

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 46 jan-jun 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe da escultura de Descartes presente
na fachada do Museu do Louvre, artista Gabriel Joseph Garraud.

DESCARTES E A REJEIÇÃO DA LOUCURA ENQUANTO ARGUMENTO NA *PRIMEIRA MEDITAÇÃO*

Jonathan Alvarenga

Mestrando, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil

jonathanalvarenga09@gmail.com

RESUMO: No presente artigo discutimos a inserção, a natureza e a problemática da rejeição à loucura enquanto argumento na primeira das *Meditações* de Descartes. Para isso, nos direcionaremos à análise do local, textualmente dito, em que tal rejeição está posta. Em um segundo momento, passaremos a dialogar com outros autores que já realizaram interpretações a respeito da loucura em Descartes. Com isso, poderemos ter um rico panorama de teses já formuladas sobre o tema aqui em questão, além de entender sob qual ótica os intérpretes analisaram este elemento no texto de Descartes. Por fim, apresentaremos nossa interpretação, na qual defenderemos a origem fisiológica da loucura, que, além de ser o motivo pelo qual o filósofo francês a rejeita enquanto argumento em seu texto, é o principal motivo pelo qual nenhum indivíduo dito como louco poderia rejeitar a verdade do *Cogito* e de toda a cadeia de razões que se segue.

PALAVRAS-CHAVE Descartes, Filosofia moderna, Argumento da loucura, *Cogito*, *Primeira Meditação*, Ceticismo.

I. INTRODUÇÃO

Apesar do espaço destinado à discussão a respeito da loucura nos textos de Descartes ser quase nenhum, muito se tem discutido sobre a inserção de tal tópico no pensamento do filósofo francês. Foucault, em sua obra *História da loucura na idade clássica* (1978), por exemplo, dedica-se a debater a apresentação da loucura na *Primeira Meditação* e a relação entre tais considerações (ou o abandono de considerações, por parte de Descartes) e o contexto social francês do século XVII, que foi um expoente na criação de clínicas e manicômios que excluía os indivíduos considerados como loucos da sociedade.

No Brasil, mais textos foram produzidos para discutir o papel da loucura na metafísica de Descartes, especialmente a curiosa passagem da *Primeira Meditação*, a mesma discutida por Foucault. Entre eles, buscaremos aqui tratar mais especificamente de dois. O primeiro é um belo ensaio, escrito em sua maior parte na primeira pessoa, reencenando uma meditação aos moldes de Descartes, de Oswaldo Porchat Pereira, intitulado *O argumento da loucura* e publicado em seu livro *Rumo ao ceticismo* (2007). O segundo texto é de Ethel Menezes da Rocha, intitulado *Notas sobre o argumento da loucura na primeira meditação* (2011), que possui conclusões e argumentações que ultrapassam a intenção de se fazer apenas notas.

Apesar de tais textos serem de interessante leitura, todos eles parecem ignorar um determinado aspecto da loucura que é indispensável à nossa interpretação e que é manifesto pelo autor das *Meditações*: a loucura, em Descartes, é originariamente um distúrbio fisiológico, mas que gera consequências à alma, ou melhor dizendo, à razão. O que isso significa e como interfere na aceitação das teses levantadas pelos comentadores citados é o que veremos no decorrer do presente texto. Para isso,

proponho analisarmos, primeiramente, o contexto de inserção da rejeição à loucura enquanto argumento nas *Meditações*, para então discutirmos sua composição e relação com o dualismo cartesiano, além de sua interferência, ou não interferência, no *Cogito*, nas ciências e na natureza pensante do sujeito em Descartes.

II. A RECUSA DA LOUCURA ENQUANTO ARGUMENTO NA PRIMEIRA MEDITAÇÃO

Para analisarmos nosso objeto em questão, proponho, ainda que brevemente, nos voltarmos ao *modus operandi* de Descartes na primeira das *Meditações* (1988). Não pretendemos aqui nos estender à análise e discussão dos argumentos inseridos em tal meditação, o que ocuparia um valioso espaço em nosso texto, além de fugir de seu objetivo central, que nada mais é do que a análise do pensamento de Descartes sobre a loucura. Dito isso, podemos então nos concentrar em nosso objetivo e moldar nosso texto tendo-o em vista.

Como já é bem sabido, o filósofo francês pretende, na *Primeira Meditação*, submeter os conhecimentos até então considerados como certos e verdadeiros ao crivo da dúvida metódica, para verificar sua validade e se, realmente, são indubitáveis, claros e distintos. Para isso, Descartes passa a se valer de um princípio, o da dúvida hiperbólica, evidenciado pela fala do autor: “[...] o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas” (DESCARTES, 1988, p. 17; 1996, AT VII, p. 18)¹. Diante desse princípio, Descartes passa então a elaborar sua dúvida

1 As citações das obras de Descartes serão de uma edição em português e incluem o nome do autor, o ano e a página e, após o ponto e vírgula, a indicação da passagem nas *Œuvres de Descartes*, com as iniciais AT, seguidas do volume da edição e a página em que

radical, isto é, volta-se a atacar os fundamentos, ou alicerces, do saber até então instituído, acabando por minar (embora provisoriamente) o que era tido como certeza pela tradição filosófica e científica e por boa parte de seus contemporâneos.

Para aplicar essa dúvida hiperbólica e radical que ainda é, ao mesmo tempo, metódica, ou seja, não consiste numa dúvida espontânea, mas num recurso metodológico criado voluntariamente para investigar a possibilidade do conhecimento, Descartes divide sua atuação em passos, que vão das coisas mais gerais às mais simples. Primeiro, ele ataca a nossa capacidade de apreensão dos objetos externos através dos sentidos, por meio do argumento do erro dos sentidos; depois, coloca em questão a própria existência dos objetos dos sentidos por meio do argumento do sonho.

Terminada essa fase da dúvida tradicionalmente chamada de dúvida natural, ou física, pois as razões de duvidar fundamentam-se em fatos constatáveis em nossa vida ordinária, como o sonho ou as falsas percepções ocasionadas por meio dos sentidos², e tendo em vista que ainda as matemáticas (dentre outras naturezas simples) suportaram o ataque de tais dúvidas, pois mesmo quando estou sonhando, por exemplo, $3 + 2 = 5$ e um triângulo continua possuindo 3 lados, Descartes passa então a apelar à dúvida metafísica, isto é, a uma dúvida externa ao meditador, construída por meio de elementos que extrapolam o campo natural.

se encontram.

2 Exemplos dessas falsas percepções são apontados por Descartes apenas em sua *Sexta Meditação*, tanto em relação aos sentidos externos, os quais falham, por exemplo, ao observar ao longe torres que se afiguram redondas, enquanto são quadradas, quanto em relação aos sentidos internos, a partir do exemplo de pessoas que, após terem algum membro de seu corpo amputado, continuavam a sentir dores nos locais antes ocupados por esses membros (DESCARTES, 1988, p. 65; 1996, AT VII, pp. 76-7).

Nessa dúvida, o argumento do Deus enganador questiona a veracidade até mesmo das matemáticas, por exemplo, universalizando o escopo da dúvida por meio de uma razão que nos remete às nossas origens – ao considerar que é possível que eu tenha sido criado por um ser perfeito, o qual tudo pode, sendo cabível até mesmo me enganar sobre as coisas mais simples e evidentes – e o artifício do Gênio maligno, que nada mais é do que a elevação da dúvida ao âmbito psicológico por meio de uma atitude de auto-engano.³

A partir daí, e uma vez encerrados os passos da dúvida, na *Segunda Meditação* Descartes inicia a destituição do ceticismo que até agora paira em seus escritos, sendo o primeiro passo a constatação de uma certeza intuitiva e indubitável: a de que, mesmo que o Gênio maligno o engane, certamente ele deve existir, ainda que como objeto de engano, enquanto pensa ser enganado. Desta forma, mesmo que duvide, “[...] cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 1988, p. 24; 1996, AT VII, p. 25).

Descartes, no decorrer de todas as próximas meditações, passa então a levantar outras verdades subsequentes a essa, elaborando uma ordem de razões que se encerra apenas em sua *Sexta Meditação* com a certeza de que existem corpos exteriores, que tenho um corpo, e que este corpo está estreitamente unido à minha mente; restabelecendo, por fim, o

3 A respeito da dúvida em Descartes, recomendamos a leitura da obra *Descartes segundo a ordem das razões*, de Martial Guéroult, em especial o capítulo 2 (2016, pp. 35-58), intitulado “A dúvida e o Gênio maligno” e, também sobre a dúvida em Descartes, particularmente quanto à psicologização da dúvida a partir do artifício do Gênio maligno, e apresentando uma leitura que pode ser utilizada em confronto à de Gueroult, sugerimos *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, de Eneias Forlin (2004).

mundo em sua verdade⁴ e destituindo a dúvida de seu poder e influência. Passa então a estar pronto a fazer ciência, uma vez que a verdade já se encontra presente mediante alicerces que, segundo o autor, garantem a estrutura de seu novo edifício a partir de suas certezas.

* * *

Depois desta breve exposição, voltemo-nos então ao assunto que este texto visa abordar: a rejeição da loucura enquanto argumento nas *Meditações Metafísicas*. Tal abandono localiza-se dentro do período da dúvida natural, imediatamente posterior ao argumento dos erros dos sentidos e anterior ao argumento do sonho. Após Descartes constatar que por meio do argumento dos erros dos sentidos não poderia contestar nada além daquilo que sua percepção acerca daquelas “[...] coisas pouco sensíveis e muito distantes” lhe mostrara, e que nada poderia fazer quanto a constatações como “[...] que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza” (DESCARTES, 1988, p. 18; 1996, AT VII, p. 25), tendo em vista a evidência de tais coisas, ele então passa a dizer que:

E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está 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 ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos (DESCARTES, 1988, pp. 18-9; AT VII, p. 25).

4 Parafrazeando Lebrun, na nota 189 da edição brasileira das *Meditações* (1988, p. 74) de que aqui fazemos uso.

Apesar de breve, tal passagem é rica ao observarmos seus detalhes e pormenores. O primeiro ponto a se notar é que esta é a única passagem das *Meditações*, e das outras obras, em que Descartes escreve a respeito da possibilidade de ser a loucura um argumento. No contexto das *Meditações*, após esse parágrafo o autor se dirige ao argumento do sonho e não volta mais a se referir à loucura, sendo possível dizer, segundo interpretamos, que há um abandono da loucura por parte de Descartes sem que ela se constitua enquanto um argumento.

Outro fator que podemos observar, e que reforça o que dissemos no parágrafo acima, é a forma como é inserida a loucura nas *Meditações*. Ao elaborar sua escrita sobre tal tema a partir não de uma afirmação no presente do indicativo, mas de uma fala no subjuntivo, elencando uma hipótese que se auto-implode ao levarmos em conta seu sentido negativo – pois já se inicia enquanto uma possibilidade que não é levada a sério em momento algum da citação – o autor se distancia da elaboração da loucura enquanto argumento, rejeitando-a. Em outras palavras, já no início da questão notamos que Descartes se refere a ela como uma possibilidade que só pode ser assumida caso se compare com aqueles insensatos que são considerados loucos, não sendo em hora nenhuma considerada enquanto uma afirmação que venha a calhar enquanto uma razão de duvidar, como faz com os passos da dúvida que compõem a *Primeira Meditação*.

Outro ponto a ser notado é a natureza da loucura exposta em tal citação. Como podemos ler, Descartes deixa evidente a causa da loucura, sendo ela originada a partir da afetação, no cérebro, dos negros vapores da bile. Deste modo, a loucura, segundo o texto cartesiano, se dá quando os maus humores afetam o bom funcionamento do sistema neural, sobretudo o cérebro. Ainda podemos inferir que, se aqueles que são considerados loucos pensam ser ricos, enquanto são pobres, que estão vestidos de ouro e de púrpura enquanto estão inteiramente nus, ou então se imaginam

ser cântaros ou ter um corpo de vidro, quando o deles é de carne e osso, tal afetação atinge também a alma, na medida em que esta não consegue identificar e corrigir o erro ao comparar suas representações com seus correspondentes na realidade.

Porém, poderiam nos questionar: se há, de fato, uma afetação à alma por meio da loucura, ela poderia impedir a intuição do *Cogito*? Se sim, por que abandoná-la e não utilizá-la ao invés de todos os outros passos da dúvida, que estão fadados ao fracasso por conta do *Cogito*? Por fim, poderia ser formulada a questão mais grave e comprometedora: como seria possível fazer ciência na medida em que minhas representações poderiam não corresponder à realidade, caso estivesse louco? Estaria Descartes omitindo a razão de duvidar que levaria seu projeto ao fracasso?

Na seção seguinte, proponho que analisemos a leitura de alguns intérpretes sobre este tema e que corroboram, de certa forma, a relevância das questões acima elencadas. Veremos que Porchat e Foucault apontam para a consideração de que Descartes, se desse a devida importância à loucura, poderia ter problemas ao levantar suas teses, enquanto Rocha afirma que o autor jamais abandonou tal questão, mas a utilizou no decorrer de seus passos da dúvida.

III. TRÊS VISÕES SOBRE A LOUCURA EM DESCARTES

Apesar de haver outros comentários que versam sobre os aspectos da loucura em Descartes, escolhemos especificamente apresentar a versão destes três estudiosos, pois cada um deles analisa a loucura na *Primeira Meditação* a partir de ângulos distintos e se distancia de nossa leitura, como procuraremos demonstrar na seção que se segue à apresentação da visão de tais autores. Primeiramente, Foucault atrela sua interpretação

do texto cartesiano ao contexto social e político das medidas que foram tomadas para conter os ditos loucos no decorrer do século XVII. Por meio deste viés, como veremos, menciona que Descartes abandona a loucura enquanto argumento graças à influência cultural que pairava sobre ele, já que no XVII a loucura representava um risco ao sujeito pensante, pois seria ela considerada uma inibidora da racionalidade. Por sua vez, Porchat, a partir de uma resposta pirrônica às conclusões de Descartes, argumenta que, se levada a sério, a loucura poderia ser uma hipótese generalizável e que interromperia o processo meditativo, ocasionando a destituição do *Cogito* enquanto primeira verdade, além de toda a ordem de razões e a própria certeza no fazer científico. Por fim, Rocha, a partir de uma leitura estrutural da inserção da loucura no texto das *Meditações*, conclui que ela não foi abandonada pelo filósofo francês, mas possui uma certa forma de atuação, enquanto um argumento ou uma razão de duvidar, ainda que não possa interromper a evidência do *Cogito*.

Em *História da loucura na idade clássica*, Foucault analisa o tratamento deste tema ao longo dos séculos, iniciando pela idade média em *Stultifera navis* e estendendo, além de correlacionando, sua análise até seus dias, na segunda metade do século XX. Diante deste percurso historiográfico, impossível seria não se referir à França dos séculos XVI e XVII, e, por consequência, aos pensadores da Renascença.

Especialmente no capítulo intitulado *A grande internação*, Foucault nos fornece importantes informações históricas e antropológicas sobre o tratamento dos até então considerados loucos no período em que viveu Descartes. Nos diz, por exemplo, que o século XVII criou inúmeras casas de internamento, sendo que mais de um em cada cem habitantes de Paris estavam trancafiados em seus interiores (FOUCAULT, 1978, p. 55). Diz ainda que tais prisões eram arbitrárias, sendo pouco “[...] sabido qual a consciência jurídica que poderia animar essas práticas” (*idem*). Ainda sobre

esses aspectos, segue em anexo ao texto do autor a *História do hospital geral*, escrita anonimamente em 1676 e que ilustra a triste realidade deste tema no século em questão.

Ao que nos compete, podemos notar já no início deste capítulo as referências feitas pelo autor a Descartes. Tendo isso em mente, observamos que Foucault direciona suas palavras ao outro filósofo por meio de um breve comentário às *Meditações*, especificamente à *Primeira Meditação* e ao movimento de exclusão, por parte de Descartes, deste argumento. Segundo Foucault:

É possível supor que se está sonhando e identificar-se com o sujeito sonhador a fim de encontrar uma “razão qualquer de duvidar”: a verdade aparece ainda, como condição de possibilidade do sonho. Em compensação, não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento (FOUCAULT, 1978, p. 53).

Vemos que ele é categórico ao mencionar, ao fim de tal citação, que a loucura, no pensamento de Descartes, refletindo as teses de seu tempo sobre ela, seria o bastante para pronunciar a impossibilidade do pensamento. Mas como poderia o sujeito pensante cartesiano abdicar de sua “essência” de ser pensante pela mera possibilidade de estar louco? Ainda que aceitasse as hipóteses do sonho ou até mesmo dos erros dos sentidos como perigos a serem enfrentados, Descartes não poderia supor, nem em pensamento, que está louco. Deste modo, conclui Foucault:

A dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser (FOUCAULT, 1978, p. 54).

É graças ao sujeito pensante, segundo Foucault, que Descartes decide excluir a loucura e, por consequência, o louco, das novas considerações a respeito da razão na modernidade. Assim como aponta Rocha, ao comentar o texto do filósofo contemporâneo, esta decisão não apenas reflete a exclusão do “[...] louco como o outro da razão”, assim como também reflete a exclusão do “[...] outro da civilização” (ROCHA, 2011, p. 105). Por meio de tais relações é que Foucault delineia a escrita e as intenções de Descartes a respeito da loucura e de sua pretensa exclusão do louco da nova *ratio* moderna.

Enquanto Foucault busca demonstrar que é por meio de uma compatibilidade dos textos cartesianos com seu período que a loucura não é levada a sério (expondo, ao mesmo tempo, uma desumanização do louco, por ser considerado como tendo seu pensamento inibido e perturbado, não podendo, por consequência, fazer parte da categoria de sujeito pensante), quando nos voltamos ao ensaio *O argumento da loucura*, de Porchat, vemos a intenção, que percorre todo o texto, de demonstrar que não possuímos a capacidade de discernir se estamos ou não loucos. Desse modo, nunca conseguiremos almejar a certeza nas ciências, sendo que nem o *Cogito* ou toda a subsequente ordem de razões podem ser garantidas em sua integridade. Reparemos a diferença na leitura dos dois autores: enquanto Foucault busca demonstrar que desconsiderar a loucura é um reflexo da desumanização do louco e de sua exclusão da civilização, salvaguardando a integridade do sujeito pensante, visto que a loucura implica o não poder pensar, Porchat defende que desconsiderar a loucura é a única forma de salvaguardar a indubitabilidade das verdades pretendidas por Descartes a partir da construção de seu sistema. Pois, ao fim, todos podemos estar loucos, sendo que tal loucura, ao invés de um não pensar, se dá enquanto uma não certeza, isto é, a loucura não inibe o pensamento, mas tira qualquer possibilidade de verdade indubitável que possa possuir a partir dele (PORCHAT, 2007, pp. 336-7).

Para isso, Porchat admite que, de fato, “[...] eu posso estar louco, eu não tenho como excluir a possibilidade de estar louco, eu não tenho como saber que não estou louco” (PORCHAT, 2007, p. 327). Mas como defender tal tese? Em suma, para justificar seu ponto, todo o trabalho meditativo de Porchat pode ser resumido à indemonstrabilidade de que certamente não sou um louco. O comentador confirma seu ponto de vista tanto diante de um caráter inerente ao sujeito, afirmando que não possuía qualquer garantia plena de que o que lhe “[...] parecia evidente ou inferencialmente bem construído assim o fosse realmente”, o que nos leva a questionar “[...] toda intuição e toda inferência que eu quisesse seguras e definitivas”; quanto por meio de um caráter intersubjetivo, argumentando que, mesmo que fosse possível a ele interpretar de forma correta o que os outros julgam a seu respeito, “[...] não tinha, entretanto, como conferir qualquer valor absoluto ao seu testemunho” (PORCHAT, 2007, p. 328), independentemente de tais pessoas testemunharem a favor ou contra sua sanidade mental.

Mas, assim como já vimos, na *Segunda Meditação*, que é possível obter a verdade de que penso e que sou o mesmo diante da dúvida, pois se duvido então penso e me torno consciente da certeza de que sou um ser pensante, não seria possível também adquirir a mesma conclusão ao duvidarmos de nossa sanidade mental? Segundo Porchat, não, pois um louco também possui a capacidade de fazer corretamente essas e outras distinções semânticas, mas o ponto é que esse momento de lucidez, ainda que admitido, não garante sua perpetuação, nada impedindo “[...] que a loucura viesse a prevalecer, não detectada, em outros momentos, subvertendo a razão e consciência” (PORCHAT, 2007, p. 329). O argumento de Porchat, portanto, nada mais faz que entender

[...] 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 discurso inferencial (PORCHAT, 2007, p. 325).

Uma vez dito isso, podemos agora nos perguntar: mas e a loucura no contexto cartesiano, como ficaria? Porchat escreve que, para ele, a loucura estaria muito bem localizada no início das *Meditações*, enquadrando-se perfeitamente ao processo de investigação de Descartes. Para o neopirrônico, tal argumento seria, por si só, capaz de paralisar “[...] o desenvolvimento mesmo das *Meditações* e não permitiria a emergência do *Cogito*” (PORCHAT, 2007, p. 324). No mais, diz até mesmo que a loucura enquanto argumento, caso fosse compreendida por Descartes, tornaria o artifício do Deus enganador dispensável, sendo mais contundente que ele.

Porchat diz isso tendo em vista justamente o caráter generalista da loucura, que coloca em xeque não apenas a minha sanidade mental, mas também daquele que a atesta ou rejeita. Desse modo, nenhum indivíduo é mais capaz de confiar na palavra ou no dito conhecimento de seu semelhante, pois pode ser que seu vizinho seja tão louco quanto ele possa ser. Diante deste cenário é que o filósofo se pergunta se “merecia acaso algum crédito uma razão possivelmente louca?” (PORCHAT, 2007, p. 330), pois, mesmo remotamente, é inevitável pensar que a loucura pode estar “[...] afetando e pervertendo minha mente”. Mas e o *Cogito*? A tal questão, Porchat diria que:

Essa aparente saída (o *cogito* cartesiano) 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. Era tentar voltar a algo já superado. Era, de fato, tentar fingir que os antigos caminhos da verdade absoluta me estavam ainda abertos. A possibilidade da loucura que minha argumentação introduzira, uma vez relembra, celeremente desfazia qualquer nova arremetida ensaiada por uma postura filosófica construtiva. Perante uma razão possivelmente enlouquecida, a reflexão que culminava no *Cogito* e a aparente evidência deste se tinham, de fato, tornado impotentes. A loucura possível destruía, implacável e inexoravelmente, a pretensa certeza absoluta do *Cogito*, assim como irresistivelmente minava o percurso inteiro que a ele conduzia (PORCHAT, 2007, p. 330).

Em suma, podemos então dizer que, segundo a visão de Porchat, a loucura enquanto argumento atacaria até mesmo o *Cogito* e que, por meio da indemonstrabilidade de que não somos todos loucos, seria impossível abandonar tal possibilidade de nosso horizonte.

Por sua vez, e contrariamente às teses até aqui levantadas pelos outros autores, em *Notas sobre o argumento da loucura na primeira meditação*, Ethel Menezes da Rocha menciona que o objetivo de seu artigo é:

[...] argumentar em favor da tese interpretativa segundo a qual nas *Meditações Metafísicas*, Descartes, na Primeira Meditação, não recusa o argumento da loucura mas, ao contrário, utiliza-o em uma forma mais radical. Mais ainda, segundo a leitura a ser aqui defendida, o argumento da loucura em sua forma mais radical é absolutamente necessário para a eficácia da dúvida cartesiana (ROCHA, 2011, p. 103).

Diferentemente de Foucault e de Porchat, Rocha traz à tona que o filósofo francês não abandona a loucura, mas que ela é de suma importância para a própria composição da dúvida metódica na *Primeira Meditação*. Segundo a comentadora, a loucura nada mais é do que uma primeira tentativa do autor das *Meditações* de “[...] constituir uma razão para duvidar que leva em consideração as condições internas ao sujeito que percebe” (ROCHA, 2011, p. 105).

Na medida em que faz isso, segundo Rocha, a loucura enquanto argumento coloca em questão uma possibilidade de questionamento das próprias faculdades do indivíduo. Deste modo, o filósofo francês estaria, de certa forma, antecipando a própria função do argumento do sonho, mas com o alcance que este não possui no contexto das *Meditações*. Ainda segundo a intérprete:

É precisamente porque Descartes pode pensar em uma possível disfunção interna ao agente cognoscente, a saber, uma obstrução natural em sua capacidade de recepção de dados sensíveis e em sua capacidade de exercer coerentemente a razão, como o que ocorre nos casos de loucura, que é possível estender a dúvida a todo pretense conhecimento (ROCHA, 2011, p. 106).

Ora, se posso colocar em dúvida todo o pretense conhecimento, a loucura enquanto argumento não apenas antecipa a função do argumento do sonho, como também antecipa a função metafísica que é própria do argumento do Deus enganador e ao artifício do Gênio maligno. É curioso notar que esta tese de Rocha adiciona a um pretense integrante da dúvida natural uma função que é própria à dúvida metafísica, isto é, a possibilidade de questionar as verdades mais simples que um sujeito pode encontrar. E isto porque a loucura, segundo a leitura feita pela comentadora, seria caracterizada como uma disposição mental não somente relacionada à função de “[...] fabricar, gerar o que aparece como dado sensível, mas também de prejudicar o exercício mesmo da razão” (ROCHA, 2011, p. 108).

Mas se a loucura poderia ter esse amplo alcance, por que Descartes continuou suas *Meditações* e nos forneceu ainda outros motivos para duvidar? Seguindo a interpretação de Rocha, podemos dizer que isso se deu por uma característica própria e inseparável da loucura enquanto argumento. Desse modo, sua maior força tornou-se também o seu maior ponto fraco, pois ainda que tal argumento pudesse, por meio de uma

disfunção interna, nos levar a duvidar de nossas certezas, por outro lado seu caráter idiossincrático, ou melhor, individual e não consequente à generalização, poria tudo a perder. Então, para resolver tal questão, Descartes insere as hipóteses do sonho e do Deus enganador, considerando-as como possibilidades de gerar uma disfunção idêntica à da loucura, mas natural aos homens de uma forma geral, “preservando então o aspecto de uma possível disfunção interna ao sujeito da percepção” (ROCHA, 2011, p. 108).

O argumento do sonho apareceria, então, como uma forma de generalização da loucura, pois todos os homens, de fato, representam coisas, por vezes irrealis e desconexas, enquanto estão dormindo e sonhando. Além disso, o argumento do Deus enganador vem ampliar esse escopo, agora no nível puramente intelectual, ou seja, em um campo que o argumento do sonho não pode atingir nas *Meditações*. Deste modo, ainda que tais argumentos fossem superiores àquele da loucura, ela permaneceu enquanto *background* de todos eles.

Vejamos nosso saldo: segundo Rocha, Descartes não abandona a loucura enquanto argumento, mas a insere enquanto a primeira razão de duvidar, que coloca em questão todo o nosso conhecimento por meio de uma disfunção interna. Porém, ainda assim, a idiossincrasia inerente ao argumento constituiria sua principal fraqueza, sendo que o argumento do sonho e todos os artifícios da dúvida metafísica viriam não para excluir o argumento da loucura, mas para ampliá-lo, dando continuidade, agora em um campo universalizável, àquilo que era apenas subjetivo, sem possibilidades de expansão a todo indivíduo.

IV. NOSSA INTERPRETAÇÃO

Uma vez dito isso, proponho agora pensarmos um pouco sobre a constituição da loucura no pensamento cartesiano e o que até agora já foi escrito por nós sobre ela. Como já adiantamos, possuímos uma posição contrária à de Rocha e pensamos que, de fato, a loucura enquanto um argumento fora rejeitado por Descartes. Porém, não pensamos que a loucura, tomada nos moldes cartesianos, possa invalidar a possibilidade de aquisição de qualquer conhecimento indubitável da cadeia de razões, caso seja levada a sério, como pensa Porchat, ou que Descartes abandone a loucura enquanto um argumento por causa da integridade do sujeito pensante – já que colocaria em xeque a possibilidade de pensar – e não pelo reconhecimento de uma limitação inerente a ela, como no caso da leitura de Foucault.

Devemos notar que a limitação da loucura no pensamento de Descartes já se inicia na impossibilidade que tem de substituir até mesmo no nível do argumento do sonho ou do argumento dos erros dos sentidos, já que, e aqui concordamos com Rocha, a loucura é, de fato, idiossincrática. Enéias Forlin nos apresenta de modo suficiente tal ideia em *O argumento cartesiano do sonho*, ao escrever que apesar deste, assim como a loucura, consistir em uma “[...] reconstrução mental da realidade exterior”, há uma diferenciação que se fundamenta no fato de que

[...] enquanto as alucinações são situações vivenciadas por pessoas que não estão em posse de suas faculdades mentais, situações que não são experienciadas pelo comum das pessoas e cujos relatos nem sempre são verdadeiros, os sonhos são experiências comuns a todas as pessoas, são fenômenos objetivos da vida mental humana, são acontecimentos naturais da experiência humana (FORLIN, 2001, p. 238).

Ao mesmo tempo, vale reforçar que tal idiosincrasia, que impossibilita qualquer modo de generalização do pretense argumento, apenas se dá porque a loucura, para Descartes, é considerada enquanto uma patologia, isto é, uma degeneração fisiológica que atinge certos indivíduos e que pode ser diagnosticável pela dessemelhança entre as representações afirmadas pelos ditos loucos e as que são ditas pela imensa maioria dos indivíduos que são considerados enquanto possuidores de suas faculdades mentais em plena harmonia.

É justamente por conta de ser uma disfunção fisiológica que a loucura também não pode configurar-se como um argumento ou um artifício tão primoroso quanto o Deus enganador ou o Gênio maligno. Devemos reforçar e trazer à luz que, apesar das consequências da loucura se referirem à alma, sua causa é corpórea, sendo que, deste modo, pressupõe a existência de um corpo, assim como de corpos exteriores, em sua formulação, diferente do que ocorre na dúvida metafísica do filósofo francês. Deste modo, se assumo a loucura como um argumento possível, automaticamente assumo que possuo um corpo que causa em mim a loucura e que não pode ser questionado, como faz Descartes já com o argumento do sonho.

Além disso, devemos notar que a loucura em nada nos impede de seguir a ordem de razões proposta por Descartes nas *Meditações*, iniciando com o *Cogito*, perpassando pela descoberta de um Deus veraz, dos corpos exteriores, do meu próprio corpo e de sua respectiva união à mente, por exemplo. Isto se dá porque tais descobertas independem das alucinações e falsas representações que se impõem a um louco.

Ainda que a loucura afete a percepção do indivíduo, fazendo com que suas representações mostrem para ele um mundo que não é o real, a ele não deve ser renegada a possibilidade de, pela cadeia de razões, atingir as certezas que essa lhe proporciona, pois mesmo que um louco diga ser rico enquanto é pobre, impossível é a ele negar que pensa e existe,

uma vez que é cabível apenas a um sujeito pensante e existente refletir sobre sua condição monetária, quer ela seja condizente com a realidade, quer não. De igual forma, ainda que assuma ter um corpo de vidro, não poderá negar que tem um corpo e que este corpo é unido a uma mente que pensa tal coisa, por exemplo. O mesmo sendo possível com toda a ordem de razões, a qual em momento algum é afetada pelas distorções e alucinações que são causadas pela loucura, pois tais devaneios apenas ocorrem epistemologicamente após a descoberta de tal ordem, quando se começa a comparar aquilo que represento com o objeto representado, o que em momento algum se faz necessário para descobri-la.

Porém, cabe dizer que apesar de a loucura não afetar a descoberta da ordem de razões, esta afeta diretamente o fazer científico, na medida em que as representações da mente de um dito louco não condizem com a realidade. Isto se dá, porque, apesar da loucura ser causada por fatores fisiológicos, ela possui consequências na alma ao impedir que esta represente fielmente a realidade. Deste modo, um louco nunca conseguirá afirmar com absoluta certeza se os fenômenos ou objetos que representa estão, de fato, em consonância com seus correspondentes no mundo externo, como já adiantamos. Assim sendo, será impossível a ele fazer ciência na medida em que esta requer uma validação absoluta de suas afirmações, pressupondo, logo de início, certa consonância entre minhas representações e o mundo externo a mim, respaldada em alicerces que fundamentam e justificam tal consonância.

Apesar de poder, com certeza, percorrer toda a ordem de razões que serve de alicerce ao fazer científico, não cabe a ele ultrapassar esse ponto, pois a partir daí precisará da utilização de saberes empíricos que somente são dados pela representação dos objetos e fenômenos que ocorrem no mundo e da sua plena correspondência com os objetos e fenômenos de fato existentes.

Porém, ainda que assim seja, devemos nos lembrar que a loucura é idiossincrática e identificável enquanto um distúrbio fisiológico. Por este motivo, não nos cabe dizer que ela poderia atrapalhar o sistema ou o fazer científico cartesiano por supostamente podermos ser todos loucos, como conclui Porchat em seu artigo. Concluimos que é pelo reconhecimento da impossibilidade que há em generalizá-la a todos os indivíduos que compõem o mundo, que Descartes não formula ou dá andamento à loucura enquanto um argumento que poderia ser posto em sua *Primeira Meditação*. Sendo, além disso, por meio não apenas do reconhecimento da idiossincrasia, mas da impossibilidade da loucura afetar a ordem das razões – diferentemente do que diz Foucault ao afirmar que a loucura é considerada enquanto uma inibidora do pensamento – que podemos salvaguardar o sistema cartesiano de sua interferência, ao menos enquanto a considerarmos a partir dele...

DESCARTES AND THE REJECTION OF MADNESS AS AN ARGUMENT IN THE *FIRST MEDITATION*

ABSTRACT: In this paper we will discuss the insertion, the nature and the problematic of the rejection of madness as an argument in the *First Meditation*. To do so, we analyze the place, textually speaking, in which this rejection is set. In a second step, we will move on to dialogue with other authors who have already made interpretations about madness in Descartes. With this, we will be able to have a vast panorama of already formulated theses on the theme at issue here, in addition to understanding from which point of view interpreters have analyzed this element in Descartes' text. Finally, we will present our interpretation, in which we will defend the physiological origin of madness, which, besides being the reason why the French philosopher rejects it as an argument in his text, is also the main reason why even an individual said to be mad could not reject the truth of the *Cogito* and the whole chain of reasons that follows it.

KEYWORDS: Descartes, Modern philosophy, Madness argument, *Cogito*, *First Meditation*, Skepticism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. (1988). *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 4. ed.

DESCARTES, R. (1996). *Œuvres*. Vol. 7. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin.

FORLIN, E. (2001). "O argumento cartesiano do sonho", in *Discurso*, v. 32, pp. 235-248.

- _____. (2004). *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.
- FOUCAULT, M. (1978). *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva.
- GUÉROULT, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade. Discurso Editorial: São Paulo.
- PORCHAT, O. P. (2007). *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp.
- ROCHA, E. M. (2011). “Notas sobre o argumento da loucura na primeira meditação”, in revista: *Educação e Filosofia*, v. 25, pp. 103-116.