiano, ou, talvez, como uma possível determinação causada por esse hipotético ser todo poderoso, como foi a possibilidade do engano sistemático sugerida por Descartes? Isto é, pode-se, a partir da hipótese do deus enganador sugerir que tal ente hipotético tenha criado o gênero humano com uma razão enlouquecida em vez de sujeita a enganos recorrentes?

Mas há ainda outro questionamento. A reforma que Descartes propõe à Filosofia apresenta-nos o método cartesiano como sua principal contribuição filosófica. Toda a reflexão cartesiana seja ela metafísica, física ou moral perpassa pelas exigências do método que ele mesmo criou. Destarte, especificamente nas *Meditações*, é absolutamente claro que o método conduz e, por assim dizer, determina toda argumentação ali exposta. Nesse sentido, não estariam essas exigências metodológicas de algum modo implicando a recusa cartesiana? Podem coexistir em uma mesma reflexão a loucura e as exigências do método cartesiano?

Pretendemos responder essas questões no primeiro capítulo de nosso texto. De antemão adiantamos que a tese principal que seguiremos é de que a recusa da loucura em Descartes está ligada à necessidade de se apresentar justificativas racionalmente válidas para se erguer uma legítima razão de duvidar. Sendo que essas justificativas estão ligadas a seriedade de um empreendimento crítico que não pode erguer dúvidas arbitrárias, que não sejam dúvidas fortes, produtos de uma demorada reflexão; ao caráter partilhável da dúvida em seu plano natural; as dificuldades lógicas de admitir a loucura como dúvida de direito; enfim, as exigências sempre presentes do método cartesiano.

Contudo, ainda que as respostas a essas questões possam ser dadas a partir de uma atenciosa pesquisa da *Primeira Meditação*, é possível, recorrendo à História da Filosofia, encontrar complementos críticos e explicativos que podem nos possibilitar uma compreensão mais aprofundada do tema. O célebre debate entre Foucault e Derrida sobre a recusa de Descartes é um bom exemplo disso, talvez o melhor exemplo.

A interpretação de Foucault vislumbra um projeto da razão clássica por detrás da recusa de Descartes. Um projeto que condena e relega ao silêncio a loucura como um elemento que comprometeria a, tão cara à razão moderna, relação entre subjetividade e verdade. A loucura não poderia mais fazer parte da crítica filosófica, pois o advento de uma nova “ratio” determinaria seu silenciamento. Ora, há mesmo um projeto da razão clássica permeando a recusa de Descartes?

Segundo Foucault, a loucura seria a “condição de impossibilidade do pensamento” em Descartes, assim sendo, ela seria um elemento desqualificador do sujeito, este sujeito que conhece, que medita, enfim, que investiga o mundo. Desqualificado, incapaz de investigar, o sujeito teria seu acesso à verdade interditado pela hipótese da loucura. Descartes estaria mesmo comprometido com a constituição de um sujeito que não tenha a verdade como algo inatingível, mas como possível, e, nesse sentido, para constituí-lo, a possibilidade da loucura deveria ser recusada?

Derrida, diferentemente de Foucault, nem mesmo vê uma recusa, apenas uma substituição. No caminho meditativo e crítico Derrida entende que a loucura não é um argumento usual, de certa forma, um argumento bastante estranho, e, talvez, devido a essa estranheza dificilmente admissível pelo interlocutor de Descartes. Logo, Descartes teria apenas substituído o argumento por outro mais usual, menos estranho, não menos abrangente e extravagante do ponto de vista crítico. Se segundo Derrida não há recusa, até que ponto sua interpretação de Descartes é justificável? Não estaria Derrida interpretando de maneira inexata a questão da loucura em Descartes e, por assim dizer, propondo uma idéia alheia ao texto da *Primeira Meditação*?

Abordaremos e verificaremos as idéias defendidas por Foucault e Derrida no segundo capítulo do texto. Em nosso processo interpretativo confrontaremos criticamente nossas hipóteses interpretativas com as idéias defendidas por eles, além de verificar se algumas de suas propostas realmente apontam para algum motivo que justifique a recusa da loucura em Descartes. Salientamos desde já que tanto Foucault quanto Derrida, sobretudo este último, não oferecem respostas completas sobre o tema. Sendo que Derrida, segundo o

que entendemos, analisa de forma inexata o texto cartesiano e, por isso, não percebe que a loucura fora recusada por Descartes.

Todavia, há ainda um ponto essencial de nossa pesquisa. Ponto para o qual dedicaremos nosso terceiro e último capítulo. Em um artigo recente intitulado “*O argumento da loucura*”² Porchat defende, entre outras coisas, que a loucura seria sim uma experiência válida do ponto de vista cético, e que ela poderia muito bem ser uma razão de duvidar, enquadrando-se perfeitamente no processo crítico proposto por Descartes. Porém, Descartes a recusa: A) por não levar tão a sério a crítica cética e desenvolver apenas um ceticismo metodológico; B) para não questionar sua costumeira confiança na própria razão; C) por perceber que a loucura minava seu empreendimento filosófico por completo impedindo-o de estabelecer conhecimentos absolutos como, por exemplo, o seu *Cogito*. Em suma, Porchat defende uma nova maneira de se abordar a loucura como argumento cético e, a partir disso critica Descartes e sua dúvida metódica.

A crítica de Porchat é direcionada especificamente a Descartes, mas, através de Descartes, Porchat pretende atingir toda metafísica tradicional e suas pretensões de conhecimentos absolutamente verdadeiros. Prova disso é que ao concluir seu argumento Porchat vislumbra ser a loucura apenas um obstáculo teórico que desqualifica os arroubos da razão em direção ao absoluto. No entanto, não impede um conhecimento mínimo, relativo e pragmático da realidade. Logo, a idéia geral não é estabelecer um ceticismo total, mas apenas desestabilizar o ideal de certezas absolutas.

Sendo assim, tentaremos através da interpretação do artigo de Porchat verificar: como Porchat estrutura sua argumentação; depois, se a crítica de Porchat a Descartes é uma crítica sustentável; e finalmente, se é mesmo possível, à maneira como Porchat entende a loucura, o apelo à essa experiência como tentativa de se abalar a confiança em uma razão absoluta, sem, contudo, determinar que a razão não possa mais conhecer de modo algum a realidade.

² Oswaldo Porchat Pereira publicou seu artigo na, entre outras revistas filosóficas, Revista Internacional de Filosofia Manuscrito Vol. 26 – n. 1 – jan-jun. 2003 p.11-44.

Tendo, portanto definidos o sentido e os objetivos de nossa pesquisa vejamos qual será o nosso material de pesquisa fundamental. Primeiramente, a “*Primeira Meditação*” uma vez que o objetivo é proceder a um exame minucioso da argumentação crítica ali desenvolvida. As objeções e respostas às *Meditações*, especialmente a objeção de Hobbes, por ela motivar uma resposta esclarecedora de Descartes sobre sua crítica ao conhecimento. E, enfim, o *Discurso do Método* e os *Princípios da Filosofia*, pois nesses dois textos Descartes nos fornece outras versões de sua crítica que podem nos ajudar a melhor compreender a própria dúvida metódica cartesiana.

Os interpretes e comentadores de Descartes serão também importantes para alcançarmos nossos objetivos. Isso basicamente porque tais estudos podem nos auxiliar no esforço de elucidação e de compreensão da crítica cartesiana ao conhecimento. Merecem destaque Gueroult (1953), Enéias Forlin (2005), Gouhier (1962), Gilson (2000) e Frankfurt (1989).

Os textos em que Foucault e Derrida expõem suas interpretações sobre a recusa de Descartes. Para Foucault recorreremos à sua “História da Loucura na Idade Clássica”, mais especificamente às páginas iniciais do segundo capítulo intitulado “A grande internação”. Além disso, ao texto “Mon Corps, ce Papier, ce Feu” em que Foucault responde as críticas que Derrida havia lhe dirigido. Para Derrida recorreremos ao seu livro “L’Écriture et La Difference”³. Juntos estes textos trazem todo o material necessário para entendermos o teor da querela entre esses dois filósofos e suas análises da questão cartesiana.

Finalmente, o artigo de Porchat “O argumento da loucura”, bem como outros artigos seus publicados em “Vida comum e ceticismo”⁴. Não há como não tê-los como uma das principais fontes de nossa discussão, já que o próprio artigo sobre a loucura se tornou a fonte principal para que pudéssemos entender a proposta de Porchat. Ademais, foi

³ Em 2001, Maria Cristina Franco Ferraz organizou em um livro intitulado “Três tempos sobre a história da loucura” as traduções dos textos em que Derrida e Foucault expõem suas idéias sobre a recusa da loucura. O texto “Cogito e História da Loucura” que faz parte de “L’Écriture et La Difference” e a resposta de Foucault “Mon Corps, ce Papier, ce Feu”. Sempre que citarmos esses dois textos usaremos as traduções apresentadas e organizadas neste livro.

⁴ Todas as informações sobre a edição que usamos estão expostas em nossa bibliografia.

através da leitura de outros textos de Porchat, que pudemos nos aproximar e perceber com maior profundidade todos os pressupostos que permeiam sua argumentação cética.

CAPÍTULO I

A RECUSA DO ARGUMENTO DA LOUCURA: DESCARTES

1. *Estatuto das “razões de duvidar” cartesianas.*

A crítica cartesiana ao conhecimento exposta na primeira das *Meditações*, comumente conhecida como “dúvida metódica”, constitui-se na ordem de formulação do sistema filosófico de Descartes o seu ponto de partida. Isto, pois, e o próprio Descartes confirma, era necessário primeiramente investigar as possibilidades e os limites do conhecimento antes mesmo de (A.T, IX, p. 13): “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”. A dúvida de Descartes é o crivo pelo qual os princípios sobre os quais se apoiavam todas as opiniões e conhecimentos tiveram que passar.

Mas não era só isso. A dúvida, por ser metódica, exigia em seu percurso dois procedimentos essenciais. Era indispensável que em seu desenvolvimento os motivos de dúvida, isto é, as “razões de duvidar”, no plano da dúvida natural, não se apoiassem em argumentos restritos e parciais, mas em argumentos que abrangessem a totalidade dos seres racionais. De modo que, nesse mesmo movimento crítico a própria razão, metodologicamente conduzida, apresentasse tais motivos de duvidar e as justificativas racionais que as fundamentavam. Ou seja, o segundo ponto essencial era que uma razão de duvidar cartesiana não podia ser arbitrária, sem qualquer fundamento racional que lhe justifique a utilização no processo de crítica.

Por isso, no desenvolvimento de sua dúvida Descartes irá se afastar de todo e qualquer argumento que viole esses dois lados essenciais de sua crítica. Veremos em seguida como Descartes entende seu projeto crítico, para então podermos verificar como

aquelas legítimas, segundo Descartes, razões de duvidar são postas e exploradas, ao passo que o argumento da loucura é recusado.

Em sua objeção à *Primeira Meditação* Hobbes admite, por um lado, a “verdade da Meditação”, pois, ela, a *Primeira Meditação*, lhe mostra que o conhecimento sensível não é capaz através de dados suficientemente contundentes de dar provas da existência de um mundo material de objetos:

Conclui-se, pelo que foi dito nesta Meditação, que não há marca certa e evidente pela qual possamos reconhecer e distinguir nossos sonhos da vigília e uma verdadeira percepção dos sentidos; e por isso, que as imagens das coisas que percebemos quando despertos, não são acidentes anexados aos objetos exteriores, e que elas não são provas suficientes para mostrar que estes objetos exteriores existem. Portanto se, sem nos deixarmos levar por qualquer outro raciocínio, e seguirmos somente nossos sentidos, teremos justo motivo de duvidar se qualquer coisa existe ou não. Reconhecemos, portanto, a verdade dessa Meditação. (A.T, IX, p. 220).

Portanto, é justa uma dúvida generalizada acerca desses conhecimentos. Porém, por outro lado, Hobbes acusa Descartes de fazer uso de especulações velhas ou antigas que ao seu tempo já haviam identificado essa limitação do conhecimento sensível:

Mas, como Platão falou dessa incerteza sobre as coisas sensíveis, e outros vários antigos filósofos antes e após ele, e que é fácil reconhecer a dificuldade que existe para distinguir a vigília do sono, eu queria que esse excelente autor de novas especulações se abstinhasse de publicar coisas tão velhas. (A.T, IX, p. 220).

Em sua resposta, Descartes, além de mostrar que aquelas razões de duvidar não estavam sendo apresentadas como coisas novas, ainda é enfático ao indicar para Hobbes três motivos essenciais para tê-las usado:

As razões de duvidar, que são aqui reconhecidas por verdadeiras por este filósofo⁵, não foram propostas por mim senão como prováveis; e eu me servi delas, não para dar-lhes o crédito de novas, mas em parte para preparar o espírito dos leitores a considerar as coisas intelectuais e distingui-las das corporais, e nisso elas me pareceram sempre necessárias; em parte para respondê-las nas *Meditações* seguintes; e em parte também para fazer notar o quanto as verdades que eu propus em seguida são firmes e seguras, pois elas não podem ser abrangidas por dúvidas tão gerais e tão extraordinárias. (A.T, IX, p. 220).

Para Descartes, primeiramente o uso das razões de duvidar serve para preparar o espírito para a consideração das coisas intelectuais e, por conseguinte, para que o espírito seja capaz de distingui-las das coisas corporais ou materiais. Segundo, para que elas possam ser respondidas nas demais meditações e, terceiro, ao serem respondidas, para que se perceba o quanto as verdades que serão enunciadas nas outras meditações são firmes e seguras, isto é, indubitáveis.

O segundo e o terceiro motivos inserem-se naquilo que as *Meditações* se constituirão ao atingirem o seu escopo. Isto é, um esboço fundamentado e completo do sistema metafísico de Descartes. Esboço esse que, segundo Descartes, traz para a Filosofia um sistema de conhecimentos indubitáveis.

Já o primeiro motivo se mantém especificamente centrado naquilo que constitui o objetivo fundamental da *Primeira Meditação*, a saber: formular uma crítica séria e radical ao conhecimento. Uma crítica que pretende preparar, e por assim dizer, capacitar o espírito para a consideração de um conhecimento específico, o conhecimento intelectual. Consequentemente, uma crítica que prepare o espírito para que este saiba distinguir conhecimento sensível e conhecimento intelectual.

No abregé das *Meditações* Descartes confirma essa resposta ao dizer:

⁵ Hobbes.

Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é todavia nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro. (AT, IX, p. 9).

Eis, portanto os objetivos das razões de duvidar cartesianas: preparar o espírito para reconhecer o verdadeiro se tal conhecimento existir e puder, enfim, ser descoberto. O que em última instância só poderá ser aquilo que se apresentar como indubitável. E acostumar o espírito a desligar-se dos sentidos. Na verdade dois objetivos que se complementam. Na medida em que o espírito é preparado para se afastar do sensível, ele se aproxima e reconhece com mais facilidade o que é intelectual, por conseguinte, se aproxima de um conhecimento indubitável, segundo as pretensões cartesianas.

As razões de duvidar cartesianas precisam então cumprir esse ideal de preparação do espírito, sem o qual, a nosso ver, o seu uso perderia todo o sentido. Um motivo de dúvida que não leve o espírito a desligar-se das coisas sensíveis e materiais, e que não lhe prepare para a percepção de conhecimentos intelectuais não tem razão de ser na crítica cartesiana. Suas respostas, tanto a fornecida a Hobbes, quanto aquela do Abregé das *Meditações* nos leva a essa conclusão. Nessa perspectiva, os argumentos dos sonhos, da loucura e dos erros dos sentidos principalmente, mas também a hipótese metafísica do deus enganador precisam atender a tais exigências.

Ao lermos a *Primeira Meditação* percebemos que os argumentos admitidos por Descartes no caminho da dúvida não parecem se opor a essas exigências. De fato, da interação entre os enganos dos sentidos e a possibilidade dos sonhos Descartes conclui que o conhecimento sensível pode ser completamente ilusório. Somente o conhecimento intelectual, ou seja, aquele conhecimento dos “elementos mais simples e universais” permanece indubitável.

Mas, e o apelo à loucura poderia cumprir perfeitamente tais exigências? Entendemos que não. A loucura tal qual caracteriza Descartes não poderia nem ser um argumento contra a realidade sensível. Como veremos adiante não seria racionalmente válido e justificável usá-la como razão de duvidar. No entanto, mais problemático do que isso, a loucura não se adequaria às exigências de preparar o espírito para as coisas intelectuais. Os loucos estariam tão impedidos de perceber um conhecimento eminentemente intelectual, quanto de perceber que a matéria de seu corpo não é feita de vidro. Nos diz Descartes sobre os loucos (A.T, IX, p. 14): eles “imaginam ser cântaros, ou ter um corpo de vidro”.

Descartes não fala explicitamente dessa impossibilidade da loucura em se adequar à crítica. Nos a deduzimos das características da loucura expressas por Descartes. Não ser capaz de saber que a matéria do seu corpo não é vidro é um sinal claro de que os loucos que nos fala Descartes não são capazes de atender as exigências prévias do procedimento crítico cartesiano. Isto é, com o artifício da loucura a crítica cartesiana não seria capaz de cumprir sua exigência de preparação do espírito. O meditador na mesma medida em que seria incapaz de conhecer através dos sentidos que seu corpo não é de vidro, portanto, incapaz de um conhecimento sensível minimamente confiável, também não seria capaz de reconhecer e distinguir um conhecimento intelectual. Isto, a nosso ver, é determinante na recusa da loucura.

2. No âmbito da dúvida natural as “razões de duvidar” precisar ser partilháveis.

Analisando em separado o primeiro daqueles dois objetivos da dúvida metódica percebe-se que a idéia de acostumar o espírito a desligar-se dos sentidos está ligada ao plano natural da dúvida cartesiana. Isto é, acostumar o espírito a desligar-se dos conhecimentos sensíveis perpassa pelo estabelecimento de razões de duvidar naturais. No entanto, que tipo de razões naturais de duvidar? Nossa tese é de que precisam ser razões de duvidar comuns e partilháveis por todos os homens.

A primeira etapa da dúvida metódica consiste em colocar sob dúvida o conhecimento sensível. Não se trata, porém, de colocar em dúvida a existência dos objetos sensíveis, mas tão somente a semelhança entre os próprios objetos sensíveis e as idéias que são formadas em nós a partir da percepção sensível. Para tanto, será necessário indicar argumentativamente pelo menos um caso em que tal semelhança seja duvidosa. Diz Descartes:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos, ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez. (A.T, IX, p. 14).

Pode-se notar que Descartes parte de uma experiência comum e natural a todos os homens (a de ter percebido que os sentidos às vezes enganam), para logo em seguida indicar que é prudente não confiar inteiramente nos sentidos. O objetivo principal do argumento é levar o leitor meditador a considerar uma disposição natural dos homens. Isto é, de que o conhecimento advindo dos sentidos é às vezes enganoso. E se é enganoso, que seria ao menos prudente não confiar inteiramente neles.

Há dois pontos importantes neste argumento que gostaríamos de reforçar. Os sentidos às vezes enganam, porém eles não enganam só o meditador e filósofo Descartes, muito menos uma parte dos seres humanos, mas todo o gênero humano. Há vários exemplos que podem comprovar isso: o pequeno bastão, lápis ou caneta que parece perder sua forma reta quando mergulhado em um copo com água; aqueles objetos distantes que se apresentam com formatos diferentes quando percebidos mais de perto, ou de outros ângulos; o mel que parece ter outro gosto quando experimentado por uma pessoa doente; e poderíamos citar muitos outros exemplos, e até apresentarmos um exemplo para cada sentido em específico.

Esses exemplos, além de mostrarem casos em que os sentidos enganam, mostram também que todo homem está sujeito a esse tipo de engano. Ter sentido não é um privilégio de Descartes, mas uma característica natural de todo ser humano. Sendo assim, se eles enganam às vezes um entre os seres humanos é praticamente certo que enganem a todos.

No segundo ponto reforçamos o aspecto lógico da argumentação cartesiana. A estratégia é a de mostrar que todo ser humano racional não pode afirmar o contrário do enunciado do argumento cartesiano. Isto é, não pode ser afirmado: A) que somente alguns seres humanos têm sentidos. Afirmar isso seria negar algo que é peculiar e que é parte constituinte da estrutura corporal de qualquer ser humano. B) nenhum ser humano racional pode afirmar que os sentidos não nos enganam. Dizer isso seria afirmar que através dos sentidos podemos conhecer a realidade tal qual ela é, e isso não parece ser demonstrável, muito menos aceito pela comunidade humana. Nos dois casos a contradição seria inevitável.

Portanto, o argumento dos sentidos tem validade objetiva. Por validade objetiva entendemos este aspecto peculiar que lhe permite ser partilhado por toda comunidade humana. E, além disso, de implicar em contradição a tentativa inusitada de negar as características comuns e naturais a todos os homens que constituem suas premissas. O argumento sobre os erros dos sentidos é racionalmente justificável, não se trata de uma arbitrariedade de Descartes. O argumento parte de uma experiência naturalmente válida a todo ser racional.

Com efeito, validade objetiva não é privilégio apenas dessa primeira razão de duvidar. A seriedade do processo crítico e o seu alcance requerem que as demais razões de duvidar sigam o mesmo critério. Sigamos a argumentação cartesiana então. A semelhança entre as idéias sensíveis e os objetos externos que elas representam está sob dúvida, pelo menos no que diz respeito àquelas coisas menos sensíveis e distantes.

Porém, logo após ter percebido que os sentidos às vezes enganam, Descartes percebe que apesar desses erros ocasionais há coisas das quais não se pode racionalmente

duvidar. Isto é, (A.T, IX, p.14): “que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza.”. Pode-se duvidar da semelhança entre idéias sensíveis e os objetos que elas representam. No entanto, estes objetos que impressionam os sentidos parecem mesmo existir, e se os sentidos são impressionados é porque esse corpo que sente também existe.

Mas, mais do que isso, a dúvida dos sentidos abalou apenas aquelas (A.T, IX, p. 14): “coisas pouco sensíveis e muito distantes”. De modo que há conhecimentos tão mais sensíveis e tão próximos sobre os quais não seria razoável duvidar. Por isso complementa Descartes (A.T, IX, p.14): “A não ser que eu me compare a esses insensatos.”

A primeira vista através da experiência de um louco poderíamos duvidar daquelas coisas mais próximas e mais sensíveis. Enfim, poderíamos duvidar que existisse um mundo material exterior que impressiona os sentidos. Porém, isso é uma experiência partilhável por todos os homens? Todo homem poderia vez ou outra admitir que esteja louco e a partir disso fundamentar uma legítima razão de duvidar? É a loucura uma experiência comum e natural e, nesse sentido, seria a loucura uma razão de duvidar naturalmente válida a todo ser racional?

Dissemos anteriormente, que a seriedade e o alcance da crítica de Descartes requerem validade objetiva para toda e qualquer argumentação que pretenda fundar uma legítima razão de duvidar. E isso também está em jogo quando Descartes recusa a loucura. Isto é, enquanto é certo que todos os seres humanos têm sentidos, e que os sentidos nos enganam, pois além dos inúmeros exemplos que temos ainda é impossível afirmar racionalmente o contrário. Não é certo que a loucura seja algo partilhável por todos os homens. E nem há exemplos que mostrem ser a loucura algo próprio de todos os seres humanos.

A dúvida natural não pode se apoiar em uma experiência que seja vivenciada por apenas alguns poucos seres humanos, um grupo qualquer, no caso os loucos. Ao usar uma experiência restrita como razão de duvidar corre-se sempre o risco de se tomar o todo pela parte, e de comprometer toda a investigação. Mas confirmemos esta idéia.

Em seguida, antes mesmo de apresentar o argumento dos sonhos, Descartes faz um breve paralelo entre sonho e loucura:

Todavia devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que estes insensatos, em vigília. (A.T, IX, p. 14).

A consideração mais importante desse trecho é que Descartes começa anunciando que a idéia principal é que ele, o meditador, é um homem. Logo, aquele que resolve meditar seriamente, e resolve criticar suas antigas opiniões tem que necessariamente considerar antes de tudo que é homem. A mesma necessidade de validade objetiva exigida para o argumento sobre o erro dos sentidos já está sendo anunciada.

Mas que tipo de homens? Homens que têm o costume de dormir, e de sonhar. Ora, todo homem tem o costume de dormir e de eventualmente sonhar com coisas habituais, ou até mesmo com outras nem tão habituais. Mas, de um jeito ou de outro é um costume natural, humano e partilhável. Logo, é a toda à comunidade humana que está sendo proposto o argumento dos sonhos. Qualquer leitor das *Meditações* não poderá deixar de admitir o argumento dos sonhos alegando falta de universalidade, ou melhor, que ele não seja partilhável por todo ser racional. Todos terão como certo que são homens e que tem o costume de sonhar. Se recusarem o argumento terá que ser por outros motivos.

Portanto, a dúvida no plano natural não pode fazer uso de experiências que não sejam partilháveis. A dúvida sobre os erros dos sentidos e a hipótese dos sonhos inserem-se perfeitamente nesta exigência. A loucura é restrita, isto é, não abrange a totalidade dos seres humanos, enfim, é uma experiência que não tem validade objetiva. Ao leitor cartesiano os direitos de negar o caráter natural e lógico das dúvidas dos sentidos e dos sonhos foram revogados. Tal negação implicaria em contradição. Porém, a loucura foi

posta no âmbito das ilusões refutáveis, não é da natureza humana ser, estar, ou ficar às vezes louco.

Mas, cabe aqui um questionamento. Por que as razões de duvidar no plano da dúvida natural precisam ser comuns a todos os homens se em nenhum momento Descartes afirma categoricamente esta exigência? É bem verdade que explicitamente não há nenhuma afirmação de Descartes a este respeito, nem nas *Meditações*, nem em qualquer outro de seus escritos filosóficos. O que há é somente a percepção que somente as razões de duvidar que possuíam essa característica foram aceitas. Ao passo que, aquela que de forma alguma podia ser partilhada pela comunidade humana em geral foi abruptamente recusada.

Sendo assim, acreditamos que tal exigência está implícita no próprio movimento crítico da *Primeira Meditação*. Apenas no início do argumento dos sonhos é que podemos notar algo mais explícito que, a nosso ver, também responde a questão. Ali Descartes diz (A.T, IX, p14): “Todavia, devo aqui considerar que sou homem” mas em seguida complementa: “que tenho o costume de dormir”. Não nos parece que esta seja apenas uma exigência para o argumento sobre os sonhos em específico. A nós parece uma exigência para toda e qualquer espécie de dúvida natural. Mas, mais ainda, nos parece uma confirmação de que a loucura foi recusada por que não era uma experiência comum a todos os homens.

O meditador pode dizer: sou homem e tenho sentidos sendo que estes às vezes me enganam. Pode dizer: sou homem e tenho o costume de sonhar. Pode dizer também: sou homem e tenho o costume de ficar louco. No entanto, apenas nos dois primeiros casos a proposta é direcionada aos homens em geral e não pode ser recusada, a não ser muito arbitrariamente e sem qualquer justificativa. No caso da loucura, a proposta pode muito bem não ser aceita por alguém que porventura não queira se comparar com os loucos. Portanto, as razões naturais de duvidar precisam ser comuns a todos os homens, não o sendo precisam ser rejeitadas como foi a loucura em Descartes.

3. As “razões de duvidar” precisam ser racionalmente justificáveis.

Mas existe ainda outra exigência. Os motivos de duvida precisam ser fundamentados racionalmente. Descartes deixa claro que o que movimenta a sua crítica, sobretudo, o que a motiva é o fato da “razão” tê-lo persuadido de não confiar nas coisas que não são inteiramente certas, da mesma forma que não se deve confiar naquelas marcadamente falsas. Ou seja, a dúvida pressupõe desde seu início a persuasão da razão, não qualquer persuasão, mas tão somente aquela que convença o espírito de sua validade. Como se convencer então de uma razão de duvidar?

Ao concluir o argumento dos sonhos Descartes informa:

E detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília de sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (A.T, IX, p. 14).

O espanto de Descartes com o desfecho do argumento foi tal que ele não teve como não utilizá-lo como uma legítima razão de duvidar. Por mais simples que possa parecer, o convencimento lhe veio por causa do espanto, do pasmo que a conclusão do argumento dos sonhos lhe apresentava. Não havia como estabelecer marcas bastante concludentes que lhe permitissem distinguir sono de vigília. O argumento dos sonhos não lhe permitia outra atitude senão aquela de espanto, e conseqüentemente, de deixar-se persuadir pela razão de que o argumento era absolutamente eficaz.

Mesma situação com os erros dos sentidos. Ora, não há convencimento maior do que perceber que nenhum dos sentidos está absolutamente isento de erros. A própria razão persuade-nos e nos convence de que é absolutamente impossível requerer que os sentidos humanos nunca se enganem e nunca nos enganem. Ele é um argumento

absolutamente coerente. Mas, os sentidos não nos enganam sempre e em tudo, este é o ponto vulnerável do argumento que a dúvida dos sonhos vem resolver.

Ora, mas a loucura não poderia por sua vez causar o mesmo tipo de espanto e persuasão? Não poderia a razão me convencer de que posso estar, ou às vezes ficar louco, e a partir daí fundamentar uma legítima razão de duvidar? Evidentemente que não. E não é, pois, a loucura, aquele tipo de loucura que Descartes descreve, é uma experiência tão destituída de sentido, tão despropositada, que a torna absolutamente irrelevante para a proposta crítica de Descartes.

A loucura que Descartes expõe é aquela de alguém que duplica a realidade. Aquela de alguém que pensa ser uma coisa, mas que é algo completamente diferente, que pensa estar em um lugar, mas que está na verdade em outro. Comparar-se a alguém que duplica o real não é um bom argumento, não é um argumento convincente. A razão não persuadirá o meditador como o persuadiu no caso do argumento dos sonhos. Neste último caso algumas imagens eram tão semelhantes às percepções da vigília que, espantado, o meditador se deixa convencer. No caso da loucura, especificamente essa loucura da qual fala Descartes, não há parâmetros, só há incongruências. Por isso é extravagante seguir tais exemplos, não é racional, não se pode minimamente justificar a incorporação de uma experiência que duplica o real em uma dúvida tão séria.

Enfim, o tipo de loucura descrito e usado por Descartes não pode ser admitida no caminho da dúvida. Se ela assim o fosse o meditador teria que se convencer, a razão teria que persuadi-lo de que a realidade pode não ser nada daquilo que pensamos, ou que percebemos através dos sentidos. Ela pode ser algo absolutamente diverso, surreal, e que nem mesmo teríamos acesso a ela, pois, enquanto penso ser um rei, posso ser na verdade paupérrimo, ou qualquer outro tipo de coisa. O que Descartes diz com sua descrição da loucura é que o pensamento insano não é capaz de minimamente perceber o real, pois não tem acesso a ele. Sendo assim, o meditador cartesiano jamais poderá se deixar convencer por tal experiência, pois ele sabe que é capaz de uma percepção mínima da realidade.

O meditador foi capaz de perceber que os sentidos não são sempre enganosos, que não era justificável duvidar dos sentidos por um argumento tão frágil. Isto é, Descartes mostra a todo tempo de que o acesso à realidade é possível e é um fator primordial para a dúvida. O que se procura sempre é apenas um indício que abale essa percepção mínima, como no caso dos sonhos. Ficar de fora dessa possibilidade de se perceber minimamente o real é travar a crítica, se não tenho acesso ao real não tenho como duvidar. Se não posso saber de que matéria é feito o meu corpo não posso criticar sua existência ou a imagem dele que é formada em minha mente. Portanto, a loucura de que nos fala Descartes é a incapacidade de perceber o real, é, enfim, a incapacidade de duvidar do real. Nenhum tipo de dúvida poderia ser fundamentada por tal experiência.

4. A hipótese da loucura como dúvida de direito.

Convencido da eficácia dos argumentos dos sentidos e dos sonhos o meditador crítico se depara então com aquele segundo objetivo da crítica cartesiana. Isto é, ser capaz de perceber mais facilmente o conhecimento intelectual, distinguindo-o do conhecimento meramente sensível. De fato, após a dúvida dos sonhos restam como indubitáveis, segundo Descartes:

Coisas ainda mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes; (...). Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes. (A.T, IX, p.15).

No entanto, apesar da indubitabilidade desses elementos mais simples e universais, Descartes eleva a dúvida a sua última consequência e propõe a hipótese do deus enganador. Não é mais o plano natural que está sendo levado em consideração. Neste plano

da dúvida é indiferente o caráter partilhável, pois o que conta é estritamente o plano lógico. A dúvida natural extingue-se com a possibilidade dos sonhos levada as suas últimas consequências. Daí em diante impera o plano da dúvida de direito. Mas, o que é uma dúvida de direito?

A distinção entre a dúvida natural e a dúvida de direito está apenas em a primeira se basear na regra (FORLIN, 2004, p.20): “quanto mais provável, menos duvidoso”. Já a última liga-se à rigorosa exigência da necessidade. Como dúvida de direito a razão de duvidar questiona o conhecimento para extrair dele seu estatuto de absolutamente necessário. Não se trata mais de duvidar e se convencer de que um tipo de conhecimento pode ser enganoso, por ser pouco ou muito provável que ele sempre nos engane, mas de requerer do conhecimento um determinado grau de objetividade que lhe permita se impor como absolutamente inquestionável. Isto é, a razão de duvidar questiona se o conhecimento é indubitável, mas, além disso, se tal conhecimento é em si mesmo sempre indubitável, e está isento de qualquer tipo de dúvida.

Como nos diz Forlin:

Como uma dúvida voluntária, ou seja, provocada pela simples possibilidade de se questionar tudo aquilo que não possui uma certeza inquestionável (absoluta); como tal, ela é de caráter lógico, isto é, consiste em desequilibrar alguma de nossas crenças pela constatação de que ela não é absolutamente necessária. (FORLIN, 2004, p. 20).

Esse é o nível de questionamento que é proposto pela dúvida metafísica cartesiana. Os “elementos mais simples e universais” são indubitáveis, mas não pode ser que o autor do nosso ser nos tenha criado de modo que estejamos sempre enganados mesmo nessas coisas tão indubitáveis? De outro modo, se não fomos criados por um ser tão poderoso e perfeito, mas sim por outra sorte de causas quaisquer não teríamos muito mais que suspeitar de que a razão humana não seja tão excelsa, e que só por isso não estejamos

em condições de demonstrar que não estamos sujeitos a uma situação sistemática de erros e enganos? Enfim, Descartes questiona a plena confiança nos poderes da razão para daí extrair que nem o mais indubitável dos conhecimentos é absolutamente necessário e tem absoluta objetividade.

No plano da dúvida de direito será que Descartes poderia usar a loucura como argumento como usou a dúvida metafísica? Há dois modos de pensar essa questão: A) Descartes poderia em vez do argumento do deus enganador utilizar o argumento da loucura? B) Descartes poderia incorporar um argumento ao outro e deduzir da idéia de um ser todo poderoso a possibilidade de todo gênero humano ter sido criado com uma razão enlouquecida?

A primeira questão é: não há ou não sei se existe um ser todo poderoso, mas mesmo assim não tenho como por fé absoluta na razão, pois posso ser louco, não teria como demonstrar que não estou louco. Algo parecido com isso é exposto por Descartes nas *Meditações*, diz ele:

Haverá talvez aqui pessoas que preferirão negar a existência de um Deus tão poderoso a acreditar que todas as outras coisas são incertas. Mas não lhes resistamos no momento e suponhamos, em favor delas, que tudo quanto aqui é dito de um Deus seja uma fábula. Todavia, de qualquer maneira que suponham ter eu chegado ao estado e ao ser que possuo, quer o atribuam a algum destino ou fatalidade, quer o refiram ao acaso, quer queiram que isto ocorra por uma contínua série e conexão das coisas, é certo que, já que falhar e enganar-se é uma espécie de imperfeição, quanto menos poderoso for o autor a que me atribuam minha origem tanto mais será provável que eu seja de tal modo imperfeito que me engane sempre. (A.T, IX, p. 16).

O questionamento de Descartes é que quanto menos imperfeito for o autor ou a causa da sua origem, muito mais provável que ele esteja sujeito a toda sorte de enganos. Isto, pois, enganar-se é um tipo de imperfeição. Enfim, como demonstrar e ter absoluta

confiança nos poderes da razão? Ela pode estar sempre enganada, ou melhor, incorporando a loucura ela pode estar sempre enganada, pois não pode demonstrar que não está louca. A loucura parece se apresentar como uma possibilidade, como uma dúvida de direito que questiona a validade objetiva de nossos conhecimentos. Que diferença há entre não ter como demonstrar que não estou enganado e não ter como demonstrar que não estou louco?

Há, a nosso ver, uma pequena, porém decisiva diferença. O texto cartesiano não trata o engano possivelmente produzido pela imperfeição da razão, da mesma forma que trata os enganos da loucura. Quando Descartes fala dos enganos da loucura ele se refere a eles como que sendo o produto de uma mente esquizofrênica, enfim, como algo incapaz de pontualmente distinguir o que é real do que é apenas ilusório. Não é o louco falando sobre si mesmo, mas um observador falando de um tipo específico de loucura. Eles, diz Descartes (A.T, IX, p. 14): “constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres”. Descartes descredencia a loucura, esse tipo específico de loucura que duplica a realidade, por perceber que o meditador, ao se comparar com tal nível de perturbados, estaria de antemão confirmando não ser absolutamente capaz de investigar a realidade.

Se fosse outro tipo de loucura seria possível a dúvida? É o que tentaremos ver no último capítulo ao analisar o texto de Porchat. Por hora, trata-se de compreender que a loucura, tal qual expõe Descartes, não pode ser nem mesmo uma dúvida de direito em Descartes, pois a esquizofrenia narrada nas *Meditações* é como que uma declaração sobre a incapacidade humana de investigar. Sendo que quem se compara a tais loucos não só não poderá mais conhecer, não poderá, sobretudo, prosseguir em qualquer tipo de investigação, seja ela crítica ou não. Enfim, a meditação não poderia mais prosseguir.

No entanto, no caso dos enganos de uma razão aparentemente imperfeita o meditador reconhece a realidade, reconhece que tem já como indubitáveis alguns conhecimentos. Todavia, por não ter por enquanto como depositar sua confiança plena na sua capacidade de conhecer, isto o impede de lhes conferir um valor objetivo absoluto. Logo, não são os conhecimentos que deixaram de ser indubitáveis, mas a possível precariedade da razão que não lhe permite afirmar e confirmar sua absoluta verdade. Sendo

assim, ainda que em estado generalizado de dúvida, o meditador não está impedido de prosseguir sua investigação, por enquanto, ele só não pode afirmar a verdade do que quer que seja.

Mas, e se fosse incorporado o argumento da loucura ao argumento do deus enganador. Não há como negar essa possibilidade já que se trata de um hipotético ser que possui todo o poder e que, sendo assim, pode ter enlouquecido a razão. No entanto, recairíamos nos mesmos problemas expostos nos parágrafos anteriores. Pois, o que Descartes está negando não é que não podemos estar loucos, nem que um ser todo poderoso pudesse ter tido o trabalho de assim nos criar. Mas, que se investigativamente nos compararmos a tal grau de insensatez teremos que parar a investigação, pois, como já dissemos, ela não poderá mais prosseguir.

Trata-se de uma questão metodológica em que o que importa é o direito de prosseguir investigando. Se será possível conhecer algo como absolutamente verdadeiro, ainda não se sabe, porém, o importante é manter o caminho livre para pesquisa. Descartes confirma essa interpretação ao concluir sua dúvida metafísica dizendo:

Razões às quais nada tenho a responder, mas sou obrigado a confessar que, de todas as opiniões que recebi outrora em minha crença como verdadeiras, não há nenhuma da qual não possa duvidar atualmente, não por leviandade, mas por razões muito fortes e maduramente consideradas: de sorte que é necessário que interrompa e suspenda doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não lhes dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas, *se desejo encontrar algo de constante e de seguro nas ciências*⁶. (A.T, IX, p. 16).

Não posso afirmar nada de absolutamente verdadeiro, tomarei essas coisas como falsas, mas não travarei a pesquisa. O desejo de encontrar “algo de constante” ainda permanece em que pese todas as suspeitas que foram levantadas. Se admitisse aquele tipo

⁶ Grifo nosso.

de loucura Descartes jamais poderia concluir sua meditação assim. Como prosseguir em busca de algo firme nas ciências se me comparo com aqueles insensatos que duplicam a realidade? Impossível, portanto, retirar-se essa perspectiva da investigação crítica. Deus pode ter me criado com uma razão enlouquecida? Claro! Todavia, se a pesquisa continua em aberto Descartes não só recusou a loucura no âmbito da dúvida natural, como também sequer cogitou sua incorporação ao argumento metafísico ou como uma dúvida de direito.

5. *A recusa da loucura como uma consequência do método cartesiano.*

Outro ponto que pretendemos analisar é se a recusa da loucura estaria de alguma forma ligada às exigências do método cartesiano. De antemão anunciamos que defendemos a tese de que as *Meditações* não podem ser entendidas de forma independente em relação ao método. Isto é, todo o processo investigativo das *Meditações* guarda íntima conexão com as exigências do método, por assim dizer, é o método cartesiano sendo posto em prática.

Nossa idéia se apóia, isto é, concorda com o que defende Jean Laporte ao dizer que a dúvida metódica é:

O primeiro fruto do método, uma vez que é a aplicação da primeira regra, prescrevendo a só perceber por verdadeiro aquilo de que não se tem ‘nenhuma ocasião de colocar em dúvida’, logo, de rejeitar tudo aquilo de que se pode, a qualquer título, duvidar; uma vez que, para o motivar, é necessário examinar por ordem os diversos ‘fundamentos’ de nossos conhecimentos, segundo os procedimentos da divisão e da enumeração prescritos pela 2^a e 3^a regras. (LAPORTE, 1988, p. 15).

As *Meditações*, sobretudo, a meditação crítica é um “fruto do método”. Como tal não se desvincula daquilo que é prescrito em suas regras. Destarte, todas as quatro

regras expostas por Descartes no *Discurso do Método* são aplicadas no desenvolvimento crítico das *Meditações*. O que nos leva a crer que a recusa da loucura esteja de alguma forma ligada às prescrições postuladas por tais regras. Mas antes de verificarmos essas prescrições vejamos por que o método é tão essencial à investigação cartesiana, e por que esse aspecto essencial comprova que a reflexão crítica de Descartes não foi produzida independente do método.

Ao comentarem as linhas iniciais do *Discurso do Método*⁷, Gouhier, mas, sobretudo Gilson, enfatizam, primeiramente, o que ali é uma tese genuinamente cartesiana, do que é apenas uma opinião comum. A análise tenta mostrar que o cartesianismo não começa abruptamente a partir de uma opinião compartilhada pela maioria, mas da exigência de um método para bem conduzir a razão.

A frase inicial do *Discurso* parece à primeira vista instituir um verdadeiro slogan do cartesianismo:

O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. (A.T, VI, p. 1).

Contudo, se parece ser um slogan não é de forma alguma um slogan cartesiano. Esta expressão apenas indica uma visão comum, partilhada pela maioria, e que só é usada por Descartes de forma retórica ou talvez mesmo irônica. Diz Gouhier que (GOUHIER, 1987, p. 15): “não se trata nem mesmo de Filosofia, mas de uma opinião comum. Descartes relata simplesmente uma opinião em que todos crêem”, opinião que relata uma idéia do senso comum, de que todos julgar-se-iam iguais no tocante à faculdade humana de julgar, e que geralmente, não desejariam mais do que possuem.

⁷ Mais especificamente o primeiro parágrafo da 1ª parte do Discurso.

Gilson confirma tal interpretação ao mostra-nos em uma nota comentário⁸, que o slogan comum exposto no *Discurso* é semelhante ao provérbio usual “*quod capita, tot sensus*”:

Muitos queixam-se de sua memória, ou consideram-se inferiores a outros quanto às faculdades, por exemplo, de inventar; mas cada um julga-se igual a todos quantos à faculdade de julgar, de onde o provérbio: *Quod capita, tot sensus*..(Gilson, 2000, nº 5, p. 39).

Tantas cabeças, tantas sentenças. Isto é, cada um dispõe de uma faculdade de julgar, todos são capazes de julgar de alguma forma. Ninguém se acha mais ou menos capaz de julgar.

Todavia, se não é um slogan cartesiano até que ponto Descartes se compromete com o que é enunciado por essa opinião comum? Ora, seria no mínimo paradoxal se Descartes adotasse essa opinião comum como slogan de sua Filosofia, ainda mais ele que desde as *Regulae* demonstrara que o exercício filosófico precisava seguir o caminho criterioso da investigação matemática. Então, por que Descartes abre o *Discurso do Método* dessa forma?

Dissemos que por um motivo retórico, talvez irônico. Dizer que aquilo que o senso comum denomina de bom senso ou razão é a coisa melhor partilhada, e que ninguém parece desejar mais do que já tem é o mesmo que dizer que a razão é naturalmente igual em todos os homens. Destarte, a diversidade das opiniões humanas não pode, portanto ser explicada e justificada por uns serem mais ou menos racionais que os outros. Percebe-se que Descartes usa o “slogan” comum para mostrar um erro comum. Ou seja, na verificação das opiniões humanas o verdadeiro e o falso não estão ligados ao que cada um pensa, muito menos ao que o que parece ser mais sábio propõe. O verdadeiro e o falso estão ligados ao

⁸ Utilizamos os comentários de Gilson contidos na tradução para o português do *Discurso do Método*, Intr. e notas de Étienne Gilson, Lisboa: Edições 70, 2000. Indicaremos as notas de Gilson, seguidas do nº da nota e a página em que consta nessa edição.

método através do qual conduzimos a razão. Pois, diz Descartes (A.T, VI, p. 2): “não é suficiente ter o espírito bom, mas o principal é aplicá-lo bem.”.

Descartes não se compromete com a opinião comum, porém ele não a exclui de sua argumentação. Retoricamente ele a usa justamente para mostrar que falta algo para que possamos compreender a razão de tantas opiniões distintas. Mas, mais do que isso, sua retórica força-nos a ver que a distinção entre o que é verdadeiro e o que é falso perpassa pela necessidade de um método. E que, enfim, sem um método a razão fica condenada a permanecer indefinidamente no campo das opiniões divergentes, sem critério para averiguá-la.

Nada mais pertinente para elucidar a questão da exigência do método que a nota comentário de Gilson:

Isto é: não é suficiente ter um espírito bem dotado, é necessário, sobretudo, saber conduzi-lo bem (...). O caráter mais patente da reforma cartesiana é precisamente substituir uma confiança exclusiva dos dons do espírito pela arte de guiar a razão de evidência em evidência. O método diminui, portanto, a desigualdade dos espíritos sem chegar, contudo, a suprimi-la. (Gilson, 2000, nº 6, p. 39).

A reflexão cartesiana não dispensa um método, por assim dizer, o método que sua própria reforma trouxe para a Filosofia. Por isso, as *Meditações* não dispensam o método, são *elas* o mais importante texto que expõe a reflexão metafísica cartesiana. Aliás, nem um texto de Descartes dispensa o método. Logo, toda a argumentação contida nas *Meditações* está intimamente ligada às exigências da reforma metodológica cartesiana. Destarte, se houver ali alguma argumentação que não possa ser aceita, e que tenha sido recusada, se torna forçoso concluir que tal argumentação não atende todas as disposições metodológicas requeridas por Descartes. Será esse o caso do argumento da loucura?

Uma reflexão sobre os quatro preceitos do método, tal como Descartes expõe no *Discurso*⁹, pode nos dar uma noção ajudar a responder essa questão. Porém, nosso objetivo aqui não é uma análise rigorosa do método, mas apenas de tentar perceber se ele determina de alguma forma a recusa cartesiana da loucura. Relacionaremos então os quatro preceitos do *Discurso*, com a loucura tal qual apresenta Descartes nas *Meditações* para tentar realizar essa verificação.

A primeira regra do método consiste em:

Nunca aceitar como verdadeira alguma coisa sem a conhecer evidentemente como tal: isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; em não incluir nos nossos juízos senão o que se apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião para o pôr em dúvida. (A.T, VI, p. 18).

Essa regra indica que somente o conhecimento absolutamente evidente é aceitável no âmbito da investigação cartesiana. Esse conhecimento absolutamente evidente é, de acordo com a própria regra, o indubitável, isto é, o claro e o distinto. Nada de surpreendente até então. A regra expõe um objetivo e a técnica mais apropriada para se alcançá-lo.

Mas, se observarmos a sentença inicial da regra veremos que há uma dupla exigência: primeiro há a necessidade de um espírito¹⁰ capaz de discernir o verdadeiro do falso. Ou seja, alguém que possua uma “capacidade racional de julgar”. Mas também, que

⁹ A simplicidade das regras apresentadas por Descartes no *Discurso* não pode nos convencer de que o Método de Descartes se reduza a elas. Na verdade, as quatro regras apresentadas são, a nosso ver, apenas um esboço abstrato daquilo que constitui efetivamente o Método. A condução metodológica da razão constitui-se, a nosso ver, em uma vivência filosófica, na qual a evidência dos conhecimentos é o princípio fundamental.

¹⁰ Entendemos o termo Espírito da mesma forma que Gilson. Em seu comentário ao *Discurso*, Gilson informa que: “o espírito distingue da razão por compreender, além da razão propriamente dita, ou faculdade de discernir o verdadeiro do falso: a memória, a imaginação e todas as outras faculdades que concorrem para o exercício do pensamento.”.

seja capaz de reconhecer a verdade somente naquilo que é absolutamente evidente. Ou, que não tenha nenhum motivo ou ocasião para ser objeto de dúvida.

Ora, é esse espírito que é requerido nas *Meditações*, quando para identificar o objetivo principal de sua investigação, Descartes nos diz que:

Era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. (A.T, IX, p. 13).

“Tentar seriamente”, tentar “estabelecer algo de firme e constante nas ciências”, isto é, buscar seriamente o evidente, o indubitável, este é o espírito do meditador. As *Meditações* caminham no sentido de cumprir fielmente todas as determinações desta primeira regra do método. Sendo assim, nada pode comprometer essa firme decisão.

Retomemos a caracterização que Descartes faz da loucura. Vejamos:

A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro esta de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter o corpo de vidro.(A.T, IX, p. 14).

Essa caracterização é bastante elucidativa. Ela apresenta com certa riqueza de detalhes uma limitação intrínseca do pensamento insano descrito por Descartes no tocante ao reconhecimento da verdade. Em três momentos Descartes mostra de um lado o que é real (são muito pobres, estão inteiramente nus e o fato de serem homens de carne e osso como qualquer outro homem). De outro lado, mostra o que os loucos pensam sobre o real

(pensam que são reis, que estão vestidos de púrpura e que são cântaros e tem o corpo de vidro).

A nós, parece clara a tentativa de mostrar que esse tipo específico de loucura não consegue perceber o real. Ou seja, comparar-se a este tipo de insanidade é admitir a possibilidade de estar à mercê de pensamentos amplamente bizarros. A exigência da primeira regra do método é ter um espírito capaz de julgar o verdadeiro e o falso, e de reconhecer a verdade apenas no indubitável. De acordo com a caracterização da loucura sugerida por Descartes o indubitável pode ser apreendido? Nem de suas ilusões mais desatinadas tais loucos conseguiriam escapar. A realidade não seria acessível, muito menos um conhecimento evidente.

Como evitar a prevenção e a precipitação, e aceitar somente conhecimentos claros e distintos, se a perturbação do cérebro é tamanha, a ponto de não permitir que a faculdade de julgar apreenda o evidente? A resposta é: é impossível. Somente o espírito que está comprometido por nenhuma limitação desse gênero é capaz de “meditar seriamente”, e de desfazer-se “de todas as opiniões a que até então dera crédito”.

O firme e o constante nas ciências só poderá ser postulado caso se apresente como indubitável. Ora, como alguém que imagina ter o corpo de vidro poderá chegar a esse tal conhecimento, se este conhecimento deveras existir? Percebe-se que Descartes se propõe um objetivo “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências”. Mas, o método estabelece um critério, i.e reconhecer o indubitável ou o evidente. A nosso ver, tal percepção evidente é impossível em admitindo a loucura tal qual Descartes a descreve. A primeira regra do método exige algo que a loucura não alcança, portanto, nesse primeiro momento, devido às exigências da primeira regra o método exclui a loucura.

**

Vamos a segunda regra do método (A.T VI, p. 18): “dividir cada uma das dificuldades que eu havia de examinar em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor as resolver”. Ora, a segunda regra diz que as dificuldades devem ser

divididas quantas vezes for possível e preciso, para que o problema central possa ser resolvido. A resolução das partes auxilia em uma melhor resolução do problema em sua totalidade.

Quer nos parecer que a um louco, segundo o que caracteriza Descartes, seria impossível realizar a tarefa sugerida pela regra. Primeiro: os problemas aparentemente analisados por aquele tipo de louco seriam mesmo problemas congruentes com a realidade? Ou seriam apenas questões tão desatinadas quanto às imagens bizarras de sua mente alucinada? Segundo: mesmo que lhe seja proposto um problema absolutamente real, sem qualquer bizarrice, o louco que tem o cérebro ofuscado pelos negros vapores da bile seria capaz de dividi-lo, analisá-lo sem se perder em divagações e explicações sem sentido e desconexas?

Entendemos que não. Pois, a quem imagina ser um rei quando é paupérrimo, não seria estranho se na resolução de um problema qualquer, transitasse entre dificuldades e problemas distintos uns dos outros. Sem, contudo, perceber que na tentativa de analisar uma determinada parte de um problema, estivesse na verdade analisando coisas completamente desconexas do verdadeiro problema. A quem transita entre ilusões sem perceber que são apenas ilusões, não é garantido qualquer desenvolvimento crítico e analítico. Diante de uma mente tão perturbada, como nos narra Descartes, entre o todo e as partes de uma mesma questão, existiriam inúmeras outras fantasiosas e estapafúrdias. A alguém com a mente tão perturbada seria no mínimo problemático tentar analisar com coerência uma questão qualquer.

Admitindo a loucura Descartes estaria determinando de antemão que seu projeto crítico não é capaz de realizar uma análise cautelosa do real. Estaria determinando o fim da busca pelo conhecimento, já que pela loucura ele estaria completamente impossibilitado de uma análise criteriosa da realidade. Mais uma vez o método impõe uma exigência que excede às capacidades daquele que imagina ter um corpo de vidro.

**

Terceira regra:

Conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, gradualmente, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo mesmo certa ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. (A.T, VI, p. 18).

O mesmo problema que se impôs na regra anterior pode ser aplicado a essa regra. Conduzir os pensamentos por ordem é algo possível àquele tipo de louco? Talvez sim, mas, que ordem? Na verdade a questão fundamental seria: é possível ao insano que imagina ser um cântaro distinguir o simples do complexo, e, se assim conseguir, de ordená-los em uma cadeia gradual como prevê a regra? A nosso ver não. E pelas mesmas razões levantadas na regra anterior. O nível de consciência daquele tipo de louco, tal qual nos diz Descartes, não lhe permite distinguir ilusão e realidade. A ordenação sugerida por um louco não estaria jamais livre de indeterminações, uma ordem desordenada. O simples e o complexo seriam tão indistintos para ele quanto suas ficções em relação à realidade.

Comparar-se aos loucos seria o mesmo que dizer que o exercício meditativo, que compôs as *Meditações*, por exemplo, não seria possível. A ordem dos conhecimentos não poderia ser assegurada. Nesse sentido, o próprio exercício crítico e todas e qualquer conhecimento que porventura possa emergir da mente insana poderiam não ter sentido algum. Pois, poderiam fazer parte de uma ordem absolutamente absurda.

**

De acordo com o que expõe Gilson a quarta regra é fundamental para se perceber a verdade das longas cadeias argumentativas. Esse domínio, segundo o que entendemos, escaparia ao alcance daquele tipo de louco. Diz Gilson:

A evidência garantiu-nos a verdade de cada um dos juízos que formulamos (Primeiro Preceito); mas esta não nos pode garantir a verdade das longas cadeias dedutivas, como normalmente são as demonstrações. O desmembramento ou enumeração consiste em percorrer a sequência dos juízos com um movimento contínuo do pensamento que, se torna bastante rápido, equivale praticamente a uma intuição. Os desmembramentos só são válidos se respeitam a ordem exigida pelo terceiro preceito, e se são suficientes, isto é, concebidos de maneira a não deixar escapar nenhum elemento da dedução. (Gilson, 2000, nº 58, p. 58).

Diz a quarta regra (A.T, VI, p. 18): “Fazer enumerações tão íntegras, e revisões tão gerais que tivesse a certeza de nada omitir.”. Eis, portanto, um desfecho que em absoluto não pode ser executado por uma mente insana, segundo a caracterização fornecida por Descartes. Não há como reconhecer o indubitável, se ele existir; não há como analisar coerentemente um problema; nem há como ordenar corretamente uma cadeia de conhecimentos; haveria então como revisar e ter **“certeza”** de não omitir nenhum ponto, por mais insignificante que seja?

O ultimo preceito prescreve que o investigador seja capaz de percorrer reflexivamente todo o processo argumentativo metodologicamente construído. E, nesse movimento, ser capaz de rever todo o processo, perceber os possíveis erros de análise e de ordenação, enumerar cada passo e ter por certo a validade da argumentação. Como alguém que duplica a realidade poderia realizar tal preceito. Perdido entre pensamentos alucinados o louco poderia até enumerar uma sequência argumentativa qualquer, mas quem poderia garantir a validade do seu procedimento.

A incapacidade de reconhecer um conhecimento evidente é o que vem descrito por Descartes na sua caracterização dos loucos. Imaginar ter um corpo de vidro, ou se assemelhar a um cântaro, é a conclusão inevitável daquele tipo de louco. A ele é impossível conhecer o seu próprio ser. Enquanto a aplicação total do método leva Descartes à certeza do *Cogito*; a certeza de que a mente é mais facilmente conhecida que o corpo; a certeza que Deus existe e é veraz; a certeza de que o mundo material existe, embora as percepções que

temos desse mundo sejam obscuras. Àquele tipo de louco não é dada sequer a capacidade de reconhecer que a matéria de seu corpo não é vidro. Logo, a recusa da loucura está invariavelmente ligada à incapacidade dos loucos de conduzirem seus pensamentos conforme prescreve o método cartesiano. Vale a pena sempre ressaltar que essa afirmação só se aplica ao tipo de loucura descrito por Descartes. São os loucos, aqueles que duplicam a realidade nas *Meditações* que, acreditamos não serem capazes de raciocinar segundo o método.

6. A loucura como desqualificação do objeto do conhecimento.

Finalmente, e a título de conclusão do capítulo, tentaremos mostrar que a loucura, tal qual descrita nas *Meditações*, desqualifica o objeto do conhecimento. Isto é, o mundo da experiência objetiva, seja ele uma experiência puramente ideal ou não, seria inacessível ao pensamento do insano descrito por Descartes.

Segundo Forlin, a loucura desqualifica no mesmo golpe tanto o sujeito¹¹ que medita quanto a objetividade de sua percepção, vejamos:

Ocorre que o apelo à loucura, no mesmo golpe que desqualifica o sujeito, desqualifica também o objeto. Se a loucura põe em xeque a idoneidade do sujeito porque, simultaneamente, ela compromete a objetividade de sua percepção da realidade. (FORLIN, 2005, p. 89).

Nota-se que o que Forlin detecta é que o próprio mundo, o seu conteúdo perceptivo não se mostra em sua objetividade ao louco. O louco somente teria acesso a um mundo de fantasias bizarras. O que chamaremos de o seu mundo desatinado.

¹¹ Com relação a essa desqualificação do sujeito analisaremos no segundo capítulo deste texto através da leitura da História da Loucura na Idade Clássica.

Descartes nos parece muito claro ao mostrar que na comparação entre sonho e vigília o que está em jogo é se a realidade pode ou não ser uma mera construção mental. A conclusão é que “às vezes” as percepções da mente, em ambos os casos, são tão semelhantes, que não seria possível extrair um critério contundente e eficaz para afirmar em que caso se apresenta o que é real, e em que caso trata-se só de criação mental. Logo, se a mente, “por vezes” é capaz de criar uma realidade tão semelhante, que garantia temos de que toda a realidade não seja, enfim, um constructo mental.

Portanto, Descartes está preocupado com a similitude das percepções e não com imagens grotescas que mesmo nos sonhos seriam possíveis. A similitude lhe fornece o ponto de apoio do qual ele pôde exagerar a dúvida e estendê-la a todo conhecimento eminentemente sensível. A dúvida dos sonhos encontra um ponto de sustentação na própria percepção objetiva do mundo, para daí colocá-lo em questão. Não se trata, portanto, de dizer que os sonhos criam uma realidade paralela, diversa da que é percebida em vigília. Mas de dizer que a mente, quando sonhamos, pode recriar o real com tamanha objetividade que seria lícito até pensarmos que estamos sempre sonhando.

O caso da loucura é outro. A caracterização sugerida por Descartes nas *Meditações* indica que a experiência da loucura não apresenta similitudes, mas incongruências. O louco só tem o seu mundo como parâmetro. E este mundo, tal como narra Descartes, é desatinado, repleto de imagens incoerentes e, sobretudo, incongruentes com o real. O louco pensa que está vestido quando está nu, imagina ter o corpo de vidro, e coisas do gênero. Ora, não é, portanto, o mundo objetivo o seu ponto de apoio, mas o mundo de sua criação mental, o seu mundo extravagante e estanque.

Forlin confirma essa interpretação ao dizer:

Quando, portanto, Descartes apela para o sonho, ele está apelando para uma construção mental da realidade o mais objetiva possível. Ele não está interessado em uma bizarra construção mental de uma certa realidade inventada por um indivíduo mentalmente perturbado, mas na possibilidade, sugerida pela experiência do

sonho, de que a realidade exterior de corpos materiais (tal qual ela nos aparece) não passe de uma construção da mente.(FORLIN, 2005, p. 90).

Eis, portanto mais um elemento que corrobora com a recusa cartesiana da loucura. O mundo em sua realidade mais objetiva possível não se ofereceria à percepção de alguém que se compare com aquele tipo de loucura. Admitindo a loucura teríamos que aceitar a estranha e bizarra possibilidade de que:

“quando penso estar sentado perto do fogo, com um papel em minhas mãos, eu bem poderia estar numa camisa de força, trancafiado num asilo para doentes mentais;” (FORLIN, 2005, p. 90).

Estranha, absurda, mas consequência possível da hipótese da loucura. Ao passo que, no caso dos sonhos, por exemplo:

Quando eu, por estar sentado perto do fogo, com um pedaço de papel em minhas mãos, julgo que há uma realidade exterior de corpos materiais, tudo isso bem poderia ser uma construção da mente, isto é, uma realidade puramente ideal. (FORLIN, 2005, p. 90).

Enfim, ao retirar a objetividade do mundo de minha experiência, a loucura recria e transforma o seu mundo em um emaranhado de alucinações. Sobre as quais seria impossível qualquer desenvolvimento filosófico e científico. Meditar sobre o quê? Sobre aquele fogo que o louco imagina estar próximo, enquanto permanece deitado, inerte em uma cama, sem qualquer vestígio de fogo por perto? Ora, isto é, meditar apenas sobre o

mundo que lhe aparece, que ele cria e recria a seu bel prazer, sem qualquer conexão com a realidade.

Conclui-se então que a recusa cartesiana da loucura até aqui foi motivada: A) por não se adequar ao tipo de crítica proposto por Descartes; B) Por não ser uma razão de duvidar racionalmente justificada e fundamentada; C) Por não ser uma experiência naturalmente válida e aceita pela comunidade humana em geral; D) Por não poder ser nem mesmo usada como uma dúvida de direito, capaz de questionar a absoluta objetividade do conhecimento; E) Por não atender as exigências do método cartesiano, exigências inseparáveis da reflexão metafísica das *Meditações*; F) Por cindir o real e não permitir o acesso do sujeito ao objeto do conhecimento, isto é, ao mundo objetivo de sua experiência cotidiana.

No próximo capítulo abordaremos as interpretações de Foucault e Derrida acerca da recusa cartesiana da loucura. Entendemos que suas teses podem, por um lado, confirmar nossa própria interpretação, por outro lado, talvez, apresentar outras justificativas para a recusa. Além de nos permitir uma análise crítica de suas idéias, aspecto que pode nos auxiliar em uma compreensão mais aprofundada da temática da loucura em Descartes.

CAPÍTULO II

A RECUSA CARTESIANA DA LOUCURA: FOUCAULT E DERRIDA

1. O advento de uma nova “Ratio”.

Em sua *História da Loucura na Idade Clássica* Foucault nos mostra que houve, entre a modernidade e a renascença, uma mudança de perspectiva na investigação filosófica. Mudança determinada pelo que Foucault chama de “o advento de uma nova ratio”, a “ratio” moderna. Fato que, segundo ele, determina sobremaneira uma nova perspectiva teórica para a temática da loucura no cenário crítico e filosófico. Sua análise toma como exemplos dois grandes filósofos (Montaigne e Descartes), um de cada época, através dos quais, isto é, do desenvolvimento teórico de cada um deles, ele tenta nos informar sobre o teor dessa mudança.

Segundo Foucault, entre os “*Ensaaios*” de Montaigne e as “*Meditações*” de Descartes ocorreu algo bastante estranho. A loucura que para o primeiro permanecia livre e denunciava quão louca era a razão que excedia os seus limites, para o segundo tinha que ser excluída completamente da investigação filosófica. De acordo com Foucault, um estranho golpe de força passa a determinar, sobretudo em Descartes, essa investigação:

A loucura, cujas vozes a Renascença acaba de libertar, cuja violência, porém ela dominou, vai ser reduzida ao silêncio pela era clássica através de um estranho golpe de força.(FOUCAULT, 2005, p. 45).

Estranho golpe de força que pode ser identificado com o advento de uma “ratio”, um novo tipo de racionalidade científica e filosófica. “Ratio” cuja presunção de conhecer extrapolará e, por assim dizer, se contraporá à desconfiança que na Renascença pairava sobre a capacidade de conhecer humana. O sujeito que antes parecia não ser capaz de conhecer algo para além dos limites de sua razão, na modernidade, e sob essa nova perspectiva racional, irá adquirir um status privilegiado. As possibilidades de um conhecimento verdadeiro serão estendidas, por que não dizer reveladas ao sujeito que conhece. Nesse processo a loucura terá seu domínio crítico abalado e, enfim, silenciado. Como nos diz Foucault (FOUCAULT, 2005, p. 48): “Traça-se uma linha divisória que logo tornará impossível a experiência, tão familiar à Renascença de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino.”.

Para Montaigne, segundo o que nos informa Foucault, não havia loucura maior do que confiar somente na razão humana:

A razão me mostrou que condenar de modo tão resoluto uma coisa como falsa e impossível é atribuir-se a vantagem de ter na cabeça os limites e os marcos da vontade de Deus e o poder de nossa mãe natureza, e, no entanto não há loucura mais notável no mundo que aquela que consiste em fazer com que se encaixem na medida de nossa capacidade e suficiência. (FOUCAULT, 2005, p. 47.)¹²

O ponto fundamental é que a razão em Montaigne não parece ser capaz de determinar algo como absolutamente falso, da mesma forma que não seria capaz de determinar algo como absolutamente verdadeiro. A razão é limitada e extrapolar esses limites é pensar ter um conhecimento tão excelso quanto os de Deus e da Natureza. É querer compreender o que de forma alguma se encaixaria nos limites da razão, uma notável

¹² As citações dos “Ensaaios” de Montaigne que usaremos constam na edição da História da Loucura que estamos usando. Para todas as citações de Montaigne seguiremos então a exposição feita por Foucault, sendo, portanto, informados logo após o trecho citado os dados bibliográficos que indicam a obra utilizada, o ano da edição e a página correspondente da História da Loucura.

loucura ou, por assim dizer, uma desmedida extravagância. Um conhecimento absoluto é inacessível, ele está para além do domínio humano.

Percebe-se que Montaigne não está falando tanto de um desvio mental em específico, mas de um esforço insuficiente da razão que, em última instância, revela o quão desatinados podem ser as tentativas humanas de conhecer para além de sua capacidade cognitiva. Na zona limítrofe entre as reais capacidades racionais humanas e os seus arroubos ao absoluto é que se encontra a possibilidade da loucura. Portanto, não há porque recusá-la, ela é apenas uma hipótese que indica um estágio em que racionalidade investigativa se tornaria extravagante, desmedidamente louca.

Filosoficamente Montaigne vê na hipótese da loucura uma etapa do caminho crítico, uma etapa reveladora daquilo que é dado à razão humana conhecer, sem riscos de se perder em investigações que só um pensamento muito mais excelso poderia conseguir. Comparar-se aos loucos não interditaria os desenvolvimentos filosóficos e científicos. Tal sugestão apenas indicaria o campo possível e seguro para o pensamento continuar sua busca pelo conhecimento. Isto é, o campo em que nada de absoluto pode ser afirmado.

Em Descartes, a situação é outra. Quem pensa não pode estar louco. Para Foucault, Descartes sabe que não está louco, o advento de uma nova “*ratio*” trouxe consigo uma certeza que Montaigne não tinha. A certeza de que aquele que duvida (FOUCAULT, 2005, p. 47): “não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser”.

A capacidade de julgar ou razão humana ainda não será, nem mesmo em Descartes, a medida de todo conhecimento. Mas, será a medida para o reconhecimento de uma subjetividade privilegiada. A verdade não será mais um privilégio dos deuses, ou da natureza, ou de qualquer outro tipo de pensamento mais excelso que o humano. Em Descartes, a possibilidade de um conhecimento eminentemente verdadeiro alcançará o sujeito, e ao alcançá-lo determinará a exclusão da loucura. Pois a loucura, como interpreta Foucault, será a condição de impossibilidade daquilo que efetivamente permite que a relação sujeito e verdade possa se estabelecer, isto é, o pensamento. O sujeito não pode ser louco, mais do que é efetivamente pensante.

A Não-Razão do século XVI constituía uma espécie de ameaça aberta cujos perigos podiam sempre, pelo menos de direito, comprometer as relações da subjetividade e da verdade. (...) a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão. (FOUCAULT, 2005, p. 47).

A loucura se transforma em um elemento que desqualificaria o sujeito para a atividade filosófica. Atividade esta que doravante não entenderá mais como inalcançável pela razão humana a possibilidade de um conhecimento absolutamente verdadeiro. Nesse sentido, o domínio da loucura que antes denunciava os arroubos humanos ao absoluto, cede lugar a um sujeito capaz de conhecer. Em Descartes, não será e nem poderá ser tido por louco aquele que medita e que busca a verdade. A verdade é possível, o sujeito tem direito a ela. Todo e qualquer elemento que desestabilize essa relação terá que ser excluído, recusado.

2. Sonho e loucura em Descartes segundo Foucault.

As idéias apresentadas no tópico anterior nos mostram que Foucault entende ter ocorrido uma significativa mudança no cenário crítico/investigativo da modernidade. No entanto, através de sua análise sobre o argumento dos sonhos e o argumento da loucura que Foucault mostra com mais especificidade os motivos da recusa cartesiana da loucura.

Foucault entende que Descartes trata de modo diferenciado sonho e loucura. Ou seja, ele evita os perigos da última, ao passo que contorna e explora todas as consequências do primeiro. Os sonhos não comprometeriam a totalidade dos conhecimentos humanos, isto é, restaria sempre um resquício de verdade para o qual o sujeito poderia voltar sua atenção. No caso da loucura, o acesso à verdade seria interditado, pois ela, de acordo com Foucault, é em Descartes (FOUCAULT, 2005, p. 46): “a condição de impossibilidade do

pensamento”. Logo, a condição de impossibilidade de qualquer tipo de conhecimento verdadeiro.

Sobre o sonho nos diz Foucault:

Quanto ao sonho, tal como a imaginação dos pintores, ele pode representar “sereias ou sátiros através de figuras bizarras e extraordinárias”; mas não pode nem criar nem compor, por si só, essas coisas “mais simples e mais universais” cuja combinação torna possíveis as imagens fantásticas: “A natureza corpórea e sua extensibilidade pertence a esse gênero de coisas.” Estas são tão pouco fingidas que asseguram aos sonhos sua verossimilhança – inevitáveis marcas de uma verdade que o sonho não chega a comprometer. (FOUCAULT, 2005, p. 46).

É possível perceber certa ortodoxia na interpretação de Foucault sobre o argumento dos sonhos em Descartes. A dúvida dos sonhos descrita por Descartes abrange a totalidade dos conhecimentos sensíveis. No entanto, não abrange a totalidade dos conhecimentos humanos. Aqueles elementos “mais simples e mais universais” objetos da aritmética e da geometria não são atingidos pela possibilidade de estarmos sonhando. O sonho e a imaginação podem até compor imagens, e as imagens mais bizarras possíveis como fazem os pintores. Porém, não podem criar suas ficções senão a partir de outros elementos, mais simples, mais gerais e universais. Tais elementos são marcas de um conhecimento que está para além da capacidade criativa e imaginativa da mente.

Como nos relata o próprio Descartes, esses “elementos mais simples e universais” estão na base da constituição de todo o real. Ainda que a realidade possa ser uma mera criação da mente, tais elementos seriam como que naturezas simples, não criadas pela mente humana, mas, segundo Cottingham (COTTINGHAM, 1995, p. 127): “uma estrutura formal manifesta em todos os sistemas válidos de conhecimento”. Ainda de acordo com Cottingham:

O intelecto humano, Descartes prossegue em sua explicação, tem o poder de “intuir” essas “naturezas simples” ou pontos de partidas fundamentais para o conhecimento: simplesmente as “vê” com uma percepção mental simples e direta, que não dá margem a erro, uma vez que as naturezas simples são ‘todas imediatamente evidentes e nunca contêm qualquer falsidade’. (COTTINGHAM, 1995, p. 127).

Tais naturezas simples são o que Descartes nos adianta ao concluir o argumento dos sonhos e perceber que alguns conhecimentos não eram afetados pela possibilidade da mente poder recriar a realidade sensível de maneira geral, são elas:

Desse gênero de coisas é a natureza corpórea em geral, e sua extensão; juntamente com a figura das coisas extensas, sua quantidade e grandeza, e seu número; como também o lugar em que estão, o tempo que mede sua duração e outras coisas semelhantes. (AT, IX, p. 15).

Foucault percebe bem então a função que a experiência do sonho tem na dúvida cartesiana. Isto é, comprometer a verdade sobre a existência de um mundo material de objetos. Enfim, de contrapor a um mundo externo de objetos um mundo ideal que a mente poderia recriar. Contudo, os sonhos não chegam a comprometer o conhecimento intelectual sobre as “naturezas simples” esses verdadeiros (COTTINGHAM, 1995, 128): “tijolos do conhecimento humano”. Destarte, os sonhos não se apresentam como um problema a ser evitado. Metodologicamente, os sonhos cumprem bem sua tarefa, mas esbarram na evidência de um conhecimento intelectual.

Entretanto, há outro ponto fundamental. A experiência dos sonhos não trava o deslocamento do sujeito em sua investigação sobre o conhecimento. Uma porta permanece aberta, aquela mesma que percebe naqueles “elementos mais simples e universais” algo indubitável. Foucault percebe bem isso ao dizer que (FOUCAULT, 2005, p. 46): “a

verdade aparece ainda, como condição de possibilidade do sonho.”. O caminho investigativo permanece aberto no campo das idéias, no campo intelectual. O sujeito ainda poderá investigar nada o impede de prosseguir. Descartes leva eventualidade dos sonhos às suas últimas consequências, porém, tal procedimento não desqualifica o sujeito para a investigação da verdade, ela não se tornou inacessível a ele. Com a loucura o caso é diferente:

Se esses perigos não comprometem o desempenho nem o essencial de sua verdade, não é porque tal coisa, mesmo no pensamento de um louco, não possa ser falsa, mas sim porque eu, que penso, não posso estar louco. Quando creio ter um corpo, posso ter a certeza de possuir uma verdade mais sólida do que aquele que supõe ter um corpo de vidro? Sem dúvida, pois “são loucos, e eu não seria menos extravagante se seguisse o exemplo deles. (FOUCAULT, 2005, p. 46)

Diferentemente do sonho a loucura travaria todo e qualquer acesso do sujeito à verdade, mesmo uma verdade tão simples quanto aquela que me diz que tenho um corpo que não é feito de vidro. Diferente das ilusões dos sonhos as ficções alucinadas da loucura não poderiam ser superadas na estrutura da verdade. Nada, nenhuma certeza escaparia se no caminho da dúvida Descartes admitisse a loucura. Nem mesmo aquele conhecimento intelectual dos “elementos mais simples e universais” poderia ser afirmado como indubitável:

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 e ilusões são superados na própria estrutura da verdade, mas a loucura é excluída pelo sujeito que duvida. Como logo será excluído o fato

de que ele não pensa, que ele não existe. (FOUCAULT, 2005, p. 46).

O sujeito, isto é, aquele que procura a verdade, precisa recusar a loucura, pois ele, ele que pensa, não pode estar louco. (FOUCAULT, 2005, p. 47): “Se o homem pode sempre ser louco, o *pensamento*, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato.”

Não é que Foucault esteja dizendo que o louco não possa pensar, mas que o louco não pode se atribuir o “dever de perceber o verdadeiro”. Isto, pois, a sua perturbação mental encerra seu pensamento em um campo investigativo em que a estrutura da verdade não pode lhe alcançar. Na relação sujeito e verdade o pensamento como “exercício da soberania do sujeito” não pode ter o caminho obstruído por uma experiência tão completamente estranha à verdade. Isto é, por uma experiência de loucos que duplicam a realidade e constantemente afirmam coisas absolutamente absurdas e incongruentes com o real. Por isso, a afirmação foucaultiana de que, em Descartes, a loucura é a “condição de impossibilidade do pensamento”. A estrutura Sujeito/Pensamento/Verdade interage e exclui a loucura da dúvida metódica. Seus perigos foram aplacados, doravante a busca por fundamentos “firmes e constantes para a ciência” poderá continuar.

Na *Primeira Meditação* Descartes não faz nenhuma afirmação sobre algo que seja absolutamente verdadeiro, ali se executa somente uma crítica do conhecimento. Mas, há um projeto filosófico em ação, projeto este que não pode admitir uma razão de duvidar que interdição a procura pelo evidente, como prescreve a 1ª regra do método. Nesse sentido, entendemos que Foucault percebe acertadamente que essa desqualificação do sujeito para a verdade implica na recusa da loucura.

Contudo, Foucault não compreende que não se trata apenas de uma desqualificação do sujeito. Outro ponto essencial, aquele da desqualificação do objeto, não é observado por ele, ou melhor, é mesmo negado em sua explicação. Pois, diz ele:

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.(FOUCAULT, 2005, p. 46).

A impossibilidade de ser louco é essencial também ao objeto do pensamento. Ora, quais são os exemplos sugeridos por Descartes no tocante ao objeto do pensamento de um louco? Que eles pensam que são reis, quando são pobres. Que estão vestidos, quando na verdade estão nus. Enfim, que imaginam ter um corpo composto por vidro. Percebe-se que Descartes está colocando de um lado o mundo da percepção de um louco, e, de outro lado, a própria realidade em seu aspecto mais objetivo possível. Comparar-se aos loucos é assumir que é possível haver duas realidades. A primeira, essa fabricada pela mente insana, a outra imperceptível, pois se mantém escondida e inalcançada pela percepção do louco. É nesse sentido que o objeto também é afetado.

No caso do sonho se trata da mesma realidade. Aquela mesmo que percebemos quando em vigília. A única dificuldade é saber se essa realidade é efetivamente algo fora da mente, ou apenas uma construção mental. De resto ela é única e, sobretudo, perceptível quer estejamos sonhando ou acordados.

Sendo assim, Foucault vê somente um lado do problema, sem se dar conta que não é só a busca pela verdade que fica comprometida. Teríamos que aceitar também que a própria realidade, enquanto objeto de nossa percepção, não se apresentaria ao pensamento. O pensamento não tem acesso ao mundo da experiência cotidiana, ficando encerrado em uma realidade louca.

Se atribuir o “dever de perceber o verdadeiro” não está ligado apenas ao não poder ser louco para não desvirtuar a soberania do sujeito. Essa atribuição perpassa também pela realidade possível do próprio objeto do conhecimento. Não sou louco, logo posso perceber e buscar o verdadeiro, mas ao mesmo tempo, tenho também como certo que o

objeto para o qual dirijo meu pensamento não é outra realidade, ou uma bizarrice da loucura. Tal objeto é o material da dúvida, pode até ser uma criação da mente, mas, não de uma mente insana que fabrica seus próprios objetos, todos incongruentes com o mundo da experiência possível.

Foucault confirma então a tese de que a recusa da loucura em Descartes se deve, sobretudo, a exigências racionais. Sendo que, no projeto crítico cartesiano uma razão de duvidar não só não pode ser posta de forma arbitrária, como também precisa ser uma razão fundamentada racionalmente. Percebe também que na dinâmica do conhecimento, isto é, na relação entre sujeito e objeto, o sujeito ao admitir a possibilidade daquela loucura que nos fala Descartes, estaria desqualificado para continuar investigando e buscando a verdade. Foucault apenas não percebe que nessa mesma dinâmica a percepção do objeto do conhecimento também é afetada.

Sempre importante frisar que a análise de Foucault, assim como a que propomos no primeiro capítulo, toma a loucura de acordo com a caracterização proposta por Descartes. Isto é, tomando a loucura em toda a especificidade sugerida por Descartes, sem acrescentar aspectos que não tenham sido postulados na passagem sobre os loucos na *Primeira Meditação*. Trata-se daquela esquizofrenia, aquela de alguém que pensa estar vestido quando na verdade está completamente nu.

3. Derrida: A ficção pedagógica.

A análise de Foucault, embora, a nosso ver, bastante ortodoxa no que tange a letra cartesiana, gerou outra análise, na verdade uma resposta crítica às suas interpretações. Derrida não só fará duras críticas a Foucault, com também formulará uma nova interpretação do texto de Descartes.

Derrida apresenta um enfoque em que não há tanto uma oposição entre loucura e sonhos. Na verdade, segundo sua interpretação, não há nem mesmo uma recusa da

loucura. O uso que Descartes fez do argumento da loucura teria um aspecto apenas retórico e pedagógico. Ao passo que o argumento dos sonhos teria um alcance crítico bem mais contundente e, portanto, seria capaz de revelar algo que a própria loucura não conseguiria. Isto é, que a totalidade dos conhecimentos sensíveis é dubitável.

De acordo com Derrida a experiência do sonho é do ponto de vista cético bem mais abrangente que a experiência da loucura. Segundo Derrida (DERRIDA, 2001, p. 43): “Essa referência ao sonho (...) constitui, na ordem metódica que é aqui a nossa, a exasperação hiperbólica da hipótese da loucura.”. Quanto à loucura (DERRIDA, 2001, p. 43): “Esta somente afetava, de maneira contingente e parcial, determinadas regiões da percepção sensível.”. Percebe-se que Derrida não fala de oposição, muito menos de recusa. Pelo contrário, há mesmo uma indicação de que um argumento (os sonhos) supera o outro (loucura) no sentido de ser mais amplo criticamente.

Segundo Derrida (DERRIDA, 2001, p. 43): “O louco não se engana sempre e em tudo; ele não se engana o suficiente, ele não é nunca louco o suficiente.”. O recurso cético da loucura não conseguiria abranger a totalidade das percepções sensíveis. Por isso, era preciso recorrer a uma experiência mais ampla, não como complemento, mas como uma experiência bem mais contundente, mais exacerbada:

O que é preciso reter aqui é que, desse ponto de vista, 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 que o louco. (DERRIDA, 2001, p. 43).

Tanto as extravagâncias da loucura, quanto as ilusões do sonho levariam o sujeito a reconhecer o caráter dubitável dos conhecimentos sensíveis. No entanto, o sonhador estaria imerso em uma espécie de dúvida generalizada acerca da realidade sensível. Haveria uma espécie de desnível epistêmico entre as duas experiências. Por um lado, o louco que “nunca é suficientemente louco”, e que, portanto, é incapaz através de sua

experiência de pôr em dúvida todo o mundo sensível. Por outro lado, o sonhador imerso em um mundo ilusório, incapaz de admitir como verdadeiro qualquer conhecimento sensível.

Um primeiro problema da análise de Derrida é com relação ao uso que o mesmo faz da loucura. Ora, quer nos parecer que Derrida, diferentemente de Foucault e, sobretudo, de Descartes, toma a loucura em um sentido mais abrangente. Derrida não parece estar falando da mesma loucura descrita por Descartes, mas de outra, de uma espécie de loucura que não impede que possamos afirmar que o “louco não se engana sempre e em tudo”. Não nos parece ser possível deduzir tal afirmação a partir daquilo que Descartes descreve sobre a loucura. A nós parece claro que Descartes trata a loucura de uma forma mais restrita, e restrita àqueles cuja demência os faz, por um lado, duplicar a realidade e, por outro lado, os tornam incapazes de perceber a realidade com o mínimo de objetividade possível.

Destarte, a única afirmação que poderíamos retirar do texto cartesiano é que o louco se engana sempre, e em tudo. Diferentemente do que entende Derrida, não parece certo ver na loucura de que nos fala Descartes alguma possibilidade de um louco minimamente ser capaz de uma investigação crítica. Todavia, se a tratativa que Derrida dá ao tema não nos parece correta ela, por sua vez, abre novas possibilidades investigativas. Isto é, entendida de outra forma, com mais abrangência, enfim, entendida em sua totalidade, não apenas como esquizofrenia, mas em toda a sua variedade de distúrbios possíveis, poderíamos mesmo deduzir que o “louco não se engana sempre, e em tudo”? Acreditamos que sim, mas veremos isso mais detalhadamente no terceiro capítulo.

Derrida prossegue sua análise e nos apresenta outra tese interpretativa. Haveria ainda uma espécie de recurso retórico e pedagógico no tocante ao uso da loucura no texto das *Meditações*. Derrida entende que para Descartes o percurso meditativo, que envolve as experiências dos sonhos e da loucura, teria três funções pedagógicas: a) mostrar ao “noviço em filosofia” e objeto imaginário de Descartes que nem todos os conhecimentos sensíveis são ilusórios; b) por conseguinte, que a loucura não revelaria toda a fragilidade do conhecimento sensível, muito menos seria uma experiência usual, aparentemente bastante

desconcertante para o seu interlocutor; c) que a hipótese dos sonhos, além de exacerbar o aspecto extravagante das ilusões sensíveis e revelar toda a fragilidade da idéia sensível, ainda se constitui em um recurso mais natural.

Vejamos, diz Derrida:

Descartes acaba de dizer que todos os conhecimentos de origem sensível podem enganá-lo. Ele fingi dirigir a si mesmo a objeção espantada do não-filósofo imaginário a quem uma tal audácia apavora e que diz a ele: não, não todos os conhecimentos sensíveis, sem o que você seria louco, e seria insensato pautar-se pelos loucos, nos propor um discurso de louco.(DERRIDA, 2001, p. 42).

Percebe-se que a objeção do “não-filósofo imaginário” sugerida por Derrida indica que dada a limitação do argumento sobre os erros dos sentidos, a loucura é introduzida no texto para acentuar este limite. A loucura não seria tanto um argumento a ser levado a sério, mas apenas algo que fornecesse ao leitor a idéia do quão extravagante seria suspeitar de todo o conhecimento sensível a partir da constatação magra de que os sentidos às vezes nos enganam. Por isso Derrida complementa dizendo sobre Descartes que ele:

Aquiesce a esse ponto de vista natural, ou antes, ele finge entregar-se a esse confronto natural para melhor e mais radicalmente e mais definitivamente deixá-lo e inquietar seu interlocutor. (DERRIDA, 2001, p. 42).

O argumento da loucura, segundo esta interpretação, estaria, portanto, sendo posto de forma a cumprir uma etapa de preparação. Ou seja, duvidar de todo tipo de conhecimento sensível é loucura e, não parece ser muito usual se comparar com um louco

para colocar todo este tipo de conhecimento sobre suspeita. Os possíveis interlocutores de Descartes talvez não admitissem essa experiência tão estranha sem maiores problemas. Logo, vejamos se há outro modo de duvidarmos da realidade sensível:

Tudo bem, diz ele, vocês pensam que eu seria louco de duvidar que eu esteja sentado perto do fogo etc, que eu seria extravagante se me pautasse pelo exemplo dos loucos. Eu vou então propor a vocês uma hipótese que parecerá bem mais natural, que não lhes desorientará, porque se trata de uma experiência mais comum, e também mais universal que a da loucura: é a do sono e do sonho. (DERRIDA, 2001, p. 42).

Segundo Derrida, Descartes quer dizer: Nem todo o conhecimento sensível é ilusório. A não ser que me compare aos loucos, isso seria possível? Aparentemente sim. No entanto, o argumento é de algum modo inusitado e desorientador para o leitor iniciante em filosofia. Pois bem, por mais que seja possível pautar-se pelos exemplos da loucura, não é um argumento usual e muito menos revelaria a fragilidade de todos os conhecimentos sensíveis. Ora, então proponhamos a hipótese dos sonhos. Ela é mais usual e comum, e, além disso, nos revelará o quanto são dubitáveis todos os conhecimentos de ordem sensível.

No caso dos sonhos, trata-se de um argumento cuja experiência é “*mais comum, mais universal que a experiência da loucura*”. Com efeito, diz Derrida (DERRIDA, 1964, p 482): “Esta hipótese [o sonho], sobretudo, não escapa da possibilidade de extravagâncias – epistemológicas – bem mais graves que aquelas da loucura.”.

No caso da loucura haveria uma espécie de [espanto] por parte do filósofo iniciante no tocante a se deixar guiar por essa experiência inusitada. De modo que, Descartes teria passado da loucura ao sonho, devido seu caráter mais natural e universal, sobretudo, mais aceitável. Porém, não menos extravagante, portanto, de uma amplitude crítica mais elevada que a loucura.

Percebe-se claramente que Derrida não vislumbra uma recusa da loucura, Descartes nem mesmo a teria usado seriamente. Segundo ele, o argumento da loucura:

É um exemplo ineficaz e inadequado na ordem pedagógica, pois ele encontra a resistência daquele que não é audacioso em seguir o filósofo quando este admite que ele bem poderia ser louco no momento em que fala. (DERRIDA, 1964, p. 482)..

Isto é, o argumento da loucura dificilmente desvincular-se-ia da estranheza e da resistência que seria provocada no leitor. Isso faz com que ele seja, digamos, substituído, não recusado, por uma experiência mais usual, não menos extravagante.

Enfim, para Derrida, não há recusa. Há apenas uma substituição pedagógica. O objetivo seria colocar sob dúvida todo conhecimento que não possua as marcas de clareza e distinção, evitando, contudo, a estranheza, a hesitação e a rejeição do leitor cartesiano. A preferência pelos sonhos teria então dois motivos: a) é uma argumentação mais usual, mais aceitável; b) é uma experiência que possui tanto ou mais alcance cético que a loucura. Na verdade é uma “exacerbação hiperbólica da loucura”.

A interpretação proposta por Derrida não nos parece estar correta. Dois motivos nos levam a pensar nessa incorreção. Por um lado, a idéia de um objetor imaginário no texto cartesiano não é algo compatível com a própria estrutura de um texto eminentemente meditativo. Por outro lado, dizer que o sonho é, em Descartes, uma exacerbação hiperbólica da loucura é não compreender o real sentido que tem a dúvida dos sonhos no texto cartesiano. Mas, mais do que isso, é não entender que a loucura foi posta como uma possibilidade a ser pensada, e que em vez de substituição houve mesmo a recusa devido aos seus aspectos contrários a investigação crítica e filosófica.

Derrida supõe, na passagem da *Primeira Meditação* em que Descartes trata da loucura, que não é tanto Descartes quem fala, mas um objetor imaginário, um filósofo iniciante. E que a objeção resume a estranheza de tal figura imaginária diante de um

argumento tão perturbador como a loucura. Ora, será que Derrida se esquece de que as *Meditações*, como o próprio nome indica, é um exercício meditativo e não um diálogo? E, portanto, sendo um texto meditativo supõe-se um sujeito, e apenas um sujeito que investiga o conhecimento?

Nada mais estranho à letra cartesiana que supor um diálogo, mesmo que imaginário em seu texto de meditações. Na passagem da loucura não é uma objeção que é feita, mas uma afirmação, que se transforma em negação da loucura. O sentido de leitura deve ser: os sentidos me enganam. Mas, há coisas sensíveis sobre as quais não seria lícito duvidar. Essas coisas mais próximas, o meu próprio corpo. Posso duvidar dessas coisas? Sim, me comparando aos loucos, os esquizofrênicos talvez. Mas, não sou louco, sei que não estou louco, não tenho uma percepção da realidade tão tumultuada quanto a desses insanos, portanto, não posso me comparar com eles. Eles não são capazes de investigar, e o mundo de sua experiência é completamente alucinado. Esse argumento dos loucos não pode ser sustentado, ele não pode ser partilhado por todos os seres racionais, não pode ser racionalmente justificado. Logo, não pode ser uma legítima “razão de duvidar”.

Onde Derrida quis ver um diálogo imaginário existe somente um sujeito que investiga as possibilidades de se duvidar dos objetos sensíveis. Isto é, do mundo material de objetos. Na verdade, existe apenas um sujeito levantando hipóteses. Aceitá-las ou recusá-las irá depender da validade lógica e epistêmica dessas hipóteses. Por isso, a interpretação de Derrida cria uma fantasia, uma ficção, como tal, inexistente no texto. Isso impede Derrida de perceber que a loucura foi recusada e, o que ainda nos parece mais equivocado, lhe dá a estranha idéia de que a dúvida dos sonhos seria uma exacerbação da loucura na crítica de Descartes.

Através de sua ficção pedagógica Derrida entende então que a loucura não foi recusada por seu caráter amplamente nocivo à investigação, mas por ser um argumento perturbador. O não-filósofo imaginário dificilmente a aceitaria. Por isso, as extravagâncias da loucura não seriam jamais um problema real na visão de Derrida. Os sonhos mesmo apresentam ilusões tanto ou mais extravagantes que a loucura e, no entanto, foi aceito.

Enfim, aceito não por suas extravagâncias serem contornáveis, mas por ser um argumento mais, digamos, familiar, isto é, comum, e também mais universal.

É preciso antes de tudo notar que Derrida percebe bem o caráter “mais universal” do argumento dos sonhos. Trata-se de uma experiência costumeira, mais abrangente, e que se adéqua mais às expectativas racionais do interlocutor. Traduzindo, o argumento dos sonhos é partilhável pela totalidade dos seres racionais. Ele não causa espanto e relutância, pois é algo comum, experimentado algumas ou várias vezes por todos os seres humanos.

Porém, Derrida não percebe bem o que Descartes pretendia com o argumento dos sonhos. Que os sonhos podem apresentar ao sujeito imagens bem mais desatinadas que a loucura não há como duvidar, o próprio Descartes admite isso ao dizer:

Todavia, devo aqui considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis que esses insensatos em vigília¹³. (A.T, IX, p. 14).

Descartes está ciente de que os sonhos podem apresentar coisas bem mais inverossímeis, por que não, insensatas à mente. Destarte, os sonhos podem mesmo ser, do ponto de vista crítico, uma experiência bem mais contundente que a loucura por exemplo. Todavia, não é essa possibilidade de apresentar coisas amplamente surreais que está em jogo na crítica cartesiana. A dúvida cartesiana pauta-se sempre pelo princípio (A.T, IX, P. 14): “o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas.”. Portanto, com a dúvida dos sonhos Descartes busca este “menor motivo de dúvida”.

Deste modo, quer nos parecer que Descartes usa o argumento dos sonhos tão somente por algumas das imagens do sonhador serem, por vezes, bastante similares com as

¹³ Grifo nosso.

que percebemos quando em vigília. Esta semelhança entre as imagens da mente na vigília ou quando estamos dormindo é que permite a Descartes encontrar o seu “menor motivo de dúvida”. Logo, sua intenção é descobrir que a mente pode criar, às vezes, quando sonhamos, imagens bem semelhantes com a realidade sensível, de modo que, sendo isso possível, o meditador crítico pode questionar toda a realidade sensível e colocá-la sob dúvida como possivelmente sendo apenas uma mera criação mental.

O argumento dos sonhos, portanto, é mais contundente e por isso é usado, por causa dessa sua particularidade de poder oferecer imagens semelhantes às imagens da vigília. A loucura foi descartada, pois suas ilusões mostram coisas incongruentes com a realidade percebida pelos sentidos, nunca a própria realidade ou algo tão próximo a ela. O louco, segundo Descartes, imagina ter o corpo feito de vidro. Ou seja, Descartes está dizendo que a loucura não permite o acesso ao objeto da percepção, não que suas ilusões possam ser mais ou menos extravagantes que as do sonho.

No caso do sonho Descartes percebe, em que pese o sonho poder apresentar imagens bastante desatinadas, que há casos, e vários casos, em que a própria realidade sensível se apresenta quando dormimos. Isto é, já sonhei que estava vestido, sentado ali perto da lareira, escrevendo em papel essas meditações, quando na verdade estava era dormindo e sonhando com todas essas coisas habituais. Percebe-se que Descartes não fala de uma realidade bizarra. Ele fala de situações normais que podem acontecer tanto em vigília, quanto dormindo.

Portanto, mesmo que os sonhos nos apresentem coisas tão bizarras quanto a loucura, ele não apresenta apenas coisas bizarras como a loucura. Há coisas habituais, vividas cotidianamente. Essas imagens habituais permitem que Descartes hiperbolicamente eleve a dúvida então a todo conhecimento de ordem sensível. Portanto, diferentemente do que pensa Derrida, os sonhos não são uma “exacerbação hiperbólica da loucura”, pois através dos sonhos não temos acesso a somente um mundo de imagens completamente desconexas e alucinadas. Os sonhos diferentemente da loucura não encerra o sujeito em um mundo desatinado em que qualquer verdade é impossível.

Se os sonhos fossem uma “exacerbação hiperbólica da loucura” teríamos que aceitar que eles, tanto quanto a loucura trava por completo toda a atividade investigativa do sujeito. E que, assim admitindo, da possibilidade dos sonhos o sujeito não poderia extrair nenhuma certeza, nenhum conhecimento indubitável, e isso não parece ser o que é observado nas *Meditações*. Logo, além de supor um diálogo inexistente no texto meditativo, Derrida não percebe que é por ser menos extravagante que a loucura, conseqüentemente, por não só apresentar imagens alucinadas que os sonhos são admitidos como razão de duvidar.

4. *Resposta de Foucault a Derrida.*

Achamos oportuno apresentar a título de conclusão desse capítulo três pontos fundamentais da resposta de Foucault as análises que Derrida faz do trecho das *Meditações* sobre a recusa da loucura. Oportuno, pois eles nos ajudam a compreender algumas outras questões que entendemos importantes.

O primeiro ponto reforça a idéia de que Derrida não fala do mesmo tipo de loucura que fala Descartes. Qual o privilégio dos sonhos em relação à loucura? Segundo Derrida, o privilégio vem do fato dos sonhos serem mais universais que a loucura, pois o “louco não se engana sempre e em tudo”. A loucura possivelmente não abalaria todo o conhecimento sensível como pretendia Descartes. Ora, segundo Foucault, Descartes não diz (FOUCAULT, 2001, p. 78): “que o louco só é louco de tempos em tempos; pelo contrário, é o sonho que se produz de tempos em tempos, quando se dorme e, como “eu sou homem”, eu “costumo dormir””.

Como já salientamos em sua tratativa sobre a loucura Descartes não vislumbra que o louco possa não estar louco sempre. Descartes fala de um tipo de loucura que impede o sujeito de meditar, e impede sempre. Nesse sentido, Foucault tem razão em questionar esse caráter intermitente da loucura proposto por Derrida. No caso dos sonhos a experiência

é diferente, ela pode ocorrer ao ser humano vez ou outra. Os sonhos podem nos acontecer, pois somos homens e naturalmente sonhamos.

Os sonhos podem nos apresentar imagens mais extravagantes que as da loucura. Todavia, o sonho pode nos acontecer costumeiramente, a loucura não. Se fosse um costume humano às vezes enlouquecer assim como os sonhos não haveria porque não admitir a loucura no processo meditativo, mas não é o caso proposto. Em Descartes, a loucura é uma experiência imediatamente impossível, pois os loucos, os loucos descritos por Descartes, são aqueles que têm o cérebro ofuscado pelos negros vapores da bile. Descartes sabe quem são eles, e não é natural e costumeiro ficarmos loucos como eles, portanto, aqueles loucos, aquela loucura tem que ser banida do processo crítico.

Segundo ponto: além de ser uma experiência costumeira haveria algum outro motivo para que Descartes tenha admitido os sonhos e recusado a loucura? Ao concluir e recusar o argumento da loucura na *Primeira Meditação*, Descartes apenas indica que o sujeito que medita não pode seguir, nem se comparar com os loucos. A justificativa é a de que seria “extravagante” uma comparação ou aproximação com os loucos.

Foucault nos informa que o termo “extravagante” tem na tradução latina das *Meditações* um sentido específico, e não por acaso foi usado por Descartes no momento de recusar a loucura. Segundo ele, o termo usado é “demens” ou “amens”, isto é, dementes:

No parágrafo dos loucos, Descartes usa para designá-los a palavra dementes, termo técnico, médico e jurídico, pelo qual se designa uma categoria de pessoas que são estatutariamente incapazes de um certo número de atos religiosos, civis ou judiciais; os dementes são desqualificados quando é preciso agir, interpor uma ação judicial, falar.(FOUCAULT, 2001, p. 81).

Segue-se que no momento em que desqualifica o discurso insano, Descartes usa um termo técnico, termo colocado no sentido de questionar o próprio desenvolvimento

meditativo que porventura admita a loucura como “razão de duvidar”. Ou seja, se o termo “extravagante” é um termo desqualificante, o que seria de um processo crítico meditativo que admitisse a loucura como “razão de duvidar”? Se o “demens” tem sua ação, o seu falar, enfim, sua meditação desqualificada, então a meditação que admite a loucura é, em última instância, inválida.

No entanto, logo em seguida ao propor o argumento dos sonhos, Descartes não usa mais o termo “extravagante”. Ora, por mais fantásticas e fictícias que sejam às ilusões dos sonhos o termo jurídico não é ali mais usado, por quê?

Complementa Foucault:

Poderia eu, de modo válido, fazer o “demens” no encaminhamento de minha meditação, tal como a pouco eu podia fazer o “dormiens”? Será que não me arrisco a desqualificar-me em minha meditação? Será que ao bancar o louco não me arrisco a não mais meditar de jeito algum, ou a não mais fazer senão uma meditação extravagante, em vez de meditar de modo válido¹⁴ sobre as extravagâncias?(FOUCAULT, 2001, p. 81).

A validade da meditação é que está em jogo. Não é possível se comparar a alguém que só tem imagens bizarras do mundo. Os loucos descritos por Descartes nunca conseguem uma percepção minimamente correta ou aproximada do real, eles são dementes. A meditação de um louco não tem sentido algum para Descartes, por isso ela é posta fora da perspectiva crítica. Aquele que sonha não é constantemente assombrado por imagens alucinadas. A meditação continua válida, pois entre os sonhos e as imagens da vigília encontrou-se um ponto de sustentação para a dúvida, um ponto racional. Tudo pode ser invenção da mente, as imagens são tão próximas da percepção objetiva do mundo que perco toda a certeza sobre a existência de um mundo material de objetos.

¹⁴ Grifos são nossos.

Finalmente, as expressões mais representativas no texto cartesiano são (FOUCAULT, 2001, p. 82): “todas as expressões que remetem ao sistema da atualidade do sujeito meditando.” Descartes imediatamente após usar o argumento sobre os erros dos sentidos constata sua limitação crítica ao dizer que não seria racionalmente justificável duvidar de (A.T, IX, p. 14): “que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza.” Isto é, Descartes constata sua atual situação diante do mundo, situação da qual não poderia racionalmente duvidar.

Em seguida ao pensar nas imagens dos sonhos ele diz (A.T, IX, p. 14): “Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava nesse lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse nu dentro do meu leito?”. Uma imagem parecida com a anterior, só que agora uma imagem que acontece em sonhos.

Mais adiante Descartes completa (A.T, IX, p. 15): “Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos e que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões.”.

Segundo Foucault a semelhança das imagens nesses três momentos da argumentação cartesiana mostra claramente que o que interessa para Descartes é a atualidade do sujeito que medita. A primeira imagem é de alguém que ainda não pode duvidar de uma série de coisas reais que lhe acontecem atualmente. A segunda imagem é a de alguém que já sonhou com essas mesmas coisas que lhe acontecem. A terceira imagem é a constatação de que se já sonhei com essas coisas usuais, cotidianas, não seria extravagante então supor que esteja adormecido, e que a mente por si só possa ter criado todas essas idéias sensíveis.

Enfim, Descartes questiona a objetividade do conhecimento sensível a partir da própria realidade percebida pelo sujeito. Não é que o sujeito está tendo idéias alucinadas sobre o mundo, é o mundo mesmo tal qual ele se apresenta ao sujeito que medita que vai

pouco a pouco sendo colocado em dúvida. Enfim, que vai pouco a pouco perdendo sua objetividade.

Quanto a loucura o caso é completamente outro:

O louco está alhures, em outro momento, com um outro corpo e com outras roupas. Ele está em uma outra cena. Aquele que está ali junto à lareira, olhando seu papel, não tem porque se enganar. Descartes marcou as cartas do jogo: se o meditador devia tentar fazer-se de um louco, como a pouco ele simulava sonhar, seria preciso propor-lhe a imagem tentadora de um louco acreditando em sua loucura, acreditando que no momento esta aqui sentado junto à lareira, olhando seu papel e se tomando por um homem a meditar sobre um louco neste momento, junto à lareira etc. (FOUCAULT, 2001, p. 83).

Descartes marcou mesmo as cartas do jogo. Diferentemente da possibilidade dos sonhos a loucura não parte da atualidade do sujeito para retirar a objetividade da idéia sensível. Isto, pois a loucura nem apresenta ao sujeito que medita essa sua atualidade, tão somente um mundo completamente desatinado. As cartas estão marcadas por que a loucura está marcada. A forma como Descartes a trata é tão restrita que não permite outra conclusão senão a sua exclusão do projeto crítico. Será que pensada de outra forma não seria possível fundamentar um empreendimento crítico a partir da loucura? É o que tentaremos ver no capítulo seguinte.

CAPITULO III

O ARGUMENTO DA LOUCURA DE PORCHAT¹⁵

1. Entendendo o problema.

Examinaremos neste capítulo a proposta de Porchat em seu artigo “O Argumento da Loucura”. Segundo ele, a experiência da loucura seria não só uma forte razão para se duvidar de um mundo exterior. Mas também, de questionar todo projeto filosófico que pretenda estabelecer conhecimentos e certezas absolutas.

Segundo sua exposição, a loucura abalaria por completo a confiança em uma razão absoluta. Contudo, uma espécie de confiança relativa, meramente humana ainda seria possível. Assim, o caráter absoluto do conhecimento seria afetado, por assim dizer, interditado. No entanto, a investigação filosófica, livre de tais pretensões, poderia prosseguir em sua pesquisa, uma espécie de conhecimento mínimo, relativo, desvinculado dos arroubos metafísicos ainda seria possível, bastando ao investigador uma confiança apenas pragmática em sua sanidade mental.

Porchat tem uma visão sobre a loucura diferente daquela proposta e recusada por Descartes. Porchat entende a loucura como:

Capaz, em seus desvarios, não apenas de distorcer o testemunho dos sentidos e perturbar as assim chamadas evidências perceptivas, mas também de produzir falsas evidências intelectuais, além de travar o trabalho do próprio entendimento, por vezes desvirtuando o

¹⁵ Nesse capítulo trataremos unicamente de realizar uma análise interpretativa e crítica do argumento da loucura de Porchat.

discurso inferencial. Em outras palavras, é enfatizado o poder que a loucura tem de afetar profundamente as nossas faculdades cognitivas e prejudicar o exercício inteiro da razão. (PORCHAT, 2003, p. 14).

Mas, além disso, Porchat salienta que irá tomar a loucura a partir de outra perspectiva, segundo ele (PORCHAT, 2003, p. 14): “contrariamente ao tratamento costumeiro e mais restrito dado à temática da loucura na filosofia tradicional.”. Quer nos parecer, portanto, que não se trata mais de analisar a loucura de uma forma tão restrita como fizera Descartes. Porchat deixa claro em uma nota comentário de seu artigo que (PORCHAT, 2003, p. 16): “a leitura deste artigo deixará manifesto que os vários e distintos comportamentos possíveis nele considerados e atribuídos a “loucos” se conformam às caracterizações psicopatológicas de alguns tipos de delírios.”. Enfim, trata-se, portanto de outra abordagem, uma abordagem que vislumbra a loucura a partir de outros variados tipos de distúrbios.

Tentaremos, portanto, a partir de uma análise estrutural de sua exposição, ver se partindo dessa outra concepção se seria justificada a tentativa de validar uma experiência crítica e cética a partir da loucura. Além disso, de verificar, caso seja possível tal fundamentação, se o uso da experiência da loucura não abalaria por completo toda atividade pensante relegando a investigação filosófica a um completo silêncio.

A exposição que Porchat faz do seu¹⁶ argumento da loucura tem, a nosso ver, quatro momentos fundamentais. Primeiro, ele tenta mostrar, tanto do ponto de vista subjetivo, quanto do ponto de vista intersubjetivo, que não é possível refutar a premissa (PORCHAT, 2003, p. 18): “eu não tenho como saber que não estou louco”. Segundo, tenta

¹⁶ Porchat nos diz: *“Há muito tempo formulei esse argumento. Mas não tenho nenhuma pretensão à originalidade. É um argumento que pode ocorrer a qualquer um, ele deve ter ocorrido a muita gente. E, sobretudo, ele já deve ter ocorrido a muito filósofo, possivelmente já foi desenvolvido e publicado em alguma revista de filosofia. Talvez somente a minha ignorância faça que eu não saiba se isso aconteceu, ou não. De qualquer modo, como não sei se isso aconteceu, ou não, vou desenvolvê-lo aqui, sem maiores escrúpulos.”* (PORCHAT, 2003, p. 12)..

mostrar que a admissão inicial dessa premissa não requer necessariamente que ela seja realizada, paradoxalmente, a partir de um ato de sanidade.

Os dois momentos finais constituem-se: a) por uma crítica ao *Cogito* cartesiano. Sua estratégia é mostrar que dada a irrefutabilidade de sua premissa, que a possibilidade da loucura interditaria todo conhecimento que se pretenda absolutamente verdadeiro¹⁷, sem, contudo, comprometer todo o conhecimento humano de forma geral. A alusão a Descartes parece ser paradigmática. Pois, através de Descartes, Porchat pretende atingir toda a metafísica tradicional e seu ideal de verdades absolutas; b) pela tentativa de resolver duas objeções ao seu argumento: a objeção de que o argumento é autodestrutivo; e a objeção de que são ilegítimos os desdobramentos inferenciais de construção do próprio “argumento”.

2. *Não tenho como saber que não estou louco.*

No início de seu artigo Porchat questiona:

Um dia ocorreu-me dúvida terrível. É que me perguntei se era justificada a confiança que eu espontaneamente depositava em minha razão, em minha faculdade de pensar. Refletindo sobre meu

¹⁷ O conceito de verdade não é um ponto de absoluta concordância entre os filósofos, cientistas e estudiosos em geral. Sabemos mesmo que na própria História da Filosofia o conceito tem mais que uma única formulação. Porchat parece lidar com o conceito de verdade da metafísica tradicional. A noção correspondencialista de verdade do tipo aristotélico e escolástico, e que também foi defendida por Descartes. Essa noção legou à Filosofia teses, conceitos e sistemas, segundo Porchat, dogmáticos, isto é, postos como a expressão última da verdade. Mas que, porém, acabaram por se mostrarem insuficientes diante da quantidade de críticas e superações teóricas produzidas ao longo da História da Filosofia. Por ocasião da qualificação de mestrado, o Prof. Dr. Erico Andrade suscitou o seguinte questionamento: **“O conhecimento absoluto é o único conhecimento verdadeiro?”** Segundo o Prof. Erico, essa afirmação parecia **“uma prerrogativa mais da metafísica, que propriamente da razão, pois o fato de não existirem verdades até hoje, não significa que não existirão.”** Cremos que não existem motivos para suspeitarmos que Porchat não esteja ciente dessa distinção. Sua crítica à metafísica apenas tenta extrair da própria metafísica, justificativas que legitimem seus conhecimentos absolutamente verdadeiros, frente à possibilidade da loucura. É bem verdade que para Porchat essas justificativas são e serão sempre impossíveis. No entanto, não é lícito dizer que o “argumento” de Porchat pretenda condenar a razão humana a não ser capaz de produzir conhecimentos verdadeiros como veremos, ainda que relativamente verdadeiros.

próprio empreendimento de investigação filosófica, sobre meus pensamentos e argumentos, perguntei-me se deveria realmente confiar na minha capacidade de raciocinar com rigor e de modo seguro, (...). Porque, disse-me eu, eu posso estar louco, eu não tenho como saber que não estou louco. (PORCHAT, 2003, p. 18).

A dúvida terrível de Porchat é o ponto culminante de uma infinidade de outras dúvidas, surgidas, por um lado, a partir de todas as contradições e anomalias¹⁸ de sua vida cotidiana. Por outro lado, de sua própria investigação filosófica que, de acordo com ele, na tentativa de encontrar respostas para suas dúvidas, esbarrava sempre nas diferentes e conflitantes soluções que a filosofia lhe apresentava.

Porchat narra, tanto no artigo “O Argumento da Loucura”, quanto em outros textos seus¹⁹, que tanto sua experiência cotidiana de crenças e opiniões, quanto seu empreendimento filosófico, sempre foram orientados pela busca de respostas para as inúmeras dúvidas que lhe assolavam. No entanto, suas dúvidas sempre persistiam diante da precariedade de suas crenças e certezas, e das respostas cada vez mais conflitantes que os filósofos apresentavam. O espírito crítico não lhe permitia aderir a uma ou outra filosofia, como saída para suas dúvidas. Essa espécie de ceticismo parece ter levado Porchat a desconfiar daquela confiança absoluta, que tanto o senso comum, quanto boa parte dos filósofos, depositavam na razão como faculdade capaz de raciocínios absolutamente certos e seguros.

É bem verdade que o nexos causal entre dúvidas não solucionadas nem pela ciência, nem pela filosofia, e uma desconfiança acerca da capacidade humana de raciocinar com rigor e de modo seguro extrapola o plano estritamente lógico. Contudo, pelo que parece, a opção porchatiana é, antes de tudo, uma opção puramente pessoal que não se preocupa em se fundamentar a partir de nexos lógicos. Ela está intimamente ligada a toda

¹⁸ Cito aqui parte da nota explicativa de Porchat: “Sexto Empírico, (...), usava o termo grego *anomalía* para falar das opiniões contraditórias acerca da experiência da vida cotidiana que motivavam os homens mais talentosos a dedicar-se à filosofia em busca de uma avaliação de sua verdade”. (PORCHAT, 2003, p.17).

¹⁹ conf. (*Vida Comum e Ceticismo*; 2ªed. São Paulo, Brasiliense, 1994.)

essa vivência cotidiana, científica e filosófica de tentativas respostas, segundo ele, insuficientes.

Nota-se, portanto, que o objetivo sugerido por Porchat é o de verificar se a confiança plena nos poderes da razão é justificada. Entretanto, essa, digamos, “verificação” é, a nosso ver, apenas aparente. Não nos parece certa a idéia de que Porchat pretenda verificar se há, ou não, justificativas contundentes sobre a confiança absoluta e espontânea na faculdade de pensar. O que está de fato sendo anunciado é que, dado uma prévia desconfiança generalizada nos poderes da faculdade de raciocinar humana, pretende-se então mostrar como e porque essa desconfiança pode ser justificada.

Logo, não é o “Argumento da Loucura” tal qual desenvolve Porchat que, a nosso ver, decreta essa desconfiança. Pelo contrário, é a atitude prévia porchatiana que tem no “argumento” o seu mais importante ponto de justificação. O “Argumento da Loucura” de Porchat é, sobretudo, uma consequência, não um ponto de partida. Com efeito, esse aspecto não altera em nada o alcance nocivo que Porchat pretende evidenciar. Isto é, mesmo sendo a consequência de uma experiência prévia repleta de dúvidas, o “argumento” não perde a força eminentemente cética que Porchat lhe atribui.

A expressão “eu não tenho como saber que não estou louco” apresenta, portanto o primeiro e principal passo da argumentação porchatiana. Trata-se de defender a idéia de que é ilegítimo apresentar o testemunho da própria subjetividade como justificativa da própria sanidade mental. Segundo Porchat, os loucos lhe ensinaram isso. Ora, ainda que exista, diz Porchat (PORCHAT, 2003, p. 18): “aquela disposição de confiar na própria sanidade mental”, e que estejamos conscientes “de estar pensando lógica e coerentemente”, isso não permite o reconhecimento objetivo de um estado privilegiado de sanidade mental.

Na verdade tais disposições podem segundo Porchat, muito bem serem experienciadas pelos “loucos”. Ainda que as inferências e conclusões de um “louco” possam ser as mais absurdas possíveis (pelo menos para nós), ou ainda que elas tenham algum índice de correção, ou que sejam absolutamente corretas, disso não se segue necessariamente que “ele” esteja consciente de sua insanidade. O contrário é o que parece

ser mais comum. Isto é, uma (PORCHAT, 2003, p. 19): “eventual errônea convicção de uma sanidade inexistente”.

A questão de Porchat é se nós, filósofos ou não, não estaríamos também entorpecidos por tão extravagante convicção. Se reconhecemos como equivocada a pretensa convicção de sanidade de um louco, por que não reconheceríamos a nossa? O que diferencia a nossa convicção? Filosofamos, raciocinamos com rigor? Será que isso não poderia ser também realizado por um louco? Segundo Porchat, evidentemente que sim, pois não se trata aqui do que dizemos sobre o pensamento dos “loucos”, mas do que diz o pensamento insano sobre si mesmo.

Essa espécie de analogia com o pensamento de um insano revela segundo Porchat, a fragilidade da convicção que os, digamos, “não loucos” têm da própria sanidade. Parece-nos que Porchat entende que, do ponto de vista subjetivo, é absolutamente indetectável qualquer diferença substancial entre o pensamento de um “louco” e de um “não louco”. E mais, que essa similaridade permite que ambos tenham convicções aparentemente idênticas sobre sua própria sanidade mental.

De fato, é preciso conceder a Porchat que a certeza sobre a sanidade mental, no plano meramente subjetivo, pode ser apenas uma convicção. Convicção que não afasta definitivamente que um “não louco” possa estar “louco”. Não há como lhe conceder qualquer valor objetivo, já que ela é tão similar nos “loucos”. A crença de que não somos loucos pode ser até mais aceitável, no entanto, ela não afasta definitiva e necessariamente a opção contrária. Destarte a premissa inicial de Porchat “eu não tenho como saber que não estou louco”, é, no plano subjetivo, irrefutável.

Todavia, esse aspecto não garante ainda que a premissa “eu não tenho como saber que não estou louco” possa ser mantida, ou que permaneça irrefutável. De fato, o próprio Porchat se coloca o problema e tenta resolvê-lo. Seu questionamento é saber se o testemunho intersubjetivo não poderia nos garantir como objetivamente válido que não estamos loucos.

Responde-nos Porchat:

De nada me serviria, pensei também, recorrer à intersubjetividade, ao testemunho eventualmente concorde dos outros sobre mim, ao seu julgamento sobre meu estado mental. Se eu podia estar louco, poderia interpretar de modo insensato o seu testemunho. Ou eles poderiam, eles também e eles todos, ser loucos. (PORCHAT, 2003, p. 20).

E ainda:

Ou ter sido submetidos pela comunidade política e religiosa a um longo processo de lavagem cerebral. E eu me disse que, ainda mesmo que eu fosse capaz de corretamente interpretar o que os outros julgassem a meu respeito, não tinha, entretanto, como conferir valor absoluto ao seu testemunho, fosse a favor de minha sanidade mental, ou contra ela. (PORCHAT, 2003, p.20).

Percebe-se que Porchat nos oferece dois modos para tornar o testemunho intersubjetivo também ilegítimo. Do primeiro modo, explora-se a própria premissa, para daí extrair como consequência uma possível incapacidade interpretativa acerca do testemunho alheio. Do segundo modo, introduzindo no próprio testemunho alheio os aspectos nocivos da loucura tal qual entende Porchat. Nesse caso, associa-se ao discurso intersubjetivo uma possível incapacidade de descrever o real estado de sanidade mental de alguém com absoluta objetividade.

Ora, não há, a nosso ver, qualquer motivo para que, também nesse aspecto, não confirmemos o caráter irrefutável da premissa “eu não tenho como saber que não estou louco”. Contudo, acreditamos que a transposição do alcance nefasto da loucura para o interior do discurso intersubjetivo é problemática e desnecessária.

Ora, se eu “fosse capaz de corretamente interpretar o que os outros julgassem a meu respeito”, e se “eles poderiam, eles também e eles todos, ser loucos.”, parece-me que seria capaz de saber concomitantemente que não sou “louco”, e que o testemunho alheio é duvidoso. Isto é, não é contrário ao conceito de “loucura” porchatiano saber interpretar corretamente o que quer que seja? Não poderia, portanto, extrair daí que, se “fosse capaz de corretamente interpretar”, não estaria “louco”, pelo menos “louco” no sentido porchatiano?

A concessão de Porchat parece contradizer o seu conceito de “loucura”. Por isso a achamos problemática. Com efeito, a garantia do caráter irrefutável da premissa “eu não tenho como saber que não estou louco” no plano intersubjetivo, não necessita, a nosso ver, de uma descaracterização do testemunho alheio. Basta que seja frisado todos os problemas intelectuais que a possibilidade da loucura é capaz de produzir. Ou seja, ao admitir que é impossível saber, do ponto de vista subjetivo, que não estou louco. Admite-se também, para toda e qualquer pretensão interpretativa, o caráter altamente nocivo da “loucura”, como Porchat a entende. Deste modo, se subjetivamente não tenho como saber que não estou louco, posso também não ser incapaz de interpretar o testemunho intersubjetivo sobre o meu atual estado mental.

3. Indício de Sanidade.

Prosseguindo em sua exposição Porchat se questiona:

Cheguei a perguntar-me se o fato mesmo de duvidar de minha sanidade e de me interrogar sobre a possibilidade de estar louco não era, paradoxalmente, um indício de sanidade. Eu estava fazendo uma distinção nítida entre loucura e sanidade, não era isso algo de que a loucura é incapaz? (PORCHAT, 2003, P. 20).

Ao que ele responde:

Mas certamente não. Essas e outras distinções semânticas podem muito bem ser feitas – e eventualmente corretamente feitas – por um louco, em que pese a seu estado geral de insanidade. Por que não poderiam? Assim como não se tem por que excluir que possa um louco, em dado momento, interrogar-se sobre sua sanidade mental. Não há por que pretender que tal questionamento necessariamente constitua um ato de sanidade. E mesmo se assim fosse, momentâneos lampejos de sanidade não poderiam impedir que a loucura viesse a prevalecer, não-detectada, em outros momentos, subvertendo razão e consciência. (PORCHAT, 2003, p. 20).

Pode-se notar que as respostas de Porchat abordam: a) o aspecto semântico²⁰ dos termos “loucura” e “sanidade”; b) o aspecto lógico que envolve uma dúvida acerca da sanidade mental. Através delas Porchat tenta resolver o paradoxo entre, de um lado, o questionamento sobre a própria sanidade mental. E do outro, a possibilidade deste questionamento ser, antes de tudo, ele mesmo, um indício de sanidade.

As respostas de Porchat são bem claras. A distinção dos signos lingüísticos não é, para ele, algo absolutamente impossível para um “louco”. E não há porque se suspeitar de um paradoxo. Pois, o questionamento da própria sanidade não pressupõe necessariamente um ato, ou um indício de sanidade. Pois, não é logicamente impossível que um louco possa erguer um questionamento sobre sua sanidade mental. Ademais, tal questionamento pode muito bem ser realizado em “*momentâneos lampejos de sanidade*”, que por sua vez, não excluiriam o domínio da loucura.

A questão toda é se o questionamento sobre a própria sanidade mental não pressupõe um ato de sanidade. Essa abordagem mais abrangente da loucura tal qual Porchat propõe não determina uma única maneira possível de um louco pensar e raciocinar. No caso de Descartes só havia um modo, aquele mesmo dos esquizofrênicos que duplicavam a

²⁰ Parece que Porchat se refere à mera distinção dos significados das palavras “loucura” e “sanidade”.

realidade. Com Porchat o caso é outro. Não se pode determinar que um louco não seja capaz de distinguir semanticamente e, talvez, corretamente loucura e sanidade.

A loucura de que nos fala Porchat pode travar todo trabalho da razão, no entanto, ainda assim, em alguns lampejos de sanidade o louco poderia raciocinar e questionar a própria sanidade. A frase de Derrida (DERRIDA, 2001, p. 43): de que o “louco não se engana sempre, e em tudo” se aplica bem ao modo como Porchat expõe a loucura.

Evidentemente que não faremos aqui um inventário de todo tipo de distúrbio mental pra saber quais são os limites cognitivos de cada situação. Porém, o simples fato de não limitar a loucura a um único gênero de distúrbio já permite a Porchat desenvolver o argumento e propor, quem sabe, que o louco talvez não se engane em tudo e sempre. Mas, mais do que isso, propor que o louco seja capaz de um raciocínio mínimo sobre sua sanidade mental ou mesmo sobre coisas do mundo à sua volta.

4. *Cogito Cartesiano: Uma falsa saída.*

Temos então a primeira crítica àquilo que Porchat chama de filosofia dogmática²¹. Sua estratégia é fortalecer a própria argumentação em favor da loucura, tentando refutar a objeção “dogmática” do *Cogito* cartesiano. Ao mesmo tempo em que procura evidenciar, que a admissão da loucura como experiência cética abala as pretensões humanas de conhecimentos absolutamente verdadeiros.²²

Vejamos:

Não poderia eu tentar ainda recorrer, apesar de tudo, a algo como o *Cogito* cartesiano? Se eu duvidava de minha sanidade mental, se

²¹ Conf. nota 17.

²² Conf. nota 17.

desenvolvia toda aquela argumentação acerca de minha possível loucura, se isso exarcebava e multiplicava potencialmente todas as minhas dúvidas, não haveria no entanto uma coisa, ao menos de que seria impossível duvidar: o fato mesmo de que eu duvidava e argumentava e , portanto, pensava? De que eu era, portanto, uma coisa existente e pensante? Não era isso uma certeza primeira e absoluta a que nenhuma contestação era possível? Uma verdade avassaladora que nenhum argumento podia desmentir? (PORCHAT, 2003, p. 22).

À primeira vista, parece que Porchat tenta verificar se o *Cogito* não seria uma boa refutação para o seu “argumento”. Todavia, é exatamente o contrário que se pretende. A tese porchatiana é que o *Cogito* Cartesiano seria refutado pela admissão da possibilidade da loucura como ele a entende.

Porchat responde:

Essa aparente saída se me manifestou depressa como uma falsa saída. Porque, se eu podia estar louco, não fazia nenhum sentido tentar ainda recorrer, em desespero de causa, ao velho *Cogito*. Experimentar essa solução era querer reavivar a antiga confiança em intuições e inferências que eu tinha precisamente desarmado. (PORCHAT, 2003, p. 22).

Levando sua concepção de loucura até as últimas consequências, Porchat entende que ela, a loucura, desarma a “antiga confiança em intuições e inferências”. E não há por que não lhe concedermos essa consequência. Pois, se a loucura é capaz de “prejudicar o exercício inteiro da razão”, e de “produzir falsas evidências intelectuais”, não haveria como a “velha” intuição intelectual expressa na proposição “penso, logo existo” se manter indubitável.

Aliás, diante de algo tão nocivo para as pretensões racionais e intelectuais humanas, é preciso conceder a Porchat que não só o *Cogito*, mas todo conhecimento

intelectual, que se queira, absolutamente evidente fica de vez interditado. Toda teoria filosófica que pretenda estabelecer conhecimentos absolutamente certos e seguros pode não passar de quimeras. Ou seja, se não tenho como saber que não estou louco, e se a loucura é tão nociva à atividade pensante, então não tenho como ter como absolutamente certo nenhuma proposição, nem mesmo a proposição “Penso, logo existo”.

Mas, Porchat não admitira que não seria necessariamente impossível a um louco fazer interrogações sobre sua sanidade e até fazer distinções semânticas as vezes corretamente ? Por que não seria permitido a um louco então argumentar e concluir corretamente algo como o *Cogito* cartesiano? Porchat concluirá seu argumento indicando que nem toda atividade investigativa é interditada pela loucura. Somente a posse de um conhecimento absoluto é que será questionada. O louco talvez não se engane sempre, mas ainda assim está à mercê dos efeitos nocivos que Porchat atribui a loucura. Dessa forma, incapaz de justificar uma confiança plena nos poderes da sua capacidade de raciocinar.

A concessão que fazemos a Porchat no tocante aos resultados céticos atingidos pela loucura não é algo que sub-repticiamente evocamos sem nenhuma reflexão, mas cientes e certos de que o “argumento da loucura” porchatiano justifica e desencadeia toda essa desconfiança nas “*intuições e inferências*” da razão dita absoluta. Com efeito, essa desconfiança generalizada não se aplicaria também ao próprio argumento desenvolvido por Porchat? Como conceder validade objetiva e absoluta ao seu argumento? O próprio Porchat percebe esta objeção e contesta:

A conclusão fundamental do argumento poderia formular-se da seguinte maneira: “nenhuma proposição, nenhum argumento são confiáveis de modo absoluto”. Ora, essa proposição necessariamente implicava, dizia a objeção, que ela própria não era confiável de modo absoluto e, assim, ela se autodemolia. Se não posso ter como absolutamente provada a conclusão de qualquer argumento, não posso ter como absolutamente provado tudo quanto conclui meu argumento da loucura. (PORCHAT, 2003, p. 25).

Se a premissa “*não tenho como saber que não estou louco*” não pôde ser refutada, agora, a possibilidade da loucura que dela emerge parece não poder ser usada como argumento pela crítica. A admissão da loucura como experiência cética retirou a validade objetiva de toda argumentação. O argumento está condenado pela impossibilidade de se validar objetivamente a se autodestruir.

Com efeito, Porchat radicaliza ainda mais a contestação:

Ao desenvolver o argumento da loucura, partindo da admissão inicial da possibilidade de estar louco, eu me pusera a raciocinar e argumentar, a discutir e examinar conseqüências que pareciam decorrer da admissão dessa possibilidade, a analisar dificuldades e problemas e a tentar resolvê-los. (...). Mas tinha eu acaso o direito de fazê-lo, se eu podia estar louco? De deixar confiantemente minha argumentação caminhar, tomando como seguro cada um de seus movimentos? Para que a construção do argumento merecesse minha total confiança, não era acaso necessário que minha sanidade mental e minha capacidade de raciocinar corretamente fossem por mim pressupostas durante o desenvolvimento todo da argumentação? E não era isso que eu estivera sub-reptícia e “desonestamente” pressupondo? (PORCHAT, 2003, p. 27).

Além de autodestrutivo, a construção inferencial do “argumento” poderia estar sendo realizada a partir de premissas e conclusões falsas e enganosas. Ou, pelo menos, a partir de premissas e conclusões em que não se pode depositar nenhuma confiança. A premissa “eu não tenho como saber que não estou louco” não seria então totalmente irrefutável, pois, talvez, sendo a loucura algo que “prejudica o exercício inteiro da razão”, ela em si mesmo não tenha nenhuma validade absoluta. Como argumentar coerentemente? Como fundar uma crítica a partir de uma argumentação que invalida suas próprias premissas?

5. *Metáforas céticas: uma tentativa de refutar as objeções.*

No entanto, Porchat tenta salvar “seu” argumento das duas objeções. Sua idéia é reler o “argumento” sob a luz de duas metáforas céticas. A metáfora cética dos “purgantes” comentada por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*. E a metáfora cética da escada que ilustra o sistema de filosofia do *Tractatus* de Wittgenstein²³.

Segundo Porchat, a objeção de autodestruição não implica que o “argumento” não consiga atingir o seu objetivo. Seguindo Sexto Empírico, Porchat mostra que uma sentença cética, apesar de autodestrutiva, não tem seu alcance cético interditado²⁴. Assim como um “purgante”²⁵ ela, ao expelir, isto é, destruir as verdades “dogmáticas”, também se autodestrói.

A sentença cética que apóia a loucura seria semelhante àquela outra que diz: “*nada é verdadeiro*”. Ela destrói toda proposição que se pretenda verdadeira, inclusive ela mesma. Porém, o seu objetivo cético é alcançado. Doravante, após admitir tal premissa, nenhuma proposição poderá ser vista como verdadeira.

Sendo assim:

Tal como a escada cética, a argumentação que me mostrava a precariedade de toda argumentação, ao fazê-lo proclamava também a sua mesma precariedade. Do argumento da loucura decorria que

²³ Érico Andrade questiona a relação entre a metáfora da escada em Wittgenstein e o uso cético que Porchat pretende fazer dela. Entendemos que não há qualquer comprometimento teórico de Porchat com a filosofia de Wittgenstein. Em Wittgenstein o fim da escada é o esclarecimento total do filósofo, a certeza do discurso (linguagem) e a renegação do meta-discurso (meta-linguagem). Para Porchat, a finalidade do “argumento da loucura” é livrar o conhecimento humano do “fascínio do absoluto”. A escada para Porchat representa, portanto, o percurso cético que tenta descaracterizar o discurso dogmático, e afastar-se definitivamente de toda pretensão à conhecimentos absolutos. Nota-se que não há uma relação filosófica entre o ceticismo porchatiano e Wittgenstein. Há somente um uso ilustrativo, isto é, uma analogia.

²⁴ A título de exemplo, Porchat mostra que a sentença cética “nada é verdadeiro” declara a falsidade de todas as proposições, porém, declara também a sua própria falsidade. Isto é, seu objetivo cético é alcançado mesmo que ela se autodestrua.

²⁵ Metáfora cética dos purgantes.

ele próprio tinha tanta validade absoluta quanto qualquer outra argumentação, isto é, nenhuma. Nesse sentido, ele era como uma escada que se podia deitar fora, após ter com ela subido. Mas, acautelado contra insanas aspirações, ele permanecia relativamente confiável. (PORCHAT, 2003, p. 31).

De acordo com Porchat, a argumentação em favor da loucura não se compromete com nenhuma certeza absoluta. Pelo contrário, o argumento pode ser construído, mesmo que a partir de premissas não confiáveis absolutamente. A loucura, de acordo com Porchat, afetaria apenas as pretensões humanas ao absoluto. Uma confiança relativa e pragmática na sanidade da razão não seria atingida:

Não posso provar minha absoluta sanidade mental, nem preciso prová-la. Uma prova definitiva somente seria necessária – tão necessária quanto impossível -, se eu continuasse a alimentar a pretensão de obter certezas absolutamente seguras, absolutamente confiáveis. Eu aprendi a dispensá-las, confiando pragmaticamente em minha sanidade mental, e isso me bastou. (PORCHAT, 2003, p. 31).

Diante disso, o cético pode construir sua argumentação, resguardando-se de não conceder-lhe nenhum valor absoluto. E usá-la à maneira de uma escada para chegar aos seus objetivos. Tal qual uma escada a possibilidade da loucura, permanecendo relativamente confiável, levaria o conhecimento humano a se livrar de suas pretensões ao absoluto. Podendo, depois de chegado ao ponto fundamental, ser abandonado sem riscos nenhum para a argumentação que o construiu.

Concluindo: ser autodestrutivo não significa que o argumento não possa ser usado. E ao usá-lo todas as pretensões ao absoluto são desarmadas. Sem, contudo, ser desarmada uma confiança pragmática na capacidade da razão. Esta confiança basta para que as inferências em favor da experiência cética da loucura sejam realizadas e, depois de alcançados os seus objetivos, sejam descartadas.

A loucura, enfim, não decretou, para Porchat, um silêncio intelectual completo. Algum tipo de argumentação ainda é possível, em que pese toda a nocividade intelectual da loucura. E a argumentação que remanesce é aquela que se guarda dos sobrevôos em direção ao absoluto. É possível seguir investigando, é possível seguir até mesmo filosofando. Contudo, sempre ciente de que a verdade absoluta de nossos conhecimentos não pode ser afirmada.

6. *A loucura como experiência cética válida.*

Pode-se concluir então que a argumentação em favor da loucura, do modo como Porchat propõe, é um poderoso argumento cético. Se não temos como saber com objetividade que não estamos loucos, não temos também como conhecer algo de verdadeiro com absoluta objetividade. As filosofias do absoluto e toda e qualquer tentativa nesse sentido teria, antes de tudo, de se livrar da possibilidade da loucura para se firmar como conhecimento absolutamente válido. Aquele conhecimento mínimo, pragmático que Porchat menciona não teria por que ser questionado. Afinal, não confiar inteiramente na razão não implica necessariamente que não possamos pensar e conhecer o mundo a nossa volta de algum modo. Ou não significa necessariamente que não podemos filosofar. Basta, para tanto, que nos mantenhamos cientes de que nossa filosofia não pode mais se fiar em proposições que se pretendam fundar uma certeza absoluta.

Descartes sabia dos problemas que a loucura acarretaria para a sua filosofia? É possível que sim, talvez, devido a esse detalhe tenha mesmo recusado a loucura para não ver todo seu projeto filosófico interditado, suas *Meditações* reduzidas a poucas linhas da *Primeira Meditação*. No entanto, retoricamente ou não, Descartes livra sua filosofia dos devaneios da loucura, ultrapassa a eventualidade dos sonhos e a ficção metafísica para construir seu sistema filosófico.

Porchat não tem essa mesma preocupação de Descartes. Aliás, sua preocupação é exatamente contrária a de Descartes. Um sistema de verdades absolutas não tem sentido para Porchat. A sua experiência filosófica lhe mostrou que dúvidas cada vez

maiores lhe levaram a não se fiar nas ditas filosofias do absoluto, em nenhuma delas. A verdade absoluta lhe parece, assim como se apresentava a Montaigne, inalcançável pelo gênero humano. Sobrepujados pela possibilidade da loucura nos guardamos dentro dos limites da razão, de onde não podemos senão chegar a um conhecimento mínimo e pragmático da realidade.

Contudo, Porchat critica Descartes por este não ter radicalizado a sua própria regra investigativa e admitido a loucura em sua crítica. Segundo Porchat:

Descartes teria feito bem, penso eu, em obedecer de modo mais radical à sua própria regra. Como procurei deixar claro, parece-me que ele bem poderia ter introduzido o argumento da loucura logo no início de sua primeira *Meditação*. Ou melhor, devia tê-lo feito, se pretendia, como disse, desfazer-se de todas as suas antigas opiniões e “estabelecer alguma coisa de firme e constante nas ciências”. Buscando encontrar um fundamento racional sólido e inabalável para todo saber filosófico e científico, não poderia ter-se contentado com o exame crítico do que aprendera “dos sentidos, ou pelos sentidos”. Era-lhe também imperativo proceder ao escrutínio rigoroso de sua confiança costumeira na própria razão e de quanto se pudesse eventualmente contra ela objetar. Não o fez. Se o tivesse feito, seu ceticismo não teria sido apenas metodológico e nos teria poupado da genialidade falaz do *Cogito*²⁶. (PORCHAT, 2003, p. 35).

De acordo com Porchat, Descartes deveria ter obedecido mais radicalmente sua própria regra, a saber, (A.T, IX, p. 14): “nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.”. Descartes postula essa regra no momento em que questionando os conhecimentos advindos pelos sentidos percebe que eles às vezes nos enganam. A regra é colocada, portanto, contra todo tipo de conhecimento que, à maneira dos sentidos, ao menos alguma vez nos tenha enganado.

²⁶ Grifamos essas partes da crítica de Porchat para ressaltar os seus momentos fundamentais. As respostas que tentaremos fornecer a esses pontos nos levaram a entender que a crítica de Porchat não se aplica ao desenvolvimento filosófico cartesiano.

Com efeito, contrariamente ao que pensa Porchat, Descartes obedece a sua regra e a leva até as suas últimas consequências com o argumento dos sonhos. Descartes já sabia que era prudente não confiar inteiramente no testemunho dos sentidos. No entanto, não lhe parecia lícito duvidar de todo o conhecimento sensível por um motivo, digamos, tão magro. Era preciso encontrar outro motivo, um motivo que permitisse obedecer a regra de não confiar inteiramente em que já nos enganou. Por isso, Descartes não se deixa levar pela aparente evidência de alguns conhecimentos sensíveis mais próximos, como por exemplo, de que ele estava ali vestido com seu robe de chambre.

Todavia, tendo reconhecido o caráter enganoso dos conhecimentos sensíveis restará aquele conhecimento intelectual, aquele dos “elementos mais simples e universais”, aquele de que trata a matemática e a geometria. Esse conhecimento não é, segundo Descartes, enganoso. Diferentemente do conhecimento sensível, este tipo de conhecimento não nos engana às vezes. Por que então Descartes teria que radicalizar ainda mais sua regra se tal conhecimento intelectual não contraria a regra? É bem verdade que Descartes também duvidará desses “elementos mais simples e universais”. Porém, não por eles serem enganosos em essência, mas por não termos como lhes garantir absoluta objetividade. Deste modo, a regra foi radicalizada por Descartes. Radicalizada tanto quanto fosse possível suspeitar inteiramente daqueles conhecimentos genuinamente enganosos, dos quais não devemos confiar inteiramente.

Segundo Porchat, Descartes deveria ter usado a hipótese da loucura se pretendia mesmo desfazer-se de suas opiniões antigas e constituir o solo do conhecimento a partir de certezas “firmes e constantes”. Ora, se tal fundamento “firme e constante” pudesse ser produzido por uma razão capaz apenas de um conhecimento mínimo, por assim dizer, relativo e pragmático sobre o real em Descartes, a crítica de Porchat se aplicaria bem.

Entretanto, não se trata disso, isto é, apenas disso. O projeto filosófico de Descartes não se adequaria a esse tipo de conhecimento mínimo que a loucura, segundo Porchat, permite. Embora a *Primeira Meditação* não estabeleça nenhuma verdade, ela é construída de modo a possibilitar o reconhecimento de um conhecimento verdadeiro, se ele, enfim existir:

Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é todavia nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro. (AT, IX, p. 9).

A dúvida cartesiana é construída de modo a preparar o espírito, de modo a tornar o sujeito capaz de não ter nenhum tipo de dúvida em relação ao verdadeiro, se ele existir e for descoberto. Portanto, Descartes não poderia se contentar com um conhecimento mínimo. A hipótese da loucura levaria o espírito à conclusão de que não é possível confiar em absoluto nos poderes da razão e, portanto, tendo percebido esse perigo Descartes a recusou. Mas a recusa não foi arbitrária, ela é justificada. Há um projeto filosófico como pano de fundo, projeto que não teria sentido algum se fosse permitido ao espírito apenas um conhecimento pragmático do mundo.

Porchat também indica que Descartes não poderia ter se contentado com um exame crítico sobre o que aprendera dos sentidos ou pelos sentidos. Era preciso, além disso, desarmar-se da costumeira confiança na razão e verificar o quanto se podia criticá-la. Ora, mas não é justamente isso que Descartes realiza ao introduzir a ficção metafísica como razão de duvidar? Não é o alcance objetivo da razão humana que está sendo questionado?

Ao concluir o argumento do deus enganador, que não é senão suspeitar que a razão humana, talvez, não seja capaz de conhecer com absoluta objetividade, pois poderia estar sujeita a uma condição sistemática de enganos, Descartes diz (A.T, IX, p. 16): “de sorte que é necessário que interrompa e suspenda doravante meu juízo sobre tais pensamentos, e que não lhes dê mais crédito.”. Nem o mais absoluto e indubitável conhecimento poderia assim ser afirmado diante de uma razão possivelmente sujeita a uma série de enganos. Portanto, Descartes não se prende apenas a uma crítica do que aprendeu dos sentidos e pelos sentidos, ele a estende o quanto seja possível ao domínio intelectual, enfim, às capacidades inferenciais da razão humana. Não através da loucura como faz Porchat, mas através de uma ficção, ou como nos fala Forlin (FORLIN, 2004, p. 24): através do “exagero absoluto de recorrer a hipóteses transcendentais para duvidar”.

Gueroult (GUEROULT, 1953, p. 33) percebe muito acertadamente que a dúvida cartesiana é metódica, universal, radical e provisória, sobretudo, a nosso ver, universal e radical. Ela não questiona apenas um tipo de conhecimento, mas se dirige a todo conhecimento humano. Ela chega mesmo a suspeitar da capacidade da razão. Portanto, não nos parece que a crítica de Porchat possa ser sustentada contra o procedimento crítico de Descartes.

Finalmente, Porchat indica que caso Descartes tivesse admitido a loucura seu ceticismo não seria apenas metodológico, e o *Cogito* não poderia ser afirmado. Não há dúvidas de que a loucura, seja como Descartes a entende, seja do modo como argumenta Porchat, não permitiria com absoluta objetividade a constatação do *Cogito*. A possibilidade da loucura nos deixaria apenas aquele conhecimento mínimo da realidade, sendo assim, o *Cogito*, mesmo ele, não poderia ser afirmado como absolutamente verdadeiro.

Todavia, quer nos parecer que Porchat acusa Descartes de não ter levado demasiadamente a sério seu ceticismo, por isso ele teria sido apenas metodológico. Ora, não nos parece que o ceticismo praticado por Descartes e o praticado pelos céticos, sobretudo, esse praticado pelo neopirrônico²⁷ Porchat sejam diferentes quanto ao nível de seriedade. De acordo com Forlin:

Descartes e os céticos, portanto, tomam igualmente a sério a dúvida; ocorre, apenas, que eles reivindicam resultados diferentes: para o cético, o exercício da dúvida ainda não alcançou nenhuma verdade, e sua experiência leva mesmo a crer que ele jamais a alcançará, embora, segundo as exigências da racionalidade crítica, ele deva continuar procurando-a; para Descartes, ao contrário, o exercício da dúvida, se bem conduzido, leva necessariamente ao seu esgotamento, isto é, alcança necessariamente a verdade. (FORLIN, 2004, p. 33).

²⁷ O próprio Porchat se declara um cético neopirrônico em seu texto sobre o argumento da loucura. Conf. (PORCHAT, 2003, p. 37).

E Forlin complementa dizendo (FORLIN, 2004, p. 34): “Com resultados tão opostos a partir de uma mesma estratégia, é natural que cada partido acuse o outro de não ter tomado a sério a dúvida.”

Ser metódico não significa que o empreendimento crítico foi mais ou menos sério que o dos céticos. O que está em jogo são os objetivos propostos e a possibilidade de se alcançá-los. Descartes se coloca um problema, um objetivo e um método a seguir, nesse caminho a loucura teve que ser recusada, pois um conhecimento precário da realidade não lhe bastaria para alcançar seu objetivo. Porchat, diferentemente, entende que esse conhecimento precário é suficiente, pelo menos suficiente enquanto não conseguir afirmar com absoluta objetividade que ele não esteja louco. Portanto, ainda que o *Cogito* cartesiano e a loucura sejam, segundo o que entendemos, incompatíveis, recusar a loucura em favor de sua constatação não nos parece um empreendimento crítico mais ou menos sério que qualquer outro. A crítica de Porchat mesmo nesse ponto não parece comprometer a empresa cartesiana.

7. A primazia da loucura

Além de nos propor uma nova maneira de pensar a possibilidade da loucura como experiência crítica, Porchat faz outra crítica a Descartes. Uma crítica em relação à temática dos sonhos.

A interpretação de Porchat não é direcionada a entender os motivos da recusa cartesiana da loucura, nem os motivos de sua preferência pelos sonhos como fizeram Foucault e Derrida. Sua intenção é propor que o argumento dos sonhos poderia ter sido proposto, mesmo nas *Meditações*, de uma maneira bastante semelhante ao “seu” argumento da loucura, e, conseqüentemente, ter chegado às mesmas conclusões que ele pretende ter chegado. Diz-nos Porchat (PORCHAT, 2003, p 35): “Creio que o próprio argumento do sonho poderia ter sido proposto numa versão que o assemelharia ao argumento da loucura.”

Que versão? Aquela que, segundo Porchat, põe em xeque o ideal filosófico de certezas incontestáveis, de verdades que se queiram absolutas, em especial o ideal cartesiano. Mas, que deixa aberta a possibilidade de ainda assim realizar-se uma investigação sobre a problemática do conhecimento. Aliás, deixa aberta a possibilidade realizar-se qualquer tipo de investigação filosófica. Desde que, ciente de “que não posso pôr fé absoluta em minha capacidade de conhecer”, entenda que não é possível dar provas definitivas de qualquer certeza absoluta. Se a razão é incapaz de provar que não está louca, nada pode garantir ao conhecimento humano a legitimidade desse acesso ao absoluto.

Logo, para Porchat, não vale a perspectiva que permeia a tese de Foucault. Ou seja, de que o que está em jogo é a possibilidade de uma ciência de certezas firmes e seguras, tal qual Descartes se propõe. Nem mesmo vale a perspectiva de Derrida, que também não chega a colocar em xeque a questão da verdade em Descartes. O que está por trás da crítica porchatiana é uma crítica às filosofias do absoluto, que tem em Descartes um de seus expoentes. A experiência dos sonhos é tomada por Porchat, de acordo com o que entendemos, apenas como um reforço retórico. Reforço cujo objetivo é salientar a validade da hipótese da loucura, e como ela determina a queda do império do absoluto. Vejamos.

Diz Porchat:

Se é possível que eu esteja sonhando, não tenho por que confiar de modo absoluto, não apenas em meus sentidos, mas também em meu próprio pensamento e raciocínio, não tenho como pôr fé absoluta em intuições ou inferências. (PORCHAT, 2003, p. 46).

Percebe-se que Porchat admite primeiramente que os sonhos arruinariam os fundamentos de todo e qualquer conhecimento sensível. Mas, vai além ao dizer que o próprio sujeito que pensa e raciocina, enfim, que conhece, estaria privado, pela possibilidade do sonho, de crer na verdade absoluta de todas as suas “intuições ou inferências”.

Segundo Porchat, os sonhos retirariam do sujeito a capacidade de perceber com objetividade o real. Vivendo em mundo de puras ficções qualquer conhecimento, inferência ou intuição poderiam não passar de grandes fantasias. Portanto, não há como “pôr fé absoluta” em qualquer conhecimento, seja ele de ordem sensível ou intelectual. De fato, Porchat confirma isso ao completar:

As próprias verdades matemáticas me aparecerão – pace Descartes – como “muito duvidosas e incertas”, não me é possível mais dizer, com absoluta segurança, que essas ciências “contêm alguma coisa de certo e de indubitável (PORCHAT, 2003, p. 46).

Dos sonhos nem o indubitável, segundo Descartes, conhecimento matemático escaparia. Para Porchat, nem mesmo o mais genuíno e inquestionável conhecimento intelectual não estaria isento de poder ser, quem sabe, meras ficções. Mesmo aqueles objetos mais “simples e universais” objetos da aritmética e da geometria. Porém Porchat, não parece se deixar seduzir amplamente por essa argumentação. E este é o ponto mais controverso de sua tese.

Entre os desatinos da loucura, e as fantasias do sonho, Porchat prefere os primeiros. A experiência cética dos loucos parece garantir o não travamento absoluto do pensamento.

Também não me furto a dizer que me parece bem mais fácil louco argumentar corretamente que alguém desenvolver, sonhando, sérios argumentos. Ainda que não seja por experiência própria que o digo... (PORCHAT, 2003, p. 36).

Aquela argumentação descompromissada com o absoluto parece ser bem possível a um louco. Ao passo que lhe parece bem mais complicada de ser realizada por um

possível sonhador. O argumento dos sonhos seria bem mais problemático, destarte, retirar dos sonhos qualquer conhecimento sobre o mundo, seja ele absoluto ou não, seria menos provável do que a um louco pensar o mundo com o mínimo de coerência:

Ele me aparece bem mais problemático e penso que toda essa questão precisa ser melhor analisada. O Recurso à possibilidade de se estar sonhando tem sido, como se sabe, objeto de grande controvérsia na literatura filosófica contemporânea. (PORCHAT, 2003, p. 36).

A tese de Porchat nos parece bem problemática. Primeiro, ele analisa o argumento dos sonhos de Descartes incorporando elementos de sua concepção de loucura. Segundo, não percebe que, pelo menos em Descartes, não se trata de quem argumenta se é um louco ou se é um sonhador. Trata-se apenas de saber se mesmo admitindo qualquer uma dessas experiências, se ainda é possível argumentar.

Em Descartes, a dúvida dos sonhos não atinge o conhecimento eminentemente intelectual. Isto, pois, ainda que seja possível para a mente recriar com a maior objetividade possível a realidade sensível, ela não pode criar ou recriar toda a realidade. Há sempre algum elemento mais simples que está para além da capacidade imaginativa humana. Tais conhecimentos revelam outra ordem de coisas na realidade. A ordem das coisas intelectuais, e é apenas isso que postula Descartes.

No entanto, não é a partir disso que Porchat interpreta Descartes. Ele interpreta a partir de sua própria concepção de loucura. Isto é, segundo Porchat, a loucura é capaz de travar todo o trabalho do entendimento e, às vezes desvirtuar por completo o discurso inferencial. Em nenhum momento de sua análise Porchat demonstra que a experiência dos sonhos, em Descartes, poderia ter esse mesmo alcance. Ele apenas sugere que se é possível duvidar das coisas sensíveis por estar sonhando, também é possível não confiar em todo pensamento e raciocínio.

Em que se apóia Porchat para dizer isso, não de seu empreendimento cético, mas da dúvida dos sonhos de Descartes? Qual demonstração Porchat oferece para indicar que também Descartes poderia duvidar do pensamento, do raciocínio, da matemática através da experiência dos sonhos, em que pese Descartes somente perceber nessa experiência a possibilidade de questionar o mundo sensível? Não estaria Porchat acrescentando elementos distintos da visão cartesiana sobre os sonhos?

Entendemos que Porchat não está falando dos sonhos como entende e postula Descartes. Mas de um sonho alucinado, herdeiro de sua própria concepção de loucura. Talvez, o sonho dos loucos. Esse sonho jamais seria usado por Descartes. Aliás, ele até poderia ser cogitado, mas seria recusado tal qual foi a loucura.

Aparentemente Porchat não percebe que a dinâmica que envolve a perspectiva do sonho é não impossibilitar o discurso inferencial. Ao falar sobre a hipótese do sonho Descartes diz:

E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (AT, IX, p. 14).

Algumas ficções dos sonhos podem levar o sujeito a considerar que toda a realidade sensível não passe de criações da mente. Mais que isso, é possível me persuadir de que durmo e sonho todas essas coisas. Com efeito, não obstante poder estar sonhando, a argumentação não foi impossibilitada. Pode-se concluir argumentativamente que a realidade sensível é duvidosa. Que aqueles elementos mais simples estão fora de suspeita. Que existe uma velha opinião sobre a criação humana. Que essa velha opinião pode levar a dúvida a um grau mais abrangente. Enfim, que a minha própria existência enquanto ser pensante é indubitável. Mas, e o louco, o louco de que nos fala Descartes?

Ao louco, em seu mundo desatinado, não será surpreendente se ele tiver por certo que tem um corpo de vidro, da mesma forma que o quadrado possua seis lados. Ao contrário do que propõe Porchat, é o louco que não conseguiria argumentar corretamente. Pois, não há congruência do mundo de sua mente desatinada com o objeto de nossa percepção. Ele pensa ser rei, quando na verdade é paupérrimo. No seu mundo a matemática pode ser um grande show de equívocos, sem que, contudo, ele tenha consciência do total descabimento de suas operações. Para o louco $2 + 2$ poderão somar 5, e isso, para ele, não será menos verdadeiro que imaginar que seja um cântaro.

Enfim, Descartes, diferentemente que Porchat, entende que os sonhos não distanciam o sujeito da realidade. Ou melhor, os sonhos e suas ficções não conduzem o sujeito a um mundo completamente distinto e fantasioso, e o mantém lá impossibilitado de perceber o real o mais objetivamente possível. O sonho deixa escapar marcas de uma realidade imperceptível pelo louco. Marcas tão claras e tão distintas que restará a certeza de que seja dormindo, seja acordado [eu] não tenho um corpo de vidro, assim como $2 + 2$ não somarão cinco.

Não cremos, portanto que a crítica de Porchat se aplique a Descartes. Afinal, como estamos tentando salientar, trata-se de abordagens diferentes no tocante a loucura. Incluir aspectos inexistentes na investigação cartesiana não cria um problema de fato para a filosofia de Descartes. Sabemos que os sonhos podem apresentar imagens tanto ou mais extravagantes que a loucura. No entanto, apesar disso, o sonhador nunca deixará de enunciar que (A.T, IX, p. 16): “Quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; e não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza.”.

O “argumento da loucura” como é exposto por Porchat não tem a mesma tratativa filosófica que o exposto por Descartes. Aliás, Descartes nem mesmo tem um argumento da loucura. A experiência dos loucos era tão sem sentido e contrária ao seu projeto filosófico que ele sequer levou o argumento adiante, simplesmente o recusou. O

argumento dos sonhos definitivamente não tinha esse mesmo efeito nefasto para a crítica. A não ser, como já dissemos se fosse o sonho dos loucos, daqueles alucinadas que tem o cérebro afetado pelos negros vapores da bile.

O argumento de Porchat por sua vez, deixa aberto a possibilidade de uma comparação com os loucos não travar o raciocínio e interditar de vez o conhecimento. Não nos opomos. Os loucos de Porchat não são só aqueles esquizofrênicos das *Meditações*, seus distúrbios não são só aqueles dos que duplicam a realidade, por isso não temos como refutar a premissa de Porchat. Sendo assim, se não temos como saber que não estamos loucos, não temos também como confiar inteiramente nos domínios da razão.

CONCLUSÃO

Ao abordarmos a temática sobre a recusa cartesiana da loucura chegamos a uma variedade de respostas nos auxiliaram a compreender de uma forma mais aprofundada os motivos envolvidos na recusa. Sobretudo, compreendemos que a descrição que Descartes faz da loucura é bastante restrita, sendo que esse aspecto é determinante para a retirada da loucura do caminho da dúvida metódica cartesiana. De antemão a loucura foi estigmatizada como uma experiência que cindia a realidade, que duplicava o mundo da percepção do sujeito. Cisão que impedia uma comparação com os loucos para se fundar uma legítima razão de duvidar, era extravagante tal comparação. Todas nossas hipóteses respostas tem nessa descrição restrita seu ponto de apoio, pois entendemos que nossas respostas somente seriam satisfatórias se não acrescentássemos nada de alheio à idéia de loucura exposta nas *Meditações*.

As razões de duvidar de Descartes inserem-se em um projeto de preparação do espírito. Primeiro afastar o espírito do conhecimento sensível, segundo, lhe permitir o reconhecimento de um conhecimento intelectual. As razões de duvidar, portanto não podiam se desvincular dessa exigência preparatória, e Descartes não as desvinculou. Pelo contrário, ele explorou cada uma delas até erguer uma poderosa dúvida contra toda a realidade sensível, os argumentos dos sonhos e dos erros dos sentidos lhe permitiram isso. A loucura não pode ser levada tão a sério, ela não conseguia cumprir essa exigência de preparar o espírito.

Todavia, a própria argumentação que fazia uso da loucura como experiência crítica e cética não era válida para Descartes. Das etapas de sua dúvida, sobretudo, da dúvida natural surgiu a desconfiança sobre a verdade de todos os conhecimentos sensíveis. Porém, essas etapas, por serem naturais, não podiam se valer de experiências restritas, que envolviam parte ou um grupo de indivíduos. A validade das “razões de duvidar”, exclusivamente no âmbito da dúvida natural, só poderia ser efetivada através de experiências partilháveis por todo gênero humano.

As experiências dos erros ocasionais dos sentidos e dos sonhos tiveram seu caminho liberado. Eram comuns a todos. Nenhum homem poderia dizer que não tem sentidos ou, que os tendo, que eles não o enganam. Do mesmo modo, nenhum homem poderia dizer que não sonha e que, às vezes, não é traído por suas fantasias. Mas quanto a loucura não se dava o mesmo. Os direitos de achar que se está louco perdem seus efeitos. Pois, não se trata de uma experiência que todo homem possa compartilhar. É incorreto para Descartes fundar a dúvida a partir de uma experiência tão particular e restrita. Às exigências que validavam uma razão de duvidar natural a loucura não pode se adequar.

O leitor de Descartes não poderá objetá-lo dizendo que suas razões são restritas, que são arbitrárias. Da mesma forma que ele não poderá dizer que não é homem e que não tem sentidos e o costume de sonhar, e, sobretudo, que algumas vezes não é enganado pelos sentidos e pelos sonhos. A loucura não é algo tão natural assim, não pode ser partilhada e, portanto não pode ser admitida no interior de uma crítica que se dirige a todo e qualquer ser racional que queira questionar suas antigas opiniões.

Além de partilháveis as razões de duvidar se inserem em um processo em que sua fundamentação necessita ser justificada racionalmente. É a razão que persuade o filósofo em sua crítica, será a razão que o persuadirá e fundamentará suas possíveis razões de dúvida. Nem todo tipo de argumentação poderá ser racionalmente fundamentada, a loucura é um bom exemplo disso. Será que o espanto da dúvida dos sonhos e a naturalidade irrefutável da dúvida dos sentidos poderia fundamentar uma dúvida que apelasse para a loucura? Descartes sabia que não, e vista daquela forma tão específica, como esquizofrenia o próprio leitor cartesiano saberia que não. A loucura é uma experiência impossível, e não pode ser racionalmente aceita no caminho da dúvida de Descartes.

Mas havia ainda outra questão. Descartes cultivara desde seus estudos em La Fleche e, sobretudo, em seus primeiros estudos e escritos filosóficos um método. Método que lhe permitia conduzir seus raciocínios ordenadamente, de evidência em evidência, seguro de seus avanços e consciente dos seus resultados. A meditação crítica está intimamente ligada aos preceitos metodológicos postulados por Descartes, elas não são um evento reflexivo independente. As razões de duvidar são, portanto vinculadas a essas exigências.

Mais uma vez e por mais um motivo a loucura não pode ser admitida e sustentada na crítica de Descartes. Poderiam aqueles loucos conduzir sua razão de acordo com o método? Concluímos que não. E não era por eles não poderem pensar de algum modo, mas por que o estado mental, tal qual descreve Descartes, os impedia minimamente de reconhecer o evidente, de analisar em separado as partes de um problema, de ordenar o conhecimento e de fazer tantas enumerações quanto fossem preciso para certificarem-se da verdade da argumentação.

Diante de tantos impedimentos Descartes coerentemente recusou a loucura de sua crítica. Impedimentos que nos levaram a perceber que a recusa da loucura, em última instância, se deve a dois níveis de desqualificação. Por um lado ela desqualifica o objeto do conhecimento, por outro, o próprio sujeito investigador.

Quanto ao objeto percebemos que a loucura impediria qualquer acesso ao mundo objetivo de nossa experiência. A loucura encerra o sujeito em um mundo de desatinos, de alucinações, e somente alucinações. Preso nesse mundo o louco não pode fazer paralelos, não pode buscar semelhanças como foi o caso dos sonhos. A loucura não permitiria a Descartes encontrar aquele “menor motivo de dúvida” para que ele pudesse duvidar do mundo material de objetos.

Quanto ao sujeito, preso ainda nesse mundo alucinado, a loucura não permitira ao sujeito qualquer asserção positiva sobre o real. A estrutura da verdade que permanecerá aberta em todas as etapas da dúvida, não é acessível ao mundo desatinado da loucura. Foucault demarca muito bem essa impossibilidade da loucura. Ao perceber que a loucura é

a “condição de impossibilidade do pensamento” ele percebe, acertadamente, que a loucura é a condição de impossibilidade do sujeito, ela é a condição de impossibilidade da verdade. A dúvida metódica não poderia, portanto prosseguir por esse caminho.

No entanto, Foucault não percebeu que o golpe da loucura é duplo. Afeta também o objeto do pensamento. Ainda assim, mesmo tendo vislumbrado apenas parte do problema, sua interpretação tem o mérito de confirmar a recusa de Descartes. Confirmação histórica, amplamente exposta nas numerosas páginas de sua *História da Loucura*. E confirmação filosófica proposta naquelas pouco mais de três páginas dedicadas a passagem da loucura nas *Meditações*.

De tantas causas mais específicas chegamos então a uma causa geral, que Foucault percebeu muito acertadamente. Uma mudança de perspectiva filosófica chega à modernidade com o advento de um novo tipo de racionalidade. Foucault nos diz que entre Montaigne e Descartes algo aconteceu. A loucura deixou de caminhar lado a lado com a dúvida e foi banida para o reino do silêncio. Aquela cujas vozes punham a razão dentro dos seus limites, ou, pelo menos, mostravam o quão louca é a razão que ultrapassa seus limites. Em Descartes, não terá mais este poder. As vozes de uma “ratio”, ainda limitada, serão mais altas, porque não dizer soberanas.

Neste período, período em que Descartes pensa toda sua filosofia, serão as relações entre subjetividade e verdade que darão as cartas. A verdade deixa de ser um bem inalcançável, ela se apresenta como possível ao sujeito, e ao fazer isso determina que aquele que a procura não pode ser tido por louco. Descartes sabe disso, e entre travar sua investigação da verdade e comparar-se com os perturbados pelos negros vapores da bile, ele prefere continuar investigando e silenciar a loucura.

A loucura foi recusada, não foi substituída como pretendia Derrida. Derrida criou mesmo uma ordem pedagógica. Ordem que, a nosso ver, não é senão uma ficção pedagógica. Inexiste tal ordem na meditação cartesiana sobre erros dos sentidos, loucura e sonho. Da mesma forma que não existe o suposto objetor imaginário de Descartes que prefere admitir uma experiência mais comum, que o perturbador argumento da loucura.

A loucura constituía-se em um perigo a ser evitado, não em uma experiência que argumentativamente teria uma função apenas pedagógica. Se os sonhos conseguiam por em dúvida toda a realidade sensível não era por ser uma experiência mais exacerbada que a loucura, mas tão somente por permitir verossimilhanças, e permitir a partir disso uma dúvida racionalmente justificada. Na verdade é a loucura que é em si uma experiência mais intensa. O louco em Descartes é sempre louco e engana-se sempre, não há meio termos ou concessões. Portanto, da intensidade irreversível de seus desvarios ela, a loucura, jamais poderá ser aceito em uma crítica do tipo cartesiana.

Se há mérito na interpretação de Derrida este foi apenas de ter percebido que a experiência dos sonhos é mais comum, costumeira e universal que a loucura. E que a preferência de Descartes pelo sonho estaria de alguma forma ligada a esse caráter comum. O que confirma nossa tese de que as razões de duvidar cartesianas precisam ser partilháveis para serem razões válidas de se duvidar.

Mas eis que distante deste cenário do séc. XVII, nos dias atuais, surge uma nova proposta, a proposta de Porchat. Agora, será a loucura o argumento forte. Sua intenção não será silenciar apenas a “ratio” cartesiana, mas toda “ratio” cujas pretensões sejam fixar verdades absolutamente inquestionáveis.

Porchat em um artigo sobre a loucura nos ofereceu uma nova forma de encarar a temática da loucura na investigação crítica e cética. A partir de outra tratativa da loucura, por sinal bem mais abrangente que a de Descartes chegou a outras conclusões. A loucura pode fundar uma argumentação cética, sem com isso determinar o fim da atividade filosófica. Ela apenas desqualificaria os conhecimentos tidos por absolutamente certos.

A loucura na é tratada por Porchat da forma restrita como a de Descartes. Não é só mais uma esquizofrenia irreversível e impenetrável. O louco para Porchat pode até argumentar, só não pode depositar inteira confiança nos poderes da razão. O louco somente não poderá conhecer nada como absolutamente verdadeiro, tal como pensava Descartes. Mas poderá ter um conhecimento mínimo do real, bastando-lhe uma confiança relativa e pragmática na razão.

A defesa da loucura como experiência cética aparece então para acirrar essa luta secular. Defesa de Porchat, cético pirrônico, ou mesmo neopirrônico, como ele mesmo se coloca. Nesse novo capítulo a estratégia é mostrar que a certeza de não estar louco, marca do sujeito crítico cartesiano, é senão impossível, ao menos injustificável. Não há como possuí-la, nem subjetivamente, muito menos intersubjetivamente.

A loucura parece ter se livrado de seu exílio silencioso. Sendo que as objeções que questionam o fim desta condenação, mais parecem fortalecê-la do que abalar sua estrutura. Há quem dirá: não, a loucura não pode ser uma experiência cética, pois ela se autodestrói. A loucura abala a fé em toda e qualquer intuição e construção inferencial. Então, não se pode ter fé nas inferências usadas para afirmá-la como experiência cética. A argumentação em favor da loucura ficaria travada em seu início. O que justificaria o seu uso, já que toda argumentação, inclusive aquela da loucura não podem ser justificadas?

Mas, quem foi que disse que a argumentação em seu favor precisa ser justificada? Não foi contra toda sorte de justificativas da verdade absoluta do que quer que seja que a loucura ressurgiu? A loucura será apenas um meio para um fim. Uma escada que nos ajuda a chegar ao alto, mas que depois poderá ser lançada fora. Não é preciso que a argumentação seja absolutamente verdadeira, construída a partir de princípios absolutamente verdadeiros. É preciso apenas que ela mostre não ser possível refutar a premissa “eu não tenho como saber que não estou louco”.

Mas, e os perigos de um travamento completo da atividade investigativa, tão prontamente evitados por Descartes, Porchat não teria também que enfrentar este problema? Sim, e ele o enfrenta. Mas, diferente de Descartes.

Descartes sabia dos malefícios da loucura para o seu projeto crítico e filosófico, e, portanto, evita-os. Porchat, ao contrário, os enfrenta. E ao enfrentá-los admite corretamente que, diante da loucura, a capacidade da razão humana para conhecimentos absolutamente verdadeiros fica interdita. O travamento intelectual é tal que até mesmo aquela primeira certeza cartesiana “penso, logo existo” tem seus direitos de certeza revogados.

Porém, nem tudo estaria perdido. A confiança na razão pretensamente absoluta está sob dúvida, mas “uma confiança relativa, apenas humana” ainda é possível. A

investigação pode prosseguir, pois uma teoria ou estudo do conhecimento não envolve apenas este aspecto do absoluto. Há outros problemas, há outras soluções e a estes as portas da atividade investigativa permanecem abertas, em que pese os efeitos desastrosos da possibilidade da loucura.

O argumento de Porchat apresenta outra perspectiva, porém, nem por isso, é algo que possa fundamentar uma crítica a Descartes. Há de um lado um racionalista convicto de que a filosofia pode estabelecer algo de “firme e constante nas ciências”, e de outro um cético neopirrônico imbuído de outras propostas investigativas.

Por isso as críticas de Porchat a Descartes não apresentam um verdadeiro problema para a filosofia cartesiana. Descartes sempre seguiu seu preceito de nunca confiar inteiramente em que já nos enganou. Seguiu até encontrar um conhecimento indubitável sobre o qual o preceito não se aplicava. O apelo à loucura jamais lhe serviria para que ele pudesse seguir seu propósito filosófico. Sua crítica não era só uma crítica que se dirigia ao que ele aprendeu dos sentidos ou pelos sentidos. A crítica de Descartes se dirigiu também àquela sua costumeira confiança nos poderes da razão. Descartes não se contentou com o indubitável, questionou seu estatuto de objetividade, e ao fazer isso, solicitou da razão uma demonstração cabal de que ela não estava sujeita a toda sorte de enganos.

Por fim, o ceticismo de Descartes não foi mais ou menos sério que o ceticismo dos céticos. Somente seus objetivos é que são diferentes. Realizar um ceticismo metodológico não implica que o empreendimento crítico de Descartes seja falho ou tenha sido falho. Talvez, é claro, falho somente para os céticos.

Todo ponto de vista é a vista de um ponto, e o ponto de vista de Porchat é diferente do de Descartes. As perspectivas que direcionam os dois posicionamentos são distintos, talvez, opostos. A coerência das duas tratativas nos mostra que em filosofia não há sempre somente uma maneira de se investigar o mesmo problema. É assim que a Filosofia vem trabalhando desde Tales de Mileto. A recusa ou a admissão da loucura de uma proposta crítica vincular-se-á sempre às intenções filosóficas daquele que a tiver investigando. Se por um lado ela pôde ser recusada, e coerentemente recusada por

Descartes e seus ideais filosóficos. Por outro lado, não parece ser impossível, e Porchat demonstrou coerentemente isso, que a loucura possa ser um eficiente argumento cético.

BIBLIOGRAFIA.

TEXTOS DE DESCARTES

ADAM, C.; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. 12 v. Paris: Léopold cerf, 1904.

ALQUIÉ, Ferdinand (éd.). *Oeuvres Philosophiques de Descartes*. Paris: Garnier, 1963, 1967, 1973. 3. v.

DESCARTES, Renè. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Cemodacom, 1999.

_____. *Méditations Métaphysiques*. Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris: Flammarion, 1992.

_____. *Meditações metafísicas*. Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg. In. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Discurso do Método*. Introdução e notas de Étienne Gilson. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Princípios da Filosofia*. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Ed. Rideel, 2005.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALQUIÉ, Ferdinand. *La Découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1950.

BEYSSADE, Jean-Marie. *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, Jean-Marie : GUEROULT, Martial: *Mais Quoi Ce Sont Des Fous*. In. *Descartes au Fil de L'Ordre*. Paris: PUF, 2001, pp. 13-49.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Les Sens Trompeurs: Usage Cartésien d'un Motif Sceptique*. In: *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, Paris: 1991, n° 1, pp. 3-31.

COTTINGHAM, John. *Descartes' Conversation with Burman*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

_____ (org.). *Descartes*. Cambridge: University Press, 1995.

_____. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DARRIULAT, Jacques. *Descartes et la Mélancolie*. In : *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, Paris: 1996, n° 4, pp. 465-486.

DERRIDA, Jacques. *Cogito et Histoire de la Folie*. In : *Revue de métaphysique et la morale*. Paris: 1964, n° 3 e n° 4, pp. 460-495.

DERRIDA, Jacques. *Cogito e História da Loucura*. In: *Três tempos sobre a História da Loucura*. Trad. Pedro Leite Lopes. Maria Cristina Franco Ferraz (Org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 11-67.

FORLIN, Enéias. *O papel da Dúvida Metafísica no Processo de Constituição do Cogito*. São Paulo: Editora Humanitas, 2004.

FORLIN, Enéias. *A teoria cartesiana da verdade*. São Paulo: Editorias Humanitas e Unijuí, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução Jose Teixeira Coelho Neto, 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Mon corps, ce papier, ce feu*. In: Philosophie – Anthologie. Anthologie établie et présentée par Arnold I. Davidson e Frédéric Gros. Paris: Gallimard, 2004, Texte n° 20, pp. 130-174.

FOUCAULT, Michel. *Resposta à Derrida*. In: Três tempos sobre a História da Loucura. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Maria Cristina Franco Ferraz (Org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 71-90.

FRANKFURT, Harry G. *Démons, rêveurs et fous: La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*. Présentation et Trad. de Sylvain M. Luquet. Paris: PUF, 1989.

FRANKLIN, Leopoldo e Silva. *Descartes: A metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1994.

GILSON, Étienne. *Discurso do Método*. Introdução e notas de Étienne Gilson. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.

GOUHIER, Henri. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.

GUENANCIA, Pierre. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.

GUÉROULT, Martial. *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*. 2 vols., Paris: Aubier, 1953.

HAMELIN, Octave. *El Sistema de Descartes*. Traducción de Amalia Haydée Raggio, Buenos Aires: Editorial Losada, 1949.

HIPPOCRATE. *Sur Le Rire et La Folie*. Rivages, texte d'origine traduit par Yves Hersant, Paris: 1991.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

LAPORTE, Jean. *Le Rationalisme de Descartes*. 3ª Ed. Paris: PUF, 1988.

MAIA NETO, Jose Raimundo. *Panorama historiográfico do ceticismo renascentista: 1997-2007*. In: Revista Sképsis, Ano I, nº 1, 2007, pp. 83-97.

MARCONDES, Danilo. *O Argumento do Conhecimento do Criador como argumento cético*. In: Revista Sképsis, Ano I nº 2, 2007, pp. 37-60.

_____. *Juízo, suspensão do juízo e filosofia cética*. In: Revista Sképsis, Ano I nº 1, 2007, pp. 69-82.

MARINHO, F.: MARINHO, N. “*Le Dieu Trompeur*” *Notas sobre o “conhecimento privado” em Descartes, Wittgenstein e Borges*. (O texto foi publicado na revista *Variaciones Borges – Journal of Philosophy, Semiotics & Literature*). Contudo, o texto que consultamos nos foi enviado pelo próprio Ney Marinho através de email.

MARION, Jean-Luc. *Questions Cartésiennes*. Paris: PUF, 1996.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *O Argumento da Loucura*. In: Revista Internacional de Filosofia Manuscrito. Campinas: Unicamp/CLE. Vol. 26 – n. 1 – jan-jun. 2003, p.11-44.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Vida Comum e Ceticismo*. 2ªed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola. In Os Pensadores. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 83-182.