



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES - ICHCA

ANIZIA LINO DE MESSIAS

FOUCAULT E DERRIDA: UMA ANÁLISE DO DISCURSO DE EXCLUSÃO DA  
LOUCURA NO SUJEITO CARTESIANO

MACEIÓ

2020

**ANIZIA LINO DE MESSIAS**

**DERRIDA E FOUCAULT:  
FOUCAULT E DERRIDA: UMA ANÁLISE DO DISCURSO DE EXCLUSÃO DA  
LOUCURA NO SUJEITO CARTESIANO**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Curso de  
Licenciatura em Filosofia da  
Universidade Federal de Alagoas  
como requisito para obtenção do  
grau de Graduado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos  
Neves de Souza e Nunes Dias

MACEIÓ  
2020

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**  
Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos – CRB-4 – 2062

M585f Messias, Anizia Lino de.

Foucault e Derrida: uma análise do discurso de exclusão da loucura no  
sujeito cartesiano / Anizia Lino de Messias. – 2020.  
85 f.

Orientador: João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias.  
Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia) –  
Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas,  
Comunicação e Artes. Maceió, 2020.

Bibliografia: f. 85.

1. Filosofia. 2. Exclusão da loucura. 3. Sujeito cartesiano. I. Título.

CDU: 13

## FOLHA DE APROVAÇÃO

AUTORA: ANIZIA LINO DE MESSIAS

(Foucault e Derrida: Uma análise do discurso de exclusão da loucura no sujeito cartesiano/  
Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia, da Universidade Federal de Alagoas na  
forma normalizada e de uso obrigatório)

Trabalho de Conclusão de Curso  
submetido ao corpo docente do  
Curso de Graduação  
Licenciatura em Filosofia da  
Universidade Federal de Alagoas  
e aprovado em 18 de dezembro  
de 2020



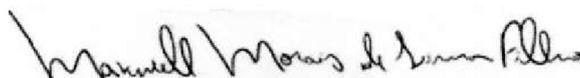
---

Prof. Dr. João Carlos Neves de Souza e Nunes Dias, UFAL (Orientador)



---

Prof. Dr. Fernando Monegalha (Examinador(a) 01)



---

Prof. Dr. Maxwell Morais de Lima Filho (Examinador(a) 02)

## DEDICATÓRIA



**Em memória de Báu**

Dedico este trabalho de conclusão de curso à Sebastiana Soares de Messias, minha querida tia, com a qual convivi do meu nascimento até a primeira infância. Ela sofria de transtornos mentais, mas não foi a “loucura” que a matou. Ela faleceu de diabetes. Mas, sua “loucura” despertou algo em mim, uma curiosidade. Esse despertar me trouxe a filosofia, o que me levou a investigar o tema da loucura. Talvez, a filosofia não tenha especificidade na história da loucura, mas a sua loucura, Báu, teve uma especificidade na história da filosofia em minha vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente, à mim. Pois, sem mim, esse trabalho não existiria. Agradeço-me por me manter firme em toda essa longa jornada na filosofia, desde a tuberculose nas primeiras semanas do primeiro período aos frequentes tiroteios na porta da minha casa nos últimos períodos, enfim, todos os sofrimentos e dificuldades enfrentadas por mim nesses últimos 4 anos. Agradeço, a mim por ter elaborado esse digno trabalho.

Ao professor orientador, João Dias, pelas considerações e apontamentos para o desenvolvimento, aperfeiçoamento e conclusão deste trabalho.

A todo o corpo docente do curso de filosofia, pois, cada disciplina, cada exercício filosófico desenvolvido durante a graduação, contribuíram significativamente para minha formação acadêmica e profissional.

Aos meus familiares e amigos, pelo apoio e incentivo nessa jornada. Em especial, ao meu irmão, Manoel, por ter me influenciado a entrar na filosofia, ao meu caro amigo Cássio, pela ajuda na formatação.

## RESUMO

A pesquisa propõe uma análise e reflexão acerca da discussão problematizada entre Michel Foucault e Jacques Derrida: *Sobre a especificidade do discurso cartesiano na totalidade histórica da loucura*. A discussão é fruto da problemática que surge com a afirmação de que Descartes teria promovido um discurso de exclusão da loucura na Meditação Primeira (DESCARTES, 1983). O estudo propõe uma análise e reflexão das seguintes obras: *História da Loucura na Idade Clássica* (FOUCAULT, 1972), capítulos I e II; *L'écriture et la différence* (DERRIDA, 1967), capítulo: *Cogito et histoire de la folie*; *Resposta a Derrida* (FOUCAULT, 1999), a fim de promover uma síntese sobre a problemática em questão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Loucura; Exclusão; Especificidade; Descartes

## RÉSUMÉ

Cette recherche propose une analyse et réflexion au discussion problématique par Michel Foucault et Jacques Derrida: *au spécificité du discours cartésien dans totalité historique de la folie*. La discussion est résultat de la problématique qui surgit avec la affirmation de qui Descartes aurait produit un discours d'exclusion de la folie dans la Première des Méditations (DESCARTES, 1983). L'étude propose une analyse et réflexion des oeuvres: *História da Loucura na Idade Clássica* (FOUCAULT, 1972), chapitres I et II; *L'écriture et la différence* (DERRIDA, 1967), chapitre *Cogito et histoire de la folie*; *Resposta a Derrida* (FOUCAULT, 1999). Afin de promouvoir une synthèse au problématique dans question.

**MOTS CLÉS:** Folie; Exclusion; Spécificité; Descartes

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>I - UMA SÍNTESE DA LOUCURA EM FOUCAULT</b>	<b>12</b>
1.1 Um resumo de <i>Stultifera navis</i>	12
1.1.1 A relação do tema da loucura com outros signos	14
1.1.2 Acerca da experiência trágica e consciência crítica da loucura	21
1.2 A exclusão do louco no sujeito cartesiano para Foucault	23
1.3 Acerca da eventualidade do sonho	28
1.4 Mudanças de significações sobre o signo da ociosidade	31
<b>II - COGITO ET HISTOIRE DE LA FOLIE: CRÍTICA DE DERRIDA A FOUCAULT</b>	<b>34</b>
2.1 Apresentação geral de Foucault, segundo Derrida	34
2.2 Questões preliminares acerca da interpretação da intenção cartesiana	36
2.2.1 A “ingenuidade” do projeto de Foucault	38
2.3 A respeito do corte originário entre razão e loucura	41
2.4 Acerca da dialética tranquilizadora de Sócrates	44
2.5 Descartes e o golpe de força	47
2.6 Uma releitura de descartes, por Derrida	50
2.6.1 O problema da percepção moral sobre a loucura	52
2.6.2 A hipótese do gênio maligno	53
2.6.3 A loucura como ausência de obra	55
2.6.4 O cogito vale mesmo se sou louco	56
2.7 Acerca da especificidade do discurso cartesiano	61
2.8 Discurso cortado - uma violência necessária	63
<b>III - RESPOSTA À DERRIDA: CRÍTICA DE FOUCAULT</b>	<b>66</b>
3.1 Considerações iniciais de Foucault: uma crítica à filosofia francesa	66
3.1.1 Os três postulados da filosofia, segundo Foucault	70
3.2 Condições e regras da formação do saber - a análise de um acontecimento	71
3.3 Crítica de Foucault para Derrida – parte I e II	73
3.3.1 Parte III - acerca da relação entre loucura e sonho	74
3.3.2 Parte IV - acerca do conceito de extravagância	75
3.3.3 Parte V - sobre a ordem da meditação cartesiana	77
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>81</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>85</b>

## INTRODUÇÃO

Foucault desenvolve uma tese, que posteriormente é publicada como livro, intitulada *História da Loucura na Idade Clássica*, em 1961. Resumidamente, na obra em questão, Foucault tenta produzir uma arqueologia do silêncio (ou, discurso cortado) da loucura na era clássica. Ao desenvolver este estudo, Foucault busca investigar o problema da ausência de obra sobre a loucura, isto é, a ausência de um discurso que trate da loucura em si mesma, sem interferência da psiquiatria ou outro saber que a tenha dominado e silenciado.

Em detrimento disso, Foucault nos propõe lembrar como era a relação da loucura com outros signos na antiguidade e como eles mudaram de figura na era clássica. Com o intuito de demonstrar os acontecimentos e mudanças de perspectiva sobre a compreensão do louco e a loucura para os indivíduos das sociedades nas referidas épocas, e isso inclui, também, uma análise dos discursos que estavam sendo proferidos sobre o tema da loucura nesse período.

Foucault relata diversos acontecimentos e mudanças de significações sobre o tema da loucura, em diversas esferas. As quais, ele agrupa em duas grandes linhas divisórias: Experiência cósmica e a experiência crítica da loucura na Europa ocidental da era clássica. De acordo com Foucault, essas duas grandes linhas divisórias seriam compostas pelas artes plásticas (experiência cósmica ou trágica) e pelo discurso da literatura e filosofia (experiência ou consciência crítica).

Em particular, a linha da consciência crítica teria sido um dos fatores responsáveis pela intensificação do discurso de exclusão do louco pois, de acordo com Foucault, nem sempre teria sido assim. Entretanto, essa grande divisão teria feito com que uma das experiências (cósmica/trágica) fosse ocultada da história da loucura, devido à essa predominância de um discurso crítico sobre a loucura (experiência crítica), o discurso de exclusão do louco teria sido intensificado, corroborando cada vez mais para um comportamento de exclusão do louco e distanciamento, quase que total, da figura da loucura na razão.

Tendo em vista que a filosofia se configura, para Foucault, como pertencente à linha da *experiência crítica* da loucura na Europa ocidental, no segundo capítulo da obra supracitada: *A grande internação*, que inicia com uma discussão sobre uma passagem da *Meditação Primeira* de Descartes. Onde, de acordo com a interpretação foucaultiana, o discurso na referida passagem, seria um discurso que exclui o louco

do sujeito meditativo cartesiano. Desse modo, Foucault usa da citação cartesiana para exemplificar que o que foi dito por Descartes na passagem em questão, seria uma manifestação de um discurso de exclusão do louco.

Foucault, tenta demonstrar como na filosofia, houve uma especificidade que teria afetado a totalidade histórica da loucura na idade clássica, porque, para ele, na filosofia grega da antiguidade não haveria um discurso de exclusão da loucura na razão, e a inexistência de um contrário do *Logos<sup>1</sup> grego* seria a prova disso. Portanto, o que foi dito pela filosofia cartesiana representaria uma descontinuidade em relação a filosofia grega, desse modo, o discurso cartesiano teria uma especificidade na totalidade histórica da loucura, na medida em se apresenta como um discurso que exclui a loucura da razão.

Entretanto, em uma conferência pronunciada, em 4 de março de 1963, no Collège Philosophique em Paris, intitulada *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, que posteriormente foi publicada como um capítulo no livro *L'écriture et la différence* (1967), intitulada *Cogito et Histoire de la Folie*, Jacques Derrida, ex aluno de Foucault, questiona a interpretação foucaultiana sobre a intenção de Descartes na *Meditação Primeira*.

Derrida questiona se a interpretação que Foucault expressou sobre o que Descartes disse de fato corresponde à intenção cartesiana da primeira meditação. Em detrimento disso, Derrida, apresenta uma série de problematizações e questionamentos sobre a maneira como Foucault culpabiliza o discurso cartesiano por uma exclusão do louco, e a pressuposição de que tal discurso de exclusão teria uma especificidade na totalidade histórica da loucura.

Entre outras coisas, Derrida apresenta uma crítica ao argumento de Foucault, de que o discurso cartesiano teria uma quebra de continuidade em relação ao que é dito pela filosofia grega com base na premissa de que o *Logos grego* não teria um contrário, e que isso demonstraria uma inexistência de uma quebra de relação entre razão e loucura.

De acordo com Derrida, essa é uma falsa proposição, pois, a inexistência de um contrário, já demonstrava que desde ali, por meio da dialética tranquilizadora de Sócrates, teria havido um silenciamento e dominação da loucura, e que se o contrário

---

<sup>1</sup> Nem Foucault, ou Descartes, detalham especificamente em suas obras, sobre em que consistiria o conceito de logos para os gregos.

não existia era justamente porque havia sido excluído, desse modo, o discurso cartesiano seria nada mais que uma herança da filosofia grega, e que portanto, o discurso cartesiano não teria nenhuma especificidade na totalidade histórica da loucura na era clássica, na perspectiva de Derrida, sequer haveria um discurso de exclusão do louco no sujeito cartesiano.

Em virtude dessa discussão, no primeiro momento essa pesquisa se propôs a analisar, em que consiste o discurso de exclusão do louco no sujeito cartesiano, para Foucault, e qual a relação deste com a criação do Hospital geral de Paris, para justificar a inserção da passagem cartesiana no capítulo que se refere a grande internação.

Outro ponto é tentar entender por que, a *Meditação Primeira* de Descartes, dentre tantos outros discursos da filosofia na época, foi o escolhido para exemplificar essa exclusão do louco, e em que medida essa exclusão representa uma especificidade na totalidade histórica da loucura, com base na análise minuciosa do capítulo I (*Stultifera Navis*) e II (*A Grande internação*) de *História da Loucura na Idade Clássica* (1972).

No segundo momento, analisaremos as problematizações e argumentos elencados por Derrida em sua conferência<sup>2</sup>. No intuito de promover uma análise minuciosa sobre os argumentos que envolvem toda a discussão, no decorrer da análise, também, faremos algumas problematizações acerca dos argumentos utilizados por ambos os autores ao tratar da problemática em questão.

No terceiro momento, analisaremos os argumentos de Foucault em *Resposta à Derrida* (1999), onde faremos uma análise e reflexão sobre as observações e crítica de Foucault (dividida em cinco partes) ao que foi dito por Derrida. Por fim, tentaremos promover uma síntese do que consiste a exclusão do louco no sujeito cartesiano e em que medida esse discurso representa, ou não, uma especificidade na totalidade histórica da loucura para esses autores.

---

<sup>2</sup> A análise da obra em questão se deu com base na transcrição original da palestra em francês. Portanto, todas as citações no texto serão citadas no original, em francês. Contudo, para facilitar a compreensão do leitor, haverá uma tradução produzida por mim mesma, seguida de uma nota de rodapé com o texto original para cada citação. Como a tradução ainda não foi publicada, ela não constará na lista de referências.

## I - UMA SÍNTESE DA LOUCURA EM FOUCAULT

### 1.1 Um resumo de *Stultifera navis*

No intuito de promover uma análise minuciosa a respeito da problemática da especificidade do discurso cartesiano, na *totalidade*<sup>3</sup> histórica da loucura, trataremos de analisar a priori, a maneira como Foucault relaciona o tema da loucura com outros signos e em como essa relação se liga a perspectiva de Foucault, de que a *Meditação Primeira* (DESCARTES, 1983)<sup>4</sup> promove um discurso de exclusão do louco no sujeito cartesiano. Portanto, a análise dos temas abordados neste capítulo I tem por intuito nos permitir compreender o percurso que levou Foucault a inferir a problemática inicial, de que o discurso de Descartes seria um discurso de exclusão do louco no sujeito cartesiano, e que esse discurso, teria alguma especificidade significativa na *totalidade* da histórica da loucura.

Nesse sentido, para que possamos atingir o objetivo dessa primeira parte do capítulo I, buscaremos analisar tanto o primeiro capítulo de *História da Loucura na idade clássica* (FOUCAULT, 1972), *Stultifera navis*, onde Foucault, discorre sobre as modificações de relação para com a loucura e o louco, na era clássica<sup>5</sup>, quanto o segundo capítulo: *A Grande Internação*, onde Foucault traz à discussão a passagem da *Meditação Primeira* (DESCARTES, 1983) e a relação desta com a criação do Hospital Geral de Paris<sup>6</sup>.

No que concerne às modificações de relação da loucura e do louco, no referido período, tendo como base o estudo produzido por Feier (2019), entendemos que, para Foucault, essas mudanças teriam se dado em conjunto com mudanças na sociedade,

---

<sup>3</sup> De acordo com a definição de Castro (2009), o conceito de totalidade para Foucault consiste no seguinte: “[...] ‘Cada elemento levado em consideração é recebido como a expressão de uma totalidade à qual pertence e que o supera’ (AS, 155). A formação discursiva, contudo, não é uma totalidade em desenvolvimento, antes, um espaço no qual encontramos lacunas, vazios, ausências e limites (AS, 156). Por isso, para Foucault, a tarefa não consiste em descrever os enunciados como uma totalidade fechada e pletórica de significação, mas como uma figura lacunar e desgarrada (AS, 164).” (CASTRO, 2009, p. 416).

<sup>4</sup> Em resumo, na obra em questão, ao se propor a meditar, Descartes chega à conclusão de que tudo à sua volta, tudo em que um dia acreditara como verdadeiro era incerto, duvidoso, e a única coisa da qual tinha certeza era de que duvidava. Pois, então, Descartes decidiu empenhar-se na busca por quais eram as certezas do mundo, pelo que realmente era verdadeiro, haja vista que, tudo era incerto, ele sentiu necessidade de criar um ponto de partida, um fundamento que pudesse guiá-lo para em sua busca pela verdade.

<sup>5</sup> Século XVII e XVIII (FOUCAULT, 1972).

<sup>6</sup> Em 7 de maio de 1657 (FOUCAULT, 1972, p. 586).

as quais teriam ocasionado alterações na percepção dos indivíduos sobre o que é a loucura e o que o louco representa para sociedade, isto é, as mudanças de relação do tema da loucura com outros signos, significaram uma mudança de percepção sobre o lugar designado ao louco, enquanto sujeito louco, numa sociedade civilizada.

Tendo como objeto de investigação às modificações de relação da loucura e do louco, o primeiro ponto que Foucault trabalha em *Stultifera navis*, é sobre os acontecimentos que teriam transferido o lugar do leproso (que até então era visto como a expurgação dos pecados da humanidade) para o louco (FOUCAULT, 1972). De acordo com Foucault, essa herança da lepra teria sido um dos fatores que teriam contribuído de maneira significativa para as mudanças de perspectiva em relação às concepções da loucura e do lugar do louco na sociedade. Para Foucault, com o fim da lepra e o esvaziamento dos leprosários a igreja perdeu seu bode expiatório, e na passagem entre renascença e era clássica teria encontrado no louco uma nova expiação (FOUCAULT, 1972, p. 12).

Segundo Foucault, a maneira como a política das grandes intenações se instituiu no século XVII, fazendo com que as doenças venéreas fossem sendo isoladas do âmbito medicinal e se integrassem ao lado da loucura, teriam, em certa medida, influenciado para que a loucura fosse sendo percebida como algo a ser inserido num espaço moral<sup>7</sup> de exclusão (FOUCAULT, 1972, p. 12), essa mudança de percepção teria sido promovida pela igreja e pelo governo. A passagem seguinte, produzida pelo estudo de Feier (2019) demonstra bem esse movimento entre igreja e governo:

a criação destes chamados “Hospitais Gerais”, que surgem extra oficialmente para cuidar dos loucos e leprosos, servem de tempos em tempos para cuidados econômicos, tratando e acolhendo pobres e desempregados, quando em momentos de crise nas cidades, ou seja, quando o número de desempregados eleva-se significativamente, os Hospitais Gerais, voltam a sua função real, limpar as cidades dos mal cheirosos, incluindo pobres, loucos, desempregados, vagabundos, e quantos necessitarem de seus serviços a favor do governo (FEIER, 2019, p. 122).

---

<sup>7</sup> Segundo Castro, para Foucault: “‘moral’ pode-se entender por um lado, um conjunto de valores e regras que são propostos aos indivíduos e aos grupos por diferentes aparatos prescritivos (a família, as instituições educativas, as igrejas, etc.), de maneira mais ou menos explícita. Por outro lado, pode-se entender por ‘moral’ os comportamentos morais dos indivíduos à medida que se adaptam ou não às regras e aos valores que lhes são propostos. No primeiro caso, pode-se falar de ‘código moral’; no segundo, de ‘moralidade dos comportamentos’” (CASTRO, 2009, p. 155).

Em outras palavras, o que era um ato de caridade, mais tarde, com as políticas das grandes interações<sup>8</sup>, passou a ser um ato de limpeza para sociedade, executado por meio da igreja e do governo. Um outro ponto que é discutido por Foucault no capítulo *Stultifera navis*, no que concerne às modificações de relação da loucura e do louco, é referente ao que a *Nau dos loucos* representava naquela época. Essa *Nau dos loucos*, consistia na prática de pegar os loucos em “estado de vagabundagem”, ou seja, os que perambulavam pela cidade e não tinham família, e entregá-los aos marinheiros para que fossem levados em um navio e abandonados em uma ilha, esse ato de exclusão para fora da cidade seria uma maneira de “torná-lo prisioneiro de sua própria partida” (FOUCAULT, 1972, p. 16).

Entretanto, essa passagem pelo mar, pela água, outrora já havia simbolizado uma purificação, só que, devido às mudanças de percepções sobre o tema da loucura, “da velha aliança entre a água e a loucura, nasceu um dia, nesse dia, essa barca” (FOUCAULT, 1972, p. 18). Com esses apontamentos iniciais em *Stultifera navis* Foucault tenta demonstrar que essas mudanças sobre o que o louco e a loucura simbolizavam, teriam afetado no modo de tratamento, no lugar do louco, que passou a ser fora da cidade, levando o louco à uma situação de excluído da sociedade.

### 1.1.1 A relação do tema da loucura com outros signos

Tendo como objetivo recordar as experiências do tema loucura em tempos anteriores a sua dominação, aprisionamento seguido de exclusão, Foucault, então, discorre no capítulo *Stultifera navis* sobre diversas demonstrações de como o tema da loucura esteve relacionado à diversos signos, como a morte; o nada; a imagem; o sonho; a razão. E, o modo como ao longo dos anos, essas relações foram sofrendo mudanças de percepções em relação ao que o tema da loucura e sua ligação com esses signos simbolizavam para a sociedade (FOUCAULT, 1972).

#### A) Loucura, Morte e o nada:

Foucault escreve em seu livro que a ruptura da existência de uma vida, que antes era marcada pela morte, passou a ser marcada pelo “já-estar-aí da morte”, isto é, a loucura (FOUCAULT, 1972, p. 21). Entretanto, a loucura, diferente da morte,

---

<sup>8</sup> Tema do capítulo II da obra *História da Loucura na Idade Clássica* de Foucault. Mas à frente trataremos mais minuciosamente do tema em questão.

marcava algo mais angustiante que o medo do fim da existência, pois ela marcava uma exclusão da existência. Ao superar o temor a morte, o indivíduo da modernidade<sup>9</sup> se depara com outro temor, a possibilidade de ser louco.

Agora a sabedoria consistirá em denunciar a loucura por toda a parte, em ensinar aos homens que eles não são mais que mortos, e que se o fim está próximo, é na medida em que a loucura universalizada formará uma só e mesma entidade com a própria morte (FOUCAULT, 1972, p. 21).

Com isso, Foucault demonstra que a discussão acerca da relação da loucura com o signo da morte é algo que não trata apenas do tema loucura e da morte separadamente, ou em si mesmas, mas sim, sobre o que a morte representa para existência humana, o sentido da morte para a vida do homem e como essa reflexão entre a morte e a existência humana, que superada, ou driblada, nos levou ao temor de outra coisa, do *“já-estar-aí da morte”*.

Dito de outro modo, essa relação entre loucura e morte é uma relação que problematiza a existência do ser humano. Pois, se antes havia um findar da vida por meio da morte, que antes se dava por meio das pestes e guerras, com o apaziguar das civilizações, a morte por meio desses acontecimentos diminuiu e, talvez, com isso, o medo da morte também tenha diminuído, o que levou os indivíduos a transferir seus medos em relação a existência. Ou seja, a loucura passou a ser o temor do homem com relação a sua existência, um temor que não reside mais no fim de uma existência, mas sim na possibilidade de viver uma vida em um contínuo *“já-estar-aí da morte”*. Nas palavras de Foucault:

A substituição do tema da morte pelo da loucura não marca uma ruptura, mas sim uma virada no interior da mesma inquietude. Trata-se ainda do vazio da existência, mas esse vazio não é mais reconhecido como termo exterior e final, simultaneamente ameaça e conclusão; ele é sentido do interior, como forma contínua e constante da existência. (FOUCAULT, 1972, p. 21).

Em outros termos, a relação entre morte e loucura é marcada, não pelo que a loucura ou a morte dizem enquanto conceitos fechados em si mesmos, mas, pelo que significam em relação à existência humana, sobre coisas como o medo do vazio, do

---

<sup>9</sup> Meados do século XVIII e XIX.

findar da vida. Um fim, que não é o acabar de tudo, mas uma exclusão enquanto o fim ainda não é a morte, daí a expressão do *“já-estar-aí da morte”*, isto é, trata-se do medo do fim da existência como indivíduo, enquanto ainda há vida como ser humano.

Medo este, que teria se dado por meio de diversos acontecimentos que ocasionaram na exclusão do louco na sociedade, no pensamento, no discurso filosófico e em tudo aquilo que constitui o indivíduo como ser humano, numa tentativa de fugir do *“já-estar-aí da morte”*. Dessa forma, o temor da possibilidade de ser louco superou o temor até da morte. De maneira similar se dá a relação da loucura e a discussão quanto ao tema do *nada*, pois ambos tratam sobre o fim, não como um final, mas como vazio contínuo, o que causa um pavor ainda mais angustiante, pois, como Foucault nos mostra em seu livro:

Não é mais o fim dos tempos e do mundo que mostrará retrospectivamente que os homens eram uns loucos por não se preocuparem com isso; é a ascensão da loucura, sua surda invasão, que indica que o mundo está próximo de sua derradeira catástrofe; é a demência dos homens que a invoca e a torna necessária. Esse liame entre a loucura e o nada é tão estreito no século XV que subsistirá por muito tempo, e será encontrado ainda no centro da experiência clássica da loucura (FOUCAULT, 1972, p. 22).

Desse modo, Foucault demonstra que os temas: loucura, morte e o nada, têm sua importância, sua significação para fora de si, que afetam o interior dos pensamentos relativos a existência da espécie humana, na medida em que problematizam o fim dessa existência, da continuidade ou não dela, não apenas enquanto vida biológica mas, enquanto vida ontológica e antropológica, isto é, enquanto ser, enquanto indivíduo de uma sociedade. Nessa medida, a loucura vai se tornando ao longo do desenvolvimento da sociedade moderna, algo mais apavorante que a própria morte, e esse medo faz com que cada vez mais o louco seja distanciado da vida em sociedade, para evitar a constante lembrança do *“já-estar-aí da morte”*.

#### B) Loucura e Imagem:

Quando Foucault discorre sobre loucura e imagem, ele refere-se a relação que há entre verbo e imagem, entre aquilo que é figurado pela linguagem e aquilo que é dito pela estética, ou seja, Foucault trata aqui, sobre a literatura e arte, e a unidade que havia entre o que era dito pelas figuras de linguagem, expressa na literatura e aquilo que era expressado pela estética e pela arte plástica (FOUCAULT, 1972). Entretanto, de acordo com Foucault, a unidade entre essas duas linhas começa a se

desfazer quando a pintura (imagem) virou-se apenas para si própria, afastando-se da linguagem, e desse modo, ficou cada vez mais distante de ser compreendida:

se é verdade que a Imagem ainda tem a vocação de dizer, de transmitir algo de consubstancial à linguagem, é necessário reconhecer que ela já não diz mais a mesma coisa; e que, através de seus valores plásticos próprios, a pintura mergulha numa experiência que se afastará cada vez mais da linguagem, qualquer que possa ser a identidade superficial do tema. Figura e palavra ilustram ainda a mesma fábula da loucura no mesmo mundo moral; mas logo tomam duas direções diferentes, indicando, numa brecha ainda apenas perceptível, aquela que será a grande linha divisória na experiência ocidental da loucura (FOUCAULT, 1972, p. 22-23).

Foucault menciona que a imagem, isto é, as figuras produzidas pelas artes plásticas, teriam mergulhado tão profundamente em si mesmas que deixaram de expressar uma linguagem<sup>10</sup>, e passaram a gravitar ao redor de sua própria loucura (FOUCAULT, 1972)<sup>11</sup>. Desse modo, as figuras do simbolismo gótico<sup>12</sup> deixaram de ser um meio de ensinamento que pudesse ser expresso, ou compreendido por uma linguagem, e passaram a ser apenas uma manifestação de um “fantástico”, que não mais ensina mas, apenas apavora e causa inquietude (FOUCAULT, 1972).

Ou seja, não havia mais relação entre verbo e imagem, havia apenas imagem e sentimento, um sentimento trágico, despertado pela complexidade híbrida da manifestação das imagens da loucura. Quanto ao verbo, isto é, a linguagem, o que ela diz dessas imagens não é mais a expressão de suas figuras, mas sim, uma crítica literária e filosófica sobre a manifestação dessas imagens, e desse modo, aquilo que

---

<sup>10</sup> De acordo com Castro (2009), a maneira que Foucault entende e refere-se ao conceito de linguagem, trata-se de uma tentativa de “escapar da alternativa formalização-interpretação e, para isso, encontra na metodologia histórica, mais especificamente na história dos saberes, um modo de abordar a linguagem em sua historicidade, em sua dispersão, em sua materialidade, isto é, sem referi-la nem à sistematicidade formal de uma estrutura nem à pletora interpretativa do significado. A questão, aqui, não é o ‘ser da linguagem’ mas seu uso, seu funcionamento histórico.” (CASTRO, 2009, p. 251).

<sup>11</sup> Com essa ruptura de comunicação entre verbo e imagem, a figura da loucura com suas manifestações simbólicas perdeu seu espaço como uma das figuras da razão, perdeu a possibilidade de comunicar algo que pudesse ser compreendido, ou percebido como uma sabedoria complexa, pois com essa ruptura a fala da loucura passa a gravitar em si mesma e perde sua comunicação com a razão.

<sup>12</sup> De acordo com Foucault: “A ascensão da loucura ao horizonte da Renascença é percebida, de início, através da ruína do simbolismo gótico: como se este mundo, onde a rede de significações espirituais era tão apertada, começasse a se embaralhar, deixando aparecer figuras cujo sentido só se deixa apreender sob as espécies do insano. As formas góticas subsistem ainda durante algum tempo mas, aos poucos, tornam-se silenciosas, deixam de falar, de lembrar e de ensinar, e nada manifestam (fora de toda linguagem possível, mas no entanto na familiaridade do olhar) além de sua presença fantástica.” (FOUCAULT, 1972, p. 23).

um dia significou união, passou a tratar-se de uma divisão, que só se acentuou ao longo dos séculos.

Em outras palavras, o relato de Foucault acerca das relações do tema da loucura com os significados produzidos entre verbo e imagem nas pinturas góticas da renascença, trata-se de uma demonstração do panorama dos acontecimentos que deram origem a grande divisória, respectivamente: à experiência trágica da loucura por meio das artes plásticas e uma consciência crítica da loucura por meio do que é dito pela linguagem literária, incluindo a filosofia<sup>13</sup> (FOUCAULT, 1972).

Foucault usa como exemplo para demonstrar essa divisão, a figura do *grylle*, porque, antes sua figura era algo que ensinava sobre a vocação espiritual do homem “esquecida na loucura de seu desejo” (FOUCAULT, 1972, p. 25), porém, com o embaralhamento de significações das formas góticas e a interrupção de interlocução entre verbo e imagem, a figura do *grylle* perdeu seu significado de ensinamento e passou a representar apenas loucura em forma de tentação, isto é, não se tratava mais de algo a ser compreendido, mas apenas evitado, repreendido.

Foucault é incisivo em nos lembrar que, apesar de termos um panorama onde, antes, a linguagem e a imagem tratavam de ensinamentos que as figuras góticas da loucura tinham a dizer sobre a natureza espiritual do ser humano, como uma espécie de admoestação, e depois da linha divisória, a loucura perde sua característica de ensinamento na perspectiva da consciência crítica da loucura, ainda assim, o tema da loucura continua sendo representado no âmbito moral em ambas as linhas.

Em resumo, Foucault elucida aqui que o que é dito e expresso sobre a loucura, tanto por meio da experiência trágica, quanto por meio da consciência crítica, mesmo após a grande linha divisória, ainda tratam do tema da loucura sob a mesma perspectiva, a de que o tema da loucura está ligado a uma percepção moral (FOUCAULT, 1972). Na perspectiva de Foucault, o que muda é que, antes, essas figuras animais representavam ensino, valores que deveriam ser buscados, mas então, passam a simbolizar algo de pavoroso e repreensível, o vínculo entre humano e animal que havia com Adão é quebrado, invertido com o catolicismo da Renascença:

---

<sup>13</sup> Dessa maneira, a obra de Descartes se insere, talvez, como um exemplo de como essa união desfeita teria influenciado os discursos filosóficos da modernidade acerca da relação loucura e razão.

No pensamento da Idade Média, as legiões de animais, batizados definitivamente por Adão, ostentavam simbolicamente os valores da humanidade. Mas no começo da Renascença, as relações com a animalidade se invertem: a besta se liberta, escapa do mundo da fábula e da ilustração moral a fim de adquirir um fantástico que lhe é próprio. E, por uma surpreendente inversão, é o animal, agora, que vai espreitar o homem, apoderar-se dele e revelar-lhe sua própria verdade. Os animais impossíveis, oriundos de uma imaginação enlouquecida, tornaram-se a natureza secreta do homem, e quando no juízo final o pecador aparece em sua nudez hedionda, percebe-se que ele ostenta o rosto monstruoso de um animal delirante (FOUCAULT, 1972, p. 25).

Dessa forma, Foucault demonstra que houve um cenário em que a animalidade simbolizava valores da humanidade a serem evocados, entretanto, na medida em que houve uma ascensão, da vida em sociedade e visão moral-cristã cada vez mais predominante, a relação do ser humano com a animalidade passou a não mais representar valores, mas sim, algo repugnante e monstruoso.

Ou seja, Foucault demonstra aqui que, na medida em que a humanidade deixou de perceber as “legiões de animais” como aquilo que “ostentavam simbolicamente os valores da humanidade” (FOUCAULT, 1972, p. 25), o sujeito humano também cortou seus laços com tudo aquilo que representasse algo de sua animalidade, de sua ferocidade, tornando-se cada vez mais civilizado e afastando-se cada vez mais do louco, por ver nele algo de semelhante a essa animalidade que o indivíduo da renascença, agora, recusa-se a assumir como parte de sua natureza humana.

Em outros termos, na medida em que os indivíduos mudaram de perspectiva sobre o que a animalidade representava em relação à humanidade, transpondo-a para uma perspectiva pejorativa, eles passaram, também, a excluir tudo o que representassem algo semelhante a essa animalidade. O ponto em questão levanta uma problemática a respeito da relação do homem com sua animalidade, isto é, trata-se de problematizar o modo como os indivíduos da renascença inverteram as relações simbólicas com a animalidade<sup>14</sup>.

Em resumo, essa inversão de relações simbólicas é mais uma demonstração de como as mudanças de significações entre verbo e imagem no início da renascença,

---

<sup>14</sup> Pode-se dizer que a maneira com que o homem esqueceu-se de que também é um animal e a forma como rompeu com sua animalidade ao longo do desenvolvimento das civilizações do fim da idade média para o início da renascença, teriam refletido na maneira como o ser humano passou a se relacionar com a loucura.

ou seja, a maneira como as representações simbólicas da loucura se relaciona com esses outros signos nesse período da história da humanidade, demonstram que às modificações da relação da loucura e do louco, dizem respeito também, às modificações do que configura o indivíduo humano social para era clássica.

### C) Loucura e Razão

Ao tratar da relação entre a loucura e a Razão, Foucault tenta demonstrar que a loucura só existe em relação a razão. No intuito de demonstrar essa relação de interdependência, Foucault retrata diversos cenários onde, em um momento a loucura é posta no alto de um pedestal, representando o grau máximo de sabedoria, enquanto a razão dos homens é tida como ínfima em relação a vasta sabedoria da loucura e em outros momentos ocorre o inverso:

Em grande escala, tudo não passa de Loucura; em pequena escala, o próprio Todo é Loucura. Isto é, a loucura só existe com relação à razão, mas toda a verdade desta consiste em fazer aparecer por um instante a loucura que ela recusa, a fim de perder-se por sua vez numa loucura que a dissipa. Num certo sentido, a loucura não é nada: a loucura dos homens não é nada diante da razão suprema que é a única a deter o ser; e o abismo da loucura fundamental nada é, pois esta só é o que é em virtude da frágil razão dos homens. Mas a razão não é nada, dado que aquela em cujo nome a loucura humana é denunciada revela-se, quando finalmente se chega a ela, apenas como uma vertigem onde a razão deve calar-se (FOUCAULT, 1972, p. 39).

Em outros termos, o que Foucault busca demonstrar ao tratar da relação entre os signos loucura e razão, é que o signo da loucura seria uma das figuras da razão, uma figura contraditória, paradoxal mas, imanente a razão (FOUCAULT, 1972). Seria justamente essa relação, que a linha experiência trágica (cósmica) da loucura buscava externar por meio das artes plásticas. Para Foucault, o signo da loucura é aquilo que reafirma a importância da razão, que reafirma a força de todo discurso racional.

Entretanto, Foucault demonstra que, com a tensão da grande divisória entre experiência trágica da loucura e consciência crítica a comunicação entre razão e loucura se perdeu, tornando obsoleto a compreensão do discurso de uma des-razão, isto é, a falta de comunicação, ou de elementos que pudessem externar de maneira compreensível os significantes de uma das figuras da razão (loucura), teria ocasionado em uma deficiência de interpretação dos significados produzidos por esse signo.

De acordo com Foucault, um exemplo de que havia essa perspectiva de que a loucura seria uma das figuras da razão, é o fato de que o tema da loucura ainda estava presente na literatura do fim do século do XVI e no início do século XVII (FOUCAULT, 1972). Pois, para Foucault, a permanência de discussões em relação ao tema da loucura dentro da literatura da época, só teria sido possível enquanto ainda se admitia a possibilidade de que havia uma relação intrínseca entre razão e loucura, onde a loucura representava uma das figuras da razão. Exemplo disso é que:

Esse mundo do começo do século XVII é estranhamente hospitaleiro para com a loucura. Ela ali está presente, no coração das coisas e dos homens, signo irônico que embaralha as referências do verdadeiro e do quimérico, mal guardando a lembrança das grandes ameaças trágicas — vida mais perturbada que inquietante, agitação irrisória na sociedade, mobilidade da razão (FOUCAULT, 1972, p. 50).

Em suma, ao tratar da relação entre os signos loucura e razão, Foucault, está demonstrando que a interlocução entre razão e loucura (des-razão), que antes era mantida pela união entre o que era expresso nas artes plásticas e exprimido pela linguagem, permitindo uma comunicação da razão com essa outra figura dela mesma, foi perdida com a grande divisória que se estabeleceu entre experiência trágica e consciência crítica da loucura.

Ademais, levando em consideração que a razão, enquanto pensamento racional, é uma característica predominantemente da espécie humana, a quebra de relação com a animalidade da natureza de sua espécie caberia aqui como uma premissa adjacente para reafirmar o argumento de que a loucura só existe porque a razão também existe. Mas, se admitirmos essa hipótese aqui, não é como um reconhecimento de que haveria uma relação de dependência entre razão e loucura, mas, como causa e consequência (cuja qual, teria se dado, talvez, a supressão dos instintos do animal humano e a imposição da sociedade). Desse modo, a divergência, e ao mesmo tempo, intrínseca relação entre loucura e razão, caberia aqui, como exigência para instituição da civilização, isto é, para que a espécie humana se tornasse os “seres” humanos, ou sujeito humano.

### 1.1.2 Acerca da experiência trágica e consciência crítica da loucura

Foucault, busca elucidar os acontecimentos que antecederam as políticas de internações no período do grande internamento, que teriam ocorrido na Renascença, precisamente, os acontecimentos que ocorreram em Paris, na metade do século XVII até o século XIX (FOUCAULT, 1972). Esse seria o período em que os acontecimentos que dizem respeito a loucura e as mudanças sobre o que a loucura e o louco representavam para a sociedade teriam ocorrido, onde a linha divisória da experiência cósmica, (trágica) e experiência (consciência) crítica da loucura teriam se intensificado<sup>15</sup>.

De acordo com Foucault, entre o século XVI e XVII, esse confronto que havia nitidamente entre experiência trágica e experiência crítica começava a desaparecer, e a linha de pensamento crítica da loucura (literatura e filosofia) presente na linguagem teria se destacado cada vez mais nesse período da Renascença:

Este confronto entre a consciência crítica e a experiência trágica anima tudo o que pôde ser sentido sobre a loucura e formulado a seu respeito no começo da Renascença. No entanto, esse confronto logo desaparecerá, e essa grande estrutura, ainda tão nítida, tão bem recortada no começo do século XVI, terá desaparecido, ou quase, menos de cem anos mais tarde. Desaparecer não é bem o termo para designar com mais justeza o que se passou. Trata-se antes de um privilégio cada vez mais acentuado que a Renascença atribuiu a um dos elementos do sistema: àquele que fazia da loucura uma experiência no campo da linguagem, uma experiência onde o homem era confrontado com sua verdade moral, com as regras próprias à sua natureza e à sua verdade. Em suma, a consciência crítica da loucura viu-se cada vez mais posta sob uma luz mais forte, enquanto penetravam progressivamente na penumbra suas figuras trágicas (FOUCAULT, 1972, p. 34).

Segundo Foucault, a existência dessa outra experiência da loucura na Europa ocidental, demonstra que a consciência crítica da loucura não representa a *totalidade* de pensamento acerca da loucura mas, apenas fragmentos, e que apesar de haver uma “consciência crítica da loucura e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília” (FOUCAULT, 1972, p. 34). Ou seja, para Foucault, essa sobreposição de uma linha

---

<sup>15</sup> De acordo com Castro, no que concerne ao conceito de experiência, “Foucault move-se inicialmente com um conceito de experiência próximo ao da fenomenologia existencial, a experiência como o lugar em que é necessário descobrir as significações originárias” (CASTRO, 2009, p.161).

de experiência (consciência crítica) em detrimento da outra (experiência cósmica), não se trata de destruição, ou, desaparecimento total, mas sim, de uma ocultação.

De acordo com Foucault, teria sido devido à essa “ocultação” do discurso de uma experiência cósmica da loucura, que teríamos hoje uma sociedade problemática e sempre crítica com relação ao que a loucura e o louco representam para a humanidade e para o indivíduo da sociedade<sup>16</sup> (FOUCAULT, 1972, p.48-49). Então, a partir do momento em que essa sobreposição entre experiência cósmica e experiência crítica da loucura se assentou, de maneira que uma fosse quase que totalmente suprimindo a outra, isso dificultou a possibilidade de comunicação entre a razão e uma de suas figuras (loucura) de tal maneira, que a figura da loucura sequer consegue ser aceita como uma das figuras da razão pela modernidade, como Foucault verifica no discurso cartesiano (FOUCAULT, 1972, p.52).

Em suma, cada um desses tópicos que Foucault relaciona ao tema loucura no capítulo *Stultifera navis*, demonstram em que medida foram ocorrendo essas pequenas mudanças de perspectiva em relação ao que o louco e a loucura representam, as quais, separadamente representam mudanças sutis ao longo dos anos mas, que o acúmulo delas corroborou para reforçar o discurso de exclusão do louco.

Desde a *Nau dos Loucos*, à transferência do medo da morte e do nada para o medo do “já-estar-aí da morte”, até a união desfeita entre imagem e verbo na era gótica, teriam colaborado para que ao longo do tempo se fortalecesse a visão predominante da exclusão do louco na sociedade. Ou seja, o relato que Foucault faz sobre as relações da loucura com outros signos é para demonstrar as mudanças que ocorreram em esferas conceituais acerca da loucura, do louco e daquilo que significam em relação à existência humana.

## **1.2 A exclusão do louco no sujeito cartesiano para Foucault**

No intuito de aprofundarmos a análise minuciosa sobre o percurso que levou Foucault a inferir a problemática inicial, de que o discurso de Descartes seria um discurso de exclusão do louco no sujeito cartesiano, e de que esse discurso teria

---

<sup>16</sup> Contudo, é importante ressaltar que esse acentuamento se deu de maneira mais intensa no século XVI - e se estendeu até a modernidade, ou seja, não é que essa dualidade não existisse antes do século XVI (FOUCAULT, 1972, p.35).

alguma especificidade significativa na *totalidade* da história da loucura, trataremos, agora, de algumas questões preliminares referentes ao que Foucault trabalha no segundo capítulo de *História da loucura na idade clássica* (FOUCAULT, 1972).

Em resumo, no segundo capítulo: “A Grande Internação”, Foucault, busca trabalhar questões que estavam implícitas nas políticas de convivência daquela época, mudanças essas que teriam sido a causa da criação do Hospital Geral de Paris. Com isso, Foucault busca demonstrar que o “golpe de força”, não teria começado somente com a criação do Hospital geral de Paris, mas refere-se à uma série de pequenos acontecimentos que teria contribuído para que houvesse uma mudança de a perspectiva de relação da loucura com os temas abordados no capítulo *Stultifera Navis*.

Com o objetivo de compreendermos em que consiste o discurso da exclusão sob a perspectiva foucaultiana, a primeira questão preliminar que abordaremos é: Porque a *Meditação Primeira* (DESCARTES, 1983) e especificamente ela, teria sido inserida no capítulo “A Grande Internação”? (FOUCAULT, 1972). Para nos situar nessa questão, trago uma passagem de um artigo de Manzi, que nos permite ter uma breve explicação sobre o assunto em questão:

Nas três primeiras páginas do capítulo II (o grande internamento) de A história da loucura na idade clássica (1967), Michel Foucault recorre a Primeira Meditação de Descartes para mostrar como a idade clássica exclui da razão a loucura. [...] Foucault pretende mostrar como esta passagem de Descartes participa da mesma lógica da criação do Hospital Geral em Paris de 1657. Ou seja, Foucault busca alinhar o acontecimento da criação deste hospital com o momento em que a tradição filosófica costuma definir como a razão moderna apreende a si mesma: excluindo da razão o que lhe é exterior, como a loucura e o devaneio, etc. (MANZI, 2013, p. 149).

Tendo como base o comentário de Manzi, entendemos que Foucault, vê na passagem da *Meditação Primeira* de Descartes, um alinhamento de pensamento com a “lógica da criação do Hospital Geral” (MANZI, 2013, p. 149), ou seja, Manzi nos apresenta o argumento de que, na perspectiva de Foucault, tanto a filosofia cartesiana escrita nas meditações metafísicas, quanto os acontecimentos que vieram a fazer com que o grande internamento ocorresse, teriam, para Foucault, semelhanças em suas estruturas de raciocínio.

Em outros termos, a maneira como a linha de pensamento que deu origem tanto às políticas das grandes internações, assim como os pensamentos expostos no

discurso cartesiano, (que na perspectiva de Foucault, denotam uma exclusão do louco no sujeito cartesiano) teriam contribuído para o discurso de exclusão da loucura na razão. Ou seja, para Foucault, o que é dito pelo pensamento da época, para justificar a reclusão do louco em casas de internação e o que é dito por Descartes, para excluir o sujeito louco das meditações cartesianas, teriam similaridades na constituição de seus pensamentos relativos ao que o louco e a loucura representavam para sociedade. Em detrimento disso, a *Meditação Primeira* de Descartes teria sido citada no capítulo *A Grande internação*.

No intuito de compreender em que consiste o discurso da exclusão do louco, para Foucault, em Descartes, outras questões se fazem pertinentes:

A) Quais são os argumentos que Foucault usa para afirmar a ligação entre a linha de pensamento da criação do hospital geral e o que é dito no discurso filosófico cartesiano da *Meditação Primeira*?

B) De que maneira isso implica uma exclusão do louco na *Meditação Primeira*?

Antes que possamos adentrar nesses problemas, vejamos a passagem do texto de Descartes que está em discussão:

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare e 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, 1983, p. 3).

Segundo Foucault, com essas palavras, Descartes teria colocado a “loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro” (FOUCAULT, 1972, p.52). A princípio isso pode parecer insignificante, mas como vimos anteriormente, havia duas linhas de pensamento que discursavam sobre a experiência da loucura (a experiência cósmica e a consciência crítica), e a tensão entre essas duas experiências, indicavam aquela que seria a “grande linha divisória na experiência ocidental da loucura” (FOUCAULT, 1972, p. 23).

Tendo em vista que a primeira publicação das *Meditações* é feita em 1641 (século XVII), a criação do hospital geral de Paris é em 1657 (século XVII) e como vimos anteriormente, de acordo com Foucault, teria sido a partir do século XVII, que se firmou uma virada entre o confronto das experiências da loucura na Europa ocidental<sup>17</sup>, onde a sociedade passa a invisibilizar cada vez mais o discurso que liga a loucura e razão, passando a predominar o discurso de exclusão do louco, como representante do erro.

Logo, quando Descartes enquadra a loucura do lado de todas as formas de erro e do sonho, intencionalmente ou não, ele acaba à inserindo num discurso que expressa a experiência da loucura naquela que seria a *grande linha divisória na experiência ocidental da loucura*, isto é, na linha de pensamento que oculta (exclui) o tema da loucura do discurso da razão: a consciência crítica da loucura<sup>18</sup>.

Em suma, Foucault, usa o argumento de que haveria uma similaridade entre o discurso filosófico cartesiano e o raciocínio que levou a criação do hospital geral, para justificar que o discurso da tradição filosófica desse período (tomando Descartes como exemplo), seria um discurso que não vê a loucura como uma das figuras da razão, ou como uma sabedoria complexa, mas apenas como um erro, um engano, assim como o sonho e todas as formas de enganos que os sentidos sensíveis nos proporcionam<sup>19</sup>.

No que concerne, especificamente às políticas das grandes internações, de acordo com Foucault, os hospitais gerais teriam sido criados para libertar a sociedade de todos os indivíduos com comportamentos errados para aquela sociedade naquele momento, e esses hospitais, também, teriam sido criados para eliminar do convívio social todos os que representam comportamentos repulsivo e violentos para aquela sociedade, para que estes fossem reprimidos, punidos ou reordenados (FOUCAULT, 1972).

---

<sup>17</sup> Segundo Foucault, o regime de internamento durou cerca de um século e meio, e corresponde ao período em que “a loucura esteve ligada a essa terra de internamentos, e ao gesto que lhe designava essa terra como seu local natural” (FOUCAULT, 1972, p. 55).

<sup>18</sup> “Na constituição da experiência da loucura, Foucault distinguirá quatro formas de “consciência” 1) A consciência crítica: não se trata de uma consciência que define, mas daquela que experimenta uma oposição imediata, que a denuncia a partir do razoável, do reflexivo, do moralmente sábio. Mas, em sua falta de definição, de conceitos e de pontos fixos, essa oposição imediata à loucura corre o risco de reverter-se e, desse modo, através de um jogo dialético, a razão pode converter-se em loucura, e a loucura, em razão. Uma consciência que se opõe; mas, nessa oposição, intercambiam-se a linguagem da razão e a linguagem da loucura.” (CASTRO, 2009, p. 263).

<sup>19</sup> Nessa medida, o discurso cartesiano não é O discurso que o exclui o louco, mas, apenas mais um discurso que exclui a loucura da razão.

Em detrimento disto, tanto loucos (insanos, *demens* ou extravagantes), como pobres e desempregados foram internados no mesmo hospital, pois esses eram os indivíduos, aquela parcela da sociedade que representavam o erro, o engano, aquilo que deveria ser retirado do convívio social. Se antes os loucos eram retirados das cidades por meio da *Nau dos Loucos*, entregues aos marinheiros, agora eles eram internados em hospitais “misturados com a população das Workhouses ou Zuchthusern” (FOUCAULT, 1972, p. 55)<sup>20</sup>.

Nas palavras de Manzi, “assim como se exclui o louco do espaço social, confinando-o ao hospital, exclui-se igualmente o louco do espaço da Razão. Há, numa palavra, um enclausuramento do exterior da Razão” (MANZI, 2013, p. 152). Em detrimento disso, o primeiro argumento de Foucault, para legitimar o discurso cartesiano como sendo um discurso de exclusão do louco, é o argumento de que a maneira como a loucura (Não-Razão) é colocada no caminho da dúvida, compartilha da mesma linha de pensamento da experiência crítica da loucura na Europa ocidental:

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. O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que 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, 1972, p. 54).

Em resumo, para Foucault, quando Descartes proferiu um discurso condizente com uma perspectiva crítica da loucura na Europa ocidental, o discurso cartesiano teria corroborado para o rompimento<sup>21</sup>, ou intensificação daquela que seria a grande divisória entre experiência cósmica e consciência crítica na experiência ocidental da loucura, cuja qual, teria implicado nessa quebra de comunicação entre loucura e razão.

---

<sup>20</sup> Esse regime se estendeu até o século XIX, onde os loucos são internados em casas de força correccionais, ou Workhouses, onde o louco se mistura a figura do mendigo, desempregado e todos os indivíduos em estado de vagabundagem na época (FOUCAULT, 1972).

<sup>21</sup> Entretanto, Derrida irá demonstrar em *cogito et histoire de la folie* (DERRIDA, 1967), que esse rompimento havia se dado bem antes de Descartes, e que o discurso cartesiano é apenas mais um discurso análogo à dialética tranquilizadora de Sócrates (DERRIDA, 1967), e que, onde Foucault viu uma relação intrínseca entre razão e loucura, onde o *Logos* não tinha um contrário, Derrida irá demonstrar que esse contrário não existia justamente porque ele havia sido excluído desde essa época, que é anterior à Descartes e as grandes internações e que, portanto, esses acontecimentos não possuem uma singularidade na *totalidade* histórica da loucura, trata-se, apenas, de mais do mesmo (DERRIDA, 1967).

Entretanto, o enquadramento entre loucura e erro, em que Descartes menciona na *Meditação Primeira*, e o que seria a visão dos hospitais gerais apresentada por Foucault, são de âmbitos diferentes, isto é, enquanto o discurso cartesiano, é apresentado por Foucault, como sendo um discurso que percebe a loucura como um engano sensorial e epistemológico, a lógica da criação dos hospitais gerais que Foucault relata, vê a loucura e sujeito louco como um erro de cunho moral<sup>22</sup>.

### 1.3 Acerca da eventualidade do sonho

O segundo argumento que Foucault usa para problematizar a relação do discurso cartesiano da *Meditação Primeira* com a loucura, é o de que Descartes “não evita o perigo da loucura do mesmo modo como contornou a eventualidade do sonho, ou do erro” (FOUCAULT, 1972, p. 52). Dito de outra forma, Foucault critica o fato de que mesmo colocando a loucura do lado do sonho, ao meditar, Descartes dá tratamentos diferentes para resolver a dúvida dos enganos que são por meio da loucura e os enganos por meio do sonho ou do erro e desse modo:

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. Nem o sono povoado de imagens, nem a clara consciência de que os sentidos se iludem não podem levar a dúvida ao ponto extremo de sua universalidade (FOUCAULT, 1972, p. 52).

Em outros termos, Foucault critica aqui, a maneira como Descartes exemplifica a eventualidade do sonho e como ele argumenta para contornar essa eventualidade. Em suma, para resolver a dúvida em relação ao engano dos sonhos, Descartes teria usado o caso das pinturas como exemplo, pois, os sonhos seriam como as pinturas, que mesmo quando apresentam figuras que não existem na realidade corpórea essas imagens não passam de junções daquilo que já existe de fato, que se dariam devido

---

<sup>22</sup> Cabe aqui, supor a possibilidade de que Descartes possa ter tido esse pensamento em relação ao sujeito louco, influenciado por esse universo moral em que a loucura estava inserida no século XVII.

à estas “inevitáveis marcas de uma verdade que o sonho não chega a comprometer” (FOUCAULT, 1972, p. 52).

Ou seja, os eventuais enganos em que poderíamos ser acometidos pelas imagens fantásticas que vemos ao sonhar, em sua essência, ainda possuem marcas da realidade, trata-se de junções de elementos reais, assim como as pinturas de quimeras nos quadros. Portanto, até mesmo os enganos do sonho possuem elementos verdadeiros, e desse modo, o sonho não seria um evento em que a dúvida é levada ao extremo, pois, ao sonharmos as inevitáveis marcas da verdade não chegam a ser comprometidas.

Entretanto, Foucault identifica que a solução que Descartes propõe para tratar a eventualidade da loucura no caminho da dúvida, se dão de maneiras distintas, apesar dessas duas eventualidades serem postas como semelhantes. De acordo com Foucault, a eventualidade da loucura é apresentada na meditação cartesiana como uma imediata impossibilidade (FOUCAULT, 1999), e o tratamento teria se dado com base na premissa de que onde há dúvida não é possível haver loucura pois, o ato da dúvida anularia imediatamente a possibilidade de estar louco (MANZI, 2013).

Pois, de acordo com Foucault, o argumento de Descartes para contornar a eventualidade da loucura, se daria pelo simples ato de duvidar. Pois, o ato do cogito poria em descrédito a suposta realidade criada pelos devaneios do louco, e desse modo o perigo da loucura desapareceria no próprio exercício da Razão, ou seja, ao se inserir a dúvida no pensamento, o estado de loucura seria interrompido, nesse momento, em que a dúvida é posta, não seria possível continuar a acreditar em sua loucura (FOUCAULT, 1972).

Ou seja, um simples questionamento racional já bastaria para não ser louco. Entretanto, essa possibilidade de inserir a dúvida na experiência da loucura não é cogitada, porque, a experiência de supor estar louco é excluída por Descartes, no movimento da meditação:

é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento mas ao sujeito que pensa. É possível supor que se está sonhando e identificar-se com o sujeito sonhador a fim de encontrar uma "razão qualquer para duvidar": a verdade aparece ainda, como condição de possibilidade do sonho. Em compensação, não se pode supor, mesmo através do pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento (FOUCAULT, 1972, p. 46).

Dessa maneira, ao se admitir a premissa de que o exercício da razão consiste no ato de duvidar e é negada a possibilidade de supor estar louco e inserir a dúvida nessa experiência, o sujeito louco é retratado como aquele que é incapaz de exercitar a razão e portanto, desprovido dela. Sob essa percepção, a loucura não seria uma das figuras da razão, não haveria relação imanente entre razão e loucura.

Com efeito, não seria o caso de supor que é a razão que é incapaz de supor a loucura, ao invés de presumir que o louco é incapaz de pensar (ou duvidar)? Ou que a incapacidade do sujeito racional de supor a loucura teria se dado devido à quebra de comunicação entre experiência cósmica e experiência crítica da loucura, isto é, devido a exclusão por ocultação de uma das linhas de expressão do pensamento da experiência da loucura, o sujeito de razão teria perdido a habilidade de compreender a complexidade dos elementos compostos dos pensamentos da loucura e com isso se tornou incapaz de supor estar louco?

O terceiro argumento de Foucault para afirmar que o louco é excluído do sujeito cartesiano, e de que essa exclusão representaria uma especificidade na *totalidade* histórica da loucura, trata-se da relação dos filósofos gregos com o conceito de *Logos* e a inexistência do seu contrário. Pois, na perspectiva de Foucault, a falta de um contrário do *Logos* para os gregos, indicava que naquela época não haveria uma discussão entre razão e loucura, ou ao menos o que se compreendia por isso naquela época. Como bem explicitou Revel, ao definir conceitos essenciais em Foucault:

enquanto o *Logos* grego não tem contrário, a razão não existe sem sua negação, isto é, sem a existência do que, por diferença, a faz ser. Não é, portanto, a razão que é originária, mas antes a censura que lhe permite existir: e é a partir dessa divisão entre a razão e a não-razão que Foucault busca fazer a história de um momento muito preciso de nossa cultura - quando a razão busca apoderar-se da não-razão para lhe arrancar sua verdade, isto é, para desdobrar, o que ela parece, entretanto, excluir, as malhas de seu poder sob a tripla forma de discursos de saber, de instituições e de práticas (REVEL, 2005, p. 72).

A supor essa relação dos filósofos gregos com o *Logos*, onde loucura e conhecimento racional não seriam coisas distintas ou opostas uma da outra, mas figuras de um mesmo signo (*Logos*). Foucault, então, infere que a filosofia cartesiana portanto, representaria uma quebra de continuidade com o pensamento filosófico originário da Grécia antiga, e desse modo, a exclusão do louco no sujeito cartesiano

seria um exemplo significativo e singular na *totalidade* histórica da loucura da era clássica (MANZI, 2013)<sup>23</sup>.

#### 1.4 Mudanças de significações sobre o signo da ociosidade

Para Foucault, haveria ainda um ou outro fator decisivo para mudança de percepção do que o tema da loucura e louco representavam na sociedade: As mudanças de significações. Pois, para Foucault, o que ocorre entre esse movimento de transposição acerca da relação entre loucura e razão, é devido a uma série de acontecimentos que não dizem respeito apenas à maneira de pensar sobre a loucura e o que ela representa.

Ou seja, não se trata de uma mudança crítica evolutiva de pensamento sobre a loucura mas, de uma transformação de significações sobre o que representa a figura simbólica da loucura, as quais, teria se dado devido à mudanças de significações em estruturas políticas, sociais, religiosas, econômicas e morais da sociedade, na época em questão: “O gesto que aprisiona não é mais simples: também ele tem significações políticas, sociais, religiosas, econômicas, morais. E que dizem respeito provavelmente a certas estruturas essenciais do mundo clássico em seu conjunto” (FOUCAULT, 1972, p. 53).

Em outros termos, para Foucault, não foi o signo da loucura que mudou, nem uma interpretação mais crítica da experiência trágica da loucura, que teria feito com que uma experiência da loucura ocultasse a outra (consciência crítica versus experiência trágica). Mas sim, as mudanças de significações nas esferas da sociedade que fizeram com que o pensamento em relação a essa experiência cósmica da loucura fosse excluído dos meios de discussão, originando em uma quebra de relação entre a razão e a loucura na era clássica.

Em outras palavras, para Foucault, o que acontece no período do grande internamento e o discurso cartesiano da *Meditação Primeira*, seriam apenas um reflexo dessas mudanças anteriores, sendo o texto de Descartes apenas um exemplo

---

<sup>23</sup> Veremos em breve que essa premissa é equivocada pois, Derrida irá explicitar que essa percepção que Foucault interpreta sobre o *logos* e o seu contrário não é indício de que não havia ali uma dissensão, mas o oposto, a inexistência de um contrário se dava justamente porque desde ali, havia um silenciamento da loucura na razão, portanto, o discurso cartesiano não seria uma descontinuidade do discurso filosófico da antiguidade, mas uma continuidade análoga à dialética tranquilizadora de Sócrates, e que portanto, o discurso cartesiano não representaria nenhuma especificidade na totalidade histórica da loucura da era clássica (DERRIDA, 1967, p.64).

de como também, o discurso filosófico teria sido influenciado por esses acontecimentos em relação à loucura ao longo da experiência ocidental da loucura na Europa, no período descrito por Foucault.

Em detrimento dessa proposição de Foucault sobre os acontecimentos que teriam corroborado para as mudanças de significações em estruturas políticas, sociais, religiosas, econômicas e morais da sociedade, cabe então, os seguintes questionamentos:

A) De que maneira essas mudanças de significações também estavam presentes na tradição filosófica da modernidade, para justificar uma especificidade do discurso cartesiano na *totalidade* histórica da loucura?

B) Teriam sido as mudanças de significações nas referidas esferas que fizeram com que a linha de pensamento da tradição filosófica da época, compartilhasse da mesma linha de pensamento da criação do hospital geral?

Um exemplo, que Foucault usa para demonstrar uma mudança de significações, é o signo da ociosidade<sup>24</sup>. Foucault mostra que com as mudanças de estruturas nos setores econômicos e morais, a ociosidade passa a significar um empecilho para vida em sociedade, pois, a ociosidade no louco o designa como um incapaz para o trabalho, portanto, indigno:

Até a Renascença, a sensibilidade à loucura estava ligada à presença de transcendências imaginárias. A partir da era clássica e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela comunidade de trabalho (FOUCAULT, 1972, p. 73).

Essa mudança de significação quanto à ociosidade nos leva a questionar, por que a ociosidade que em outra época esteve ligada a filosofia, como condição para o exercício da cidadania e do bom governo (NICUIA, 2009, p. 10), muda de figura no período da Renascença para a modernidade? De acordo com Foucault, essa mudança de significação se deu devido a nova ética de trabalho (FOUCAULT, 1972, p. 56) que estava surgindo na época, que se deu pela revolução industrial.

---

<sup>24</sup> De maneira similar, às mudanças de significações quanto ao que a ociosidade e o trabalho passaram a representar na vida em sociedade, não afetaram apenas a figura do louco, mas, também, a figura do filósofo no século XX: No Brasil, o filósofo tem sido olhado como um ser estranho e meio marginal. 'Algo como um louco manso, que, farto de trabalho sério, se entrega a ocupações vadias' [...] Outros acham que nossa pobreza em matéria de filosofia se deve à pouca idade do país, lembrando que, nos Estados Unidos, país desenvolvidíssimo, a situação não seria melhor do que a nossa. (MONTORO, 1979, p. 6).

Em outros termos, a alteração de percepção em relação a significação da ociosidade se deu com a transformação de significação em relação ao que o trabalho passou a significar para vida em sociedade, ou seja, com a mudança de significações sobre o que constitui um cidadão, onde o trabalho passou a ser aquilo que dignifica o homem, a ociosidade do louco o torna inútil para vida em sociedade.

Na perspectiva de Foucault, a tradição filosófica da modernidade corroborou para o discurso de exclusão do louco influenciada pela mesma linha de pensamento que deu origem a criação do Hospital geral: “Não nos esqueçamos de que, segundo o édito de criação, o Hospital Geral deve impedir ‘a mendicância e a ociosidade como fontes de todas as desordens’.” (FOUCAULT, 1972, p. 82).

Com isso podemos ver que, tanto a figura do filósofo, quanto do louco, que outrora estiveram ligadas à sabedoria, passam então a ser relacionadas à vagabundagem. Ou seja, essas mudanças de significações que foram ocorrendo ao longo dos séculos nos setores políticos, econômicos, morais e religiosos, de fato, significaram, também, mudanças para a figura da loucura e sua relação com a razão, assim como a figura do filósofo e sua relação com a sociedade de trabalho. Entretanto, como veremos no capítulo a seguir, Derrida tem uma perspectiva diferente sobre Descartes.

## II - COGITO ET HISTOIRE DE LA FOLIE: CRÍTICA DE DERRIDA A FOUCAULT

### 2.1 Apresentação geral de Foucault, segundo Derrida

O objetivo deste capítulo é elaborar uma análise minuciosa das problematizações elencadas por Derrida em sua crítica a especificidade que Foucault atribui ao texto cartesiano, e as premissas da qual Foucault fez uso para afirmar que Descartes teria promovido na *Meditação Primeira*, um discurso de exclusão da loucura no sujeito cartesiano. Com base nesse objetivo, analisaremos o capítulo *Cogito et histoire de la folie* (DERRIDA, 1967).

No texto base dessa análise minuciosa, Derrida crítica a interpretação de Foucault em Descartes; discute a compreensão do signo e do significado histórico atribuído aos escritos de Descartes; problematiza o sentido do cogito cartesiano; questiona o empreendimento de Foucault, isto é, a armadilha de tentar dizer a “loucura em si mesma”, ou de se fazer uma revolução contra a razão. Derrida, também questiona o vínculo entre a loucura e as motivações históricas que Foucault argumenta em seu livro, assim como a relação da loucura com o *Logos* grego.

Na perspectiva de Derrida, a grandeza do livro e, ao mesmo tempo aquilo que torna o empreendimento do livro inviável, é o fato de Foucault querer escrever uma “história da loucura nela mesma”, de tentar devolver a palavra a loucura, de fazer da loucura o sujeito de seu livro:

Foucault queria que a loucura fosse o sujeito do seu livro; o sujeito a todos os sentidos desta palavra: o tema do seu livro e o sujeito falante, o autor de seu livro, a loucura falando de si. Escrever a história da loucura em si mesmo, ou seja, a partir de seu próprio instante, de sua própria instância e não na linguagem da razão, na linguagem da psiquiatria sobre a loucura (DERRIDA, 1967, p. 55-56, tradução nossa)<sup>25</sup>.

Em resumo, a visão geral de Derrida sobre o livro de Foucault é essa, de que, dizer a loucura em si mesmo, e isso implica dizê-la sob uma linguagem que não seja

---

<sup>25</sup> No original: *Foucault a voulu que la folie fût le sujet de son livre; le sujet à tous les sens de ce mot : le thème de son livre et le sujet parlant, l'auteur de son livre, la folie parlant de soi. Écrire l'histoire de la folie elle-même, c'est-à-dire à partir de son propre instant, de sa propre instance et non pas dans le langage de la raison, dans le langage de la psychiatrie sur la folie [...].*

a da razão, é paradoxal na medida em que, ao fazer uma história da loucura é preciso fazer uso de uma linguagem e a linguagem é fruto da razão. Contudo, como a razão é justamente essa que aprisiona a loucura e a exclui do discurso, o objetivo do livro torna-se contraditório em si mesmo, ou no mínimo, irrisório.

Partindo dessa crítica inicial ao projeto do livro de Foucault, temos em seguida, uma justificativa de Derrida, do porquê, se debruçar somente sobre as três páginas em que Foucault cita Descartes:

Ao reivindicar - com ou sem razão, iremos julgar - que o sentido de todo o projeto de Foucault pode se concentrar naquelas páginas alusivas e um pouco enigmáticas, alegando que a leitura que nos é aqui proposta de Descartes e do Cogito Cartesiano envolve em sua problemática a totalidade dessa História da loucura, no sentido de sua intenção e suas condições de possibilidades (DERRIDA, 1967, p. 52, tradução nossa)<sup>26</sup>.

Nesse sentido, para Derrida, a problemática da leitura de Foucault sobre Descartes, isto é, o papel incumbido ao cogito cartesiano na *totalidade* da história da loucura seria o centro do projeto do livro de Foucault. Dito isso, Derrida inicia sua problematização sobre a interpretação de Foucault sobre o texto cartesiano em duas séries de questões: “Primeiramente, uma questão preliminar: A interpretação que nos é proposta da intenção cartesiana se justifica?” (DERRIDA, 1967, p. 53, tradução nossa)<sup>27</sup>.

Então, o que temos nessa primeira série é um questionamento quanto a interpretação da intenção cartesiana na *Meditação Primeira*, isto é, nessa primeira série de questões preliminares Derrida, leva o ouvinte a questionar se a interpretação que Foucault exprimiu da intenção do discurso cartesiano em relação a loucura de fato condiz com a intenção de Descartes ao escrever a *Meditação Primeira*<sup>28</sup>.

Esse questionamento quanto à intenção cartesiana é levantado por Derrida, porque, para ele, Foucault teria responsabilizado Descartes partindo da premissa de que um evento em particular histórico, nesse caso, a exclusão do louco no cogito

---

<sup>26</sup> No original: *En prétendant — à tort ou à raison, on en jugera — que le sens de tout le projet de Foucault peut se concentrer en ces quelques pages allusives et un peu énigmatiques, en prétendant que la lecture qui nous est ici proposée de Descartes et du Cogito cartésien engage en sa problématique la totalité de cette Histoire de la folie, dans le sens de son intention et les conditions de sa possibilité [...]*

<sup>27</sup> No original: *Premièrement, question en quelque sorte préjudicielle : l'interprétation qui nous est proposée de l'intention cartésienne se justifie-t-elle?*

<sup>28</sup> Derrida, questiona até mesmo se de fato o que Descartes disse era realmente o que ele quis dizer.

cartesiano, teria uma influência na *totalidade* histórica da loucura. Entretanto, para Derrida, a intenção do que Descartes disse, ou quis dizer, teria sido mal interpretada, por Foucault. Em detrimento dessa percepção de Derrida, de que haveria um equívoco na interpretação de Foucault sobre a intenção cartesiana da *Meditação Primeira*, Derrida, elenca mais duas questões preliminares dentro dessa primeira série de questões, no intuito de problematizar a interpretação da intenção cartesiana.

## 2.2 Questões preliminares acerca da interpretação da intenção cartesiana

A primeira questão preliminar referente a problematização da interpretação da intenção cartesiana, da primeira série de questões, levou Derrida a levantar outras duas questões dentro dessa série de questionamentos, a saber:

a) Está bem compreendido o próprio signo, em si mesmo? Em outras palavras, há um bom entendimento do que Descartes disse ou quis dizer? (DERRIDA, 1967, p. 53, tradução nossa)<sup>29</sup>.

b) A intenção declarada de Descartes uma vez entendida - como signo - ela tem junto a estrutura histórica totalidade para querer reportar a informação que quiser atribuir? Ela tem a significação histórica que quisermos atribuir? (DERRIDA, 1967, p. 54, tradução nossa)<sup>30</sup>.

Esta última questão, leva Derrida a apresentar mais outras duas questões em uma:

- Ela tem a significação histórica que quisermos atribuir, ela tem esta significação, semelhante a significação histórica que Foucault quis atribuir? (DERRIDA, 1967, p. 54, tradução nossa)<sup>31</sup>.

- Ela tem a significação histórica que quisermos atribuir? Esta significação se esgota em sua historicidade? Dito de outra forma, ela é plenamente histórica no sentido clássico da palavra? (DERRIDA, 1967, p. 54, tradução nossa)<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> No original: *A-t-on bien compris le signe lui-même, en lui-même? Autrement dit, a-t-on bien entendu ce que Descartes a dit et voulu dire ?*

<sup>30</sup> No original: *l'intention déclarée de Descartes une fois entendue — comme signe — a-t-elle avec la structure historique totale à laquelle on veut la rapporter le rapport qu'on veut lui assigner?*

<sup>31</sup> No original: *a-t-elle la signification historique qu'on veut lui assigner, a-t-elle cette signification, telle signification historique que Foucault veut lui assigner?*

<sup>32</sup> No original: *a-t-elle la signification historique qu'on veut lui assigner? Cette signification s'épuise-t-elle en son historicité? Autrement dit, est-elle pleinement et de part en part historique au sens classique de ce mot?*

O questionamento de Derrida referente a compreensão do signo em si mesmo é um aprofundamento da problematização a respeito da interpretação de Foucault acerca da intenção cartesiana. Pois, apesar da compreensão do signo em si mesmo não ser o primeiro momento ao dar-se início a investigação, essa compreensão é “*condição indispensável de toda hermenêutica e de toda pretensão para passar do signo ao significado.*” (DERRIDA, 1967, p. 53, tradução nossa)<sup>33</sup>.

Em outras palavras, para Derrida, tratar o problema da compreensão do signo em si mesmo é uma condição primordial para que o leitor possa passar do signo para o significado com uma interpretação que de fato faça jus a intenção do autor. Dito de outra forma, Derrida demonstra aqui que quando se tem a compreensão do signo em si mesmo, isso permite que o leitor compreenda também, os usos desse signo, e ao que ele se refere, isto é, seus significados e significantes, dessa forma, pode-se, então, inferir quais especificidades esse signo pode estar abrangendo.

De acordo com o autor “o signo em si mesmo”, corresponde a intenção cartesiana, e somente a partir da compreensão do signo em si mesmo é possível passar do signo para o significado, logo, para compreender o significado, ou o significante do que Descartes disse e dessa forma, inferir qual a especificidade desse signo na *totalidade* histórica, é preciso antes, tratar de compreender bem a intenção cartesiana, isto é, o signo em si mesmo.

Derrida afirma isso, quando enuncia a pergunta da letra b, dizendo: “l'intention déclarée de Descartes une fois entendue — comme signe [...]” (DERRIDA, 1967, p. 54). Com o questionamento da letra b, e os demais desdobramentos da pergunta em questão, Derrida retoma novamente a problematização quanto à especificidade da significação desse signo dentro da *totalidade* histórica, ou seja, ele nos conduz a questionar se a responsabilidade que Foucault dirige ao cogito cartesiano, dentro dos acontecimentos que compõem a história da loucura justificam-se de fato.

Transpondo essa problematização em outros termos, poderíamos resumi-las em duas perguntas: A particularidade que a intenção cartesiana representa na história da loucura teria de fato responsabilidade significativa na *totalidade* histórica da mesma? E mais, os significantes que Foucault exprime da intenção de Descartes se

---

<sup>33</sup>No original: *condition indispensable de toute herméneutique et de toute prétention à passer du signe au signifié.*

justificam, isto é, a intenção cartesiana teria sido mesmo essa de excluir o louco do discurso da razão por meio do cogito cartesiano?

Em detrimento dessas problematizações, Derrida traz à tona a questão relativa à maneira como o sentido do *Cogito* - ou *des cogito* - é lido por Foucault, para isso, Derrida retoma a discussão acerca do que ele reconhece como sendo o projeto geral do livro de Foucault: o *dizer a loucura em si mesma* (DERRIDA, 1967).

### 2.2.1 A “ingenuidade” do projeto de Foucault

Nesse momento do texto, Derrida explicita o quão é ingênuo, ou até mesmo uma espécie de armadilha, tentar escrever uma história da *loucura em si mesma*:

Portanto, é preciso escapar à armadilha ou ingenuidade objetivista que consiste em escrever, na linguagem da razão clássica, utilizando conceitos que são instrumentos históricos da captura da loucura, na linguagem polida e policiada da razão, uma história da loucura selvagem em si, enquanto se tenta respirar antes de ser presa e paralisada nas redes dessa mesma razão clássica. A vontade de evitar essa armadilha é constante em Foucault. Ele é o mais audacioso, o mais sedutor nesta tentativa. O que lhe dá também sua admirável tensão. Mas, é também, e digo sem jogar, este é o mais louco de seus projetos (DERRIDA, 1967, p. 56, tradução nossa)<sup>34</sup>.

Em suma, o que vemos em Foucault, segundo a visão de Derrida, é uma tentativa de escrever uma história da loucura sem que a razão seja o narrador da dita história, entretanto, ao se tentar realizar esse projeto, Foucault faz usos de conceitos, e estes por sua vez são instrumentos da razão, dessa razão que domina e silencia a loucura. Em outros termos, Derrida problematiza a maneira como Foucault tenta fazer uma história da loucura em que ela seja o sujeito e interlocutor principal, pois, todos os instrumentos de fala e escrita do qual faz uso para dizê-la continuam sendo os mesmos que a aprisionaram.

Então, de que maneira isso difere do que já foi feito, ou dito até então sobre a loucura, se o instrumento de estudo para dizer a loucura em si mesma, é o mesmo

---

<sup>34</sup> No original: *Il s'agit donc d'échapper au piège ou à la naïveté objectivistes qui consisteraient à écrire, dans le langage de la raison classique, en utilisant les concepts qui ont été les instruments historiques d'une capture de la folie, dans le langage poli et policier de la raison, une histoire de la folie sauvage elle-même, telle qu'elle se tient et respire avant d'être prise et paralysée dans les filets de cette même raison classique. La volonté d'éviter ce piège est constante chez Foucault. Elle est ce qu'il y a de plus audacieux, de plus séduisant dans cette tentative. Ce qui lui donne aussi son admirable tension. Mais c'est aussi, je le dis sans jouer, ce qu'il y a de plus fou dans son projet.*

que fez com que ela fosse outrora excluída? É nessa medida que o projeto de Foucault, é para Derrida, a genialidade do livro e ao mesmo tempo a impossibilidade dele.

Uma outra expressão de Foucault, que Derrida problematiza, é a de que “Fazer história da loucura em si mesma, é fazer a arqueologia do silêncio.” (DERRIDA, 1967, p. 57, tradução nossa)<sup>35</sup>. Pois, para Derrida, mesmo que Foucault estivesse certo ao interpretar a linguagem da psiquiatria como uma espécie de monólogo total da razão sobre a loucura (DERRIDA, 1967, p. 57), que só foi possível devido ao silêncio da loucura, e por isso, fazer a arqueologia do silêncio seria o que possibilitaria fazer uma história da loucura em si mesma, dizer algo a respeito do silêncio já anula sua essência, digo, fere aquilo que o define como tal, e portanto, Foucault cairia novamente em uma armadilha, como Derrida mesmo questiona:

Mas primeiro, o próprio silêncio tem uma história? Em seguida, a arqueologia, mesmo do silêncio, não é uma lógica, isto é, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma sentença, uma sintaxe, uma « obra »? Esta arqueologia do silêncio não seria o recomeço mais eficiente, o mais sutil, a repetição, no sentido mais irredutivelmente ambíguo da palavra, a ação perpetrada contra a loucura, e no mesmo momento em que é denunciado? (DERRIDA, 1967, p. 57, tradução nossa)<sup>36</sup>.

Ou seja, de acordo com Derrida, ao afirmar que a história da loucura é uma arqueologia<sup>37</sup> do silêncio, ou ausência de obra<sup>38</sup>, ao criar sua obra *História da loucura na idade clássica*, mesmo com intenções de resgatar a loucura, Foucault deslegitima aquilo que ele caracterizou como a loucura em si mesma<sup>39</sup>, ou seja, na medida em que tenta dizê-la, duas possibilidades se abrem: Ou a loucura em si mesma não é esse silêncio (ausência de obra), ou, o que Foucault escreve não é uma história da

<sup>35</sup> No original: *Faire l'histoire de la folie elle-même, c'est donc faire l'archéologie d'un silence.*

<sup>36</sup> No original: *Mais d'abord, le silence lui-même a-t-il une histoire? Ensuite, l'archéologie, fût-elle du silence, n'est-elle pas une logique, c'est-à-dire un langage organisé, un projet, un ordre, une phrase, une syntaxe, une « oeuvre »? Est-ce que l'archéologie du silence ne sera pas le recommencement le plus efficace, le plus subtil, la répétition, au sens le plus irréductiblement ambigu de ce mot, de l'acte perpétré contre la folie, et ce dans le moment même où il est dénoncé?*

<sup>37</sup> Sobre o conceito de arqueologia para Foucault. Cf. REVEL, 2005, p. 16.

<sup>38</sup> A respeito do se configura a “ausência de obra” para Foucault. Cf. CASTRO, 2009, p. 286-287.

<sup>39</sup> Essa afirmação de que Foucault quis fazer uma “história da loucura em si mesma”, vem de Derrida, para ele, Foucault queria fazer uma história da loucura *de sua própria instância e não na linguagem da razão, na linguagem da psiquiatria sobre a loucura*. Só que, ao fazer uso de um discurso e conceitos racionais, ele fere o princípio daquilo que se configura como objetivo essencial de seu projeto. (Cf. DERRIDA, 1967, p. 52).

loucura em si mesma mas, apenas mais uma história da loucura contada pela razão. Pois, como Derrida bem explicita:

A desgraça dos loucos, a desgraça interminável do seu silêncio, é que seus melhores porta-vozes são o que os traíram melhor; é que, quando alguém quer dizer seu próprio silêncio, já passou para o lado do inimigo e da própria ordem, dentro da ordem lutando contra a ordem e colocando-se a questão em origem. Não há cavalo de troia que não possua a razão (em geral) (DERRIDA, 1967, p. 58, tradução nossa)<sup>40</sup>.

De acordo com Derrida, essas seriam as problemáticas que tornam tão difícil fazer uma história da loucura em si mesma, ou, uma revolução da loucura contra a razão. Ademais, Derrida, também problematiza o próprio conceito de história: Como fazer uma revolução da loucura contra a razão a partir de uma ferramenta, ou, um conceito racional? (DERRIDA, 1967) E com isso, Derrida questiona também, o ponto de partida dos estudos de Foucault, pois para ele, o conceito de história, ou seja, a significação do que seria essa história da loucura em si mesma, deveria ter sido o primeiro ponto a ser questionado por Foucault:

Não se pode escrever uma história, incluindo uma arqueologia contra a razão, porque, apesar das aparências, o conceito da história é portanto um conceito racional. Esta significação «história» ou «archie» que deveria, talvez, ter sido questionada primeiro. Uma escrita que exceda, questionando, os valores de origem, da razão, da história, não podem estar contida no recinto metafísico de uma arqueologia (DERRIDA, 1967, p. 59, tradução nossa)<sup>41</sup>.

Com essa problemática acerca do conceito de história e da significação que teria uma história da loucura em si mesma, Derrida está problematizando a investigação de Foucault sobre o corte originário entre razão e loucura. Pois, de acordo com Derrida, é preciso delimitar bem o conceito de história da razão e história da loucura que fora investigado, pois, haveria uma diferença entre razão geral e razão

---

<sup>40</sup> No original: *Le malheur des fous, le malheur interminable de leur silence, c'est que leurs meilleurs porte-parole sont ceux qui les trahissent le mieux; c'est que, quand on veut dire leur silence lui-même, on est déjà passé à l'ennemi et du côté de l'ordre, même si, dans l'ordre, on se bat contre l'ordre et si on le met en question dans son origine. Il n'y a pas de cheval de Troie dont n'ait raison la Raison (en général).*

<sup>41</sup> No original: *On ne peut sans doute pas écrire une histoire, voire une archéologie contre la raison, car, malgré des apparences, le concept d'histoire a toujours été un concept rationnel. C'est la signification « histoire » ou « archie » qu'il eût peut-être fallu questionner d'abord. Une écriture excédant, à les questionner, les valeurs d'origine, de raison, d'histoire, ne saurait se laisser contenir dans la clôture métaphysique d'une archéologie.*

determinada, as quais abrangem totalidades históricas diferentes, e a depender do referencial de história da razão usados na investigação da história da loucura na era clássica, isso implicaria em conclusões equivocadas (DERRIDA, 1967).

### 2.3 A respeito do corte originário entre razão e loucura

Derrida problematiza às diferenças entre uma história da razão determinada, nesse caso, a razão clássica, que é a que está sendo trabalhada por Foucault, e a história geral da razão:

A revolução contra a razão, suas formas históricas da razão clássica, é claro (mas este não é um exemplo determinante da razão em geral. E é por causa desta unicidade da razão que a expressão « história da razão » é difícil de pensar e por consequência também uma « uma história da loucura ») (DERRIDA, 1967, p. 59, tradução nossa)<sup>42</sup>.

Porque, se ambas diferem, isso também reflete na história da loucura, e de sua relação com a razão, o que só dificulta ainda mais o projeto de dizer uma história da loucura em si mesma, ou revolução da loucura contra a razão, pois, uma vez que a história da razão clássica difere da razão em geral. Logo, não é a razão em geral que seria o inimigo que aprisiona a loucura, e portanto, talvez, não dependa da razão ou da loucura enquanto conceitos em si mesmo, determinar a relação de inclusão ou exclusão do discurso da razão na loucura, mas sim, de uma história determinada, da razão e da loucura.

O ponto em questão nos leva a analisar outro questionamento que Derrida coloca mais a frente, ainda sobre a dificuldade de se dizer ou fazer uma história da loucura em si mesma, vejamos:

Portanto, se o livro de Foucault, apesar das impossibilidades e dificuldades conhecidas, pôde ser escrito, nós requeremos o direito de nos perguntar a que em último recurso ele apoiou essa linguagem sem recursos e sem apoio: quem enunciou o não recurso? Quem escreve e quem deve entender, em qual linguagem e a partir de qual situação

---

<sup>42</sup> No original: *La révolution contre la raison, sous la forme historique de la raison classique, bien sûr (mais celle-ci n'est qu'un exemple déterminé de la Raison en général. Et c'est à cause de cette unicité de la Raison que l'expression « histoire de la raison » est difficile à penser et par conséquent aussi une « histoire de la folie »).*

histórica do logos, quem escreve e quem deve entender esta história da loucura? (DERRIDA, 1967, p. 61, tradução nossa)<sup>43</sup>.

Ou seja, se Foucault se apoiou em uma linguagem dos loucos para os loucos, como isso ajuda na exclusão do louco?<sup>44</sup> Pois, nesse caso, o louco não é sujeito falante, ele continua sendo o objeto de estudo feito a partir da razão. Mas, de que outra forma esse projeto de Foucault poderia ser feito, então? A resposta é, não poderia, pois, como Derrida mesmo admite: “E é verdade que, uma vez a questão entendida e a dificuldade da lei, dedicar a ela um trabalho prévio levaria a conduzir uma esterilização ou uma paralisação de toda investigação” (DERRIDA, 1967, p. 61, tradução nossa)<sup>45</sup>. Ou seja, apesar dessa tentativa de dizer o silêncio da loucura ser um ato contraditório, não há outro modo de se fazer, e fincar-se sobre esse problema só paralisaria a investigação.

Em suma, toda essa dificuldade em relação a tratar da loucura em si mesma, de um ponto de partida que não seja o da razão, se deve, a priori, a esse diálogo rompido, entre loucura e razão, que Foucault situa entre: experiência trágica e experiência cósmica da loucura. Mas, para Derrida, se trata do “[...] do interior de um logos que precede o corte razão-loucura, dentro de um logos que permitia o diálogo, com o que foi chamado mais tarde de razão e loucura (desrazão)” (DERRIDA, 1967, p. 62, tradução nossa)<sup>46</sup>.

A problematização acerca do corte originário entre razão e loucura, é portanto, também, algo que liga e separa loucura e razão, dito de outro modo, esse corte originário demonstra que tanto razão, quanto a loucura, tem uma raiz comum, e que a partir desse gesto de rompimento, se separaram. Entretanto, diferente de Foucault, Derrida não vê esse gesto como sendo o um golpe de força dado pela razão clássica,

---

<sup>43</sup> No original: *Donc si le livre de Foucault, malgré les impossibilités et les difficultés reconnues, a pu être écrit, nous sommes en droit de nous demander à quoi en dernier recours il a appuyé ce langage sans recours et sans appui : qui énonce le non-recours? qui a écrit et qui doit entendre, dans quel langage et à partir de quelle situation historique du logos, qui a écrit et qui doit entendre cette histoire de la folie?*

<sup>44</sup> Outra possibilidade é a de que ele se apoiou em uma linguagem da razão para falar contra a razão, porque somente a partir dela seria possível enunciar a exclusão da loucura na razão e dessa forma, fazer com que os não-loucos tomem consciência do processo de exclusão, e quem sabe, também se juntem a essa revolução da loucura contra a razão, e dessa forma, o louco não seja mais um sujeito excluído.

<sup>45</sup> No original: *Et il est vrai qu'une fois la question entendue, et la difficulté de droit, y consacrer un travail préalable eût conduit à stériliser ou à paralyser toute enquête.*

<sup>46</sup> No original: *l'intérieur d'un logos qui a précédé la déchirure raison-folie, à l'intérieur d'un logos laissant dialoguer en lui ce qu'on a appelé plus tard raison et folie (déraison)*

ou pelo discurso cartesiano, ou pela filosofia da época, mas sim, um gesto que tem origem no conceito originário de *Logos*, isto é, no conceito originário da razão, que não é a razão determinada da era clássica.

para dar conta da origem (ou da possibilidade) da dissensão e da origem (ou da possibilidade) do relato que temos, talvez, seja necessário começar pela reflexão da origem do logos que é jogado a violência da era clássica. A história do logos antes da idade média e antes da era clássica não é está, é preciso relembrar uma pré-história noturna e muda. Qualquer que tenha sido a ruptura momentânea, se houve da idade média junto com a tradição da Grécia, esta ruptura e esta alteração são tardias e ocorreram devido à permanência fundamental da herança lógico-filosófica (DERRIDA, 1967, p. 63, tradução nossa)<sup>47</sup>.

Na percepção de Derrida, a perpetuação dessa dissensão entre razão clássica e loucura na idade clássica, teria se dado devido à essa permanência fundamental de herança filosófica, isto é, devido a dissensão que o conceito filosófico do *Logos* grego incorreu sobre a relação entre loucura em razão. Então, seria necessária uma investigação a priori a respeito do conceito de *Logos* para tradição filosófica da grécia, para que dessa maneira possa ser possível inferir qual teria sido a influência do conceito de razão em geral sobre o conceito de razão determinado do período clássico, e conseqüentemente, suas alterações de relação com o conceito de loucura na idade clássica.

Segundo Derrida, a visão de Foucault sobre o *Logos* grego apresentado em seu livro era a de que a relação com aquilo à que os gregos chamavam **λογος** e o conceito de *Logos*, tratava-se de uma relação distinta da que havia entre a razão clássica e a loucura, pois, o *Logos* grego não tinha contrário. Entretanto, Derrida aponta que a dialética tranquilizadora de Sócrates, e o cogito cartesiano seriam discursos análogos<sup>48</sup>, e que a existência dessa dialética tranquilizadora demonstra

---

<sup>47</sup> No original: [...] *C'est donc à la fois pour rendre compte de l'origine (ou de la possibilité) de la décision et de l'origine (ou de la possibilité) du récit, qu'il aurait peut-être fallu commencer par réfléchir ce logos originaire en lequel s'est jouée la violence de l'âge classique. Cette histoire du logos avant le Moyen Age et avant l'âge classique n'est pas, est-il besoin de le rappeler, une préhistoire nocturne et muette. Quelle que soit la rupture momentanée, s'il y en eut une, du Moyen Age avec la tradition grecque, cette rupture et cette altération sont tard et survenues au regard de la permanence fondamentale de l'héritage logico-philosophique.*

<sup>48</sup> “[...] nous aurons peut-être tout à l'heure l'occasion de montrer qu'elle ne l'est pas plus que le Cogito cartésien” - Tradução nossa: *nós teremos, talvez, a oportunidade de mostrar que ela não é mais que o cogito cartesiano* (DERRIDA, 1967, p. 64).

que desde à filosofia da Grécia já havia um silenciamento da loucura, portanto, o que é dito no discurso cartesiano seria apenas uma herança fundamental dessa filosofia.

Sendo assim, uma vez constatado que a dissensão ocorreu primeiro no *Logos* grego, a percepção de Foucault sobre a relação dos gregos com a loucura estaria equivocada, e portanto, o cogito cartesiano não seria mais o corte originário da filosofia com a loucura, e a suposta exclusão da loucura no sujeito cartesiano não seria o fator primário para exclusão da loucura na razão clássica, logo, a *Meditação Primeira* não teria uma especificidade na *totalidade* da história da loucura na era clássica.

## 2.4 Acerca da dialética tranquilizadora de Sócrates

Dando continuidade a problematização referente ao corte originário entre razão e loucura, se faz necessário darmos uma atenção mais detalhada a respeito dessa dialética tranquilizadora de Sócrates, pois:

se a dialética socrática é tranquilizadora, no sentido em que entende Foucault, está já expulsou, excluiu, objetivou, isto é curiosamente a mesma coisa, assimilada a si mesmo e dominada como um de seus momentos, « envolta » a outra razão, que ela mesma acalmou, tranquilizou em uma certeza pré-cartesiana, em uma *σωφροσύνη*, em uma prudência, em um bom sentido e uma prudência racional (DERRIDA, 1967, p. 64, tradução nossa)<sup>49</sup>.

Em detrimento disso, Derrida nos apresenta duas possibilidades de interpretar o que significaria essa dialética tranquilizadora: a) “ou que o momento socrático e toda participação posterior participem imediatamente deste *logos* grego que não tem contrário; e então, que a dialética socrática não seja tranquilizadora” (DERRIDA, 1967, p. 64, tradução nossa)<sup>50</sup>; b) “Ou que o momento socrático e a vitória dialética sobre Calliclean *Ubris* já marcam uma deportação e um exílio do *logos* fora de si mesmo, e

---

<sup>49</sup> No original: [...] *si la dialectique socratique est rassurante, au sens où l'entend Foucault, c'est qu'elle a déjà expulsé, exclu, objectivé ou, ce qui est curieusement la même chose, assimilé à soi et maîtrisé comme un de ses moments, « enveloppé » l'autre de la raison, et qu'elle s'est elle-même rassérénée, rassurée en une certitude pré-cartésienne, en une σωφροσύνη), en une sagesse, en un bon sens et une prudence raisonnable.*

<sup>50</sup> No original: a) *ou bien que le moment socratique et toute sa postérité participent' immédiatement à ce logos grec qui n'aurait pas de contraire; et donc que la dialectique socratique ne soit pas rassurante [...]*

a ferida nele de uma decisão, de uma diferença” (DERRIDA, 1967, p. 64, tradução nossa)<sup>51</sup>.

Ou seja, a presença dessa dialética tranquilizadora seria justamente aquilo que impedia que houvesse um contrário do *Logos*, e se não havia esse contrário do no conceito de *Logos* grego, não é porque esse não existisse, mas sim, porque a dialética tranquilizadora de Sócrates já o teria silenciado, descartado ou anulado, assim como ocorre no cogito. Então, a especificidade delegada a razão clássica em relação à loucura, descrita por Foucault, seria insustentável.

Dito isso, a existência dessa dialética tranquilizadora nos leva a inferir que o corte entre razão e loucura não se deve aos acontecimentos que ocorreram no período da razão clássica, mas há algo anterior a isso, e que portanto, nem a razão clássica, nem o discurso cartesiano possuem especificidade na *totalidade* histórica da loucura, como Derrida bem explicita:

a estrutura de exclusão que Foucault quis descrever em seu livro não seria nascida com a razão clássica. Ela seria consumida e tranquilizada, e colocada depois de séculos entre a filosofia. Seria essencial a toda história da filosofia e da razão. A era clássica, não teria a esse respeito, nem especificidade, nem privilégio. E todos os signos que Foucault reuniu em seu título de *Stultifera navis*, onde se julga qual a superfície da velha dissensão. A livre circulação dos loucos, além disso, não ser tão livre, tão simplesmente livre que isso, seria como um epifenômeno sócio-econômico à superfície de uma razão já dividida contra si mesmo, desde o início de sua origem grega (DERRIDA, 1967, p. 64, tradução nossa)<sup>52</sup>.

Com isso, Derrida infere que a especialidade da razão clássica sobre a história da loucura seria um “falso problema” (DERRIDA, 1967, p. 64). Posteriormente a essa conclusão, ele nos leva a discutir acerca dos vínculos entre a loucura e as modificações históricas “se a loucura tem um sentido invariante, qual é seu vínculo com as modificações históricas, a essa posteriori, a esses eventos que regulam a

---

<sup>51</sup> No original: *b) ou bien que le moment socratique et la victoire dialectique sur l'Ubris callicléenne marquent déjà une déportation et un exil du logos hors de lui-même, et la blessure en lui d'une décision, d'une différence;*

<sup>52</sup> No original: *[...] la structure d'exclusion que Foucault veut décrire dans son livre ne serait pas née avec la raison classique. Elle serait consommée et rassurée et rassise depuis des siècles dans la philosophie. Elle serait essentielle au tout de l'histoire de la philosophie et de la, raison. L'âge classique n'aurait à cet égard ni spécificité ni privilège. Et tous les signes que Foucault rassemble sous le titre de *Stultifera navis* ne se joueraient qu'à la surface d'une dissension invétérée. La libre circulation des fous, outre qu'elle n'est pas si libre, si simplement libre que cela, ne serait qu'un épiphénomène socio-économique à la surface d'une raison déjà divisée contre elle-même depuis l'aube de son origine grecque.*

análise de Foucault?” (DERRIDA, 1967, p. 65-66, tradução nossa)<sup>53</sup>. Ou seja, se o conceito de loucura se mantém o mesmo, como se daria esse vínculo com os eventos históricos, que segundo Foucault, teriam interferido na invariante do conceito de loucura.

Derrida, então, nos leva a problematizar se de fato teria havido essa interferência quanto ao conceito de loucura, devido à acontecimentos históricos da era clássica. Pois,

qualquer que seja a relação dos Gregos com Ubris, e de Sócrates com o logos originário, ele está em todo caso certo que a razão clássica e a razão medieval já tinham eles, relação com a razão grega e que é em meio a esta herança mais ou menos imediatamente percebida, mais ou menos misturada com outras linhas tradicionais, que se desenvolveu a aventura ou a desventura da razão clássica. Se a dissensão data de Sócrates, então a situação do louco no mundo socrático e pós-socrático - assumi aqui e tem então, qualquer coisa com que podemos chamar louco - merece talvez, ser interrogada em primeiro lugar. Sem ela, e como Foucault não procede de forma puramente a priori, sua descrição histórica coloca os problemas banais, mas inevitáveis de periodização, de limitações geográficas, políticas, etnológicas, e etc. (DERRIDA, 1967, p. 66-67, tradução nossa)<sup>54</sup>.

Dessa forma, se a dissensão data de Sócrates, com a dialética tranquilizadora, logo, a situação do louco no mundo socrático e pré-socrático deveria ser o primeiro acontecimento a ser investigado por Foucault, já que ele se propõe a fazer uma arqueologia da loucura em si mesmo, ele deveria explorar, a priori, a relação dos Gregos com a *Ubris*<sup>55</sup>. Pois, mesmo que esse *Logos* sem contrário tivesse se preservado até a crise com a razão determinante da era clássica, esta seria apenas derivada dos acontecimentos fruto dessa relação dos Gregos com a Ubris:

---

<sup>53</sup> No original: [...] *si la folie a un tel sens invariant, quel est son rapport à ces modifications historiques, à ces a posteriori, à ces événements qui règlent l'analyse de Foucault ?*

<sup>54</sup> No original: [...] *quel que soit le rapport des Grecs à l'Ubris, et de Socrate au logos originnaire, il est en tous cas certain que la raison classique et déjà la raison médiévale avaient, elles, rapport à la raison grecque et que c'est dans le milieu de cet héritage plus ou moins immédiatement aperçu, plus ou moins mêlé à d'autres lignes traditionnelles, que s'est développée l'aventure ou la mésaventure de la raison classique. Si la dissension date de Socrate, alors la situation du fou dans le monde socratique et post-socratique — à supposer qu'il y ait alors quelque chose qu'on puisse appeler fou — méritait peut-être d'être interrogée au premier chef. ' Sans cela, et comme Foucault ne procède pas de façon purement apriorique, sa description historique pose les problèmes banals mais inévitables de la périodisation, des limitations géographiques, politiques, ethnologiques, etc.*

<sup>55</sup> Derrida também afirma que a tentativa de Foucault de relacionar o termo Ubris à uma concepção similar à loucura, seria um erro de tradução. Apesar de que, Derrida não detalha sobre o que consistiria de fato o termo Ubris.

Se há o inverso, a unidade sem contradição e sem exclusão do logos é preservada até a «crise» clássica, então ela é, se posso dizer, secundária e derivada. Ela não envolve o todo da razão. E neste caso, seria dito de passagem, o discurso socrático não teria, portanto, nada de tranquilizante. A crise clássica se desenvolveu a partir de, e com a tradição elementar de um logos que não tem um contrário, mas porta em si e diz toda contradição determinada. Esta doutrina da tradição sobre o sentido da razão teria sido ainda mais necessária, porque, poderia, sozinha, dar um sentido e uma racionalidade em geral ao discurso de Foucault e a todos discursos sobre a guerra entre razão e desrazão. Porque este discurso pretende ser ouvido (DERRIDA, 1967, p. 67, tradução nossa)<sup>56</sup>.

Portanto, para Derrida, sem essa investigação a priori, a problematização de Foucault em relação a especificidade da tradição filosófica, e, conseqüentemente, da exclusão do louco no cogito cartesiano, não se sustentam, com isso, a relação da especificidade da razão clássica na *totalidade* da história da loucura e seu vínculo com as modificações históricas, fica condicionada somente à periodizações geográficas, políticas, etnológicas e não filosóficas, o que torna essa especificidade, infundada, ou inacabada, haja vista que o aprofundamento acerca do *Logos* grego é essencial para compreensão das modificações que vierem após a dissensão, ou silenciamento que ocorreu com a dialética tranquilizadora.

## 2.5 Descartes e o golpe de força

Derrida, então, coloca em discussão a responsabilidade cartesiana nesse processo da história da loucura, atrelada ao “golpe de força”. De acordo com Derrida, para Foucault, esse golpe de força, supostamente teria sido operado por Descartes na *Meditação Primeira*, “e consistiria muito sumariamente em uma expulsão sumária da possibilidade da loucura fora do pensamento em si mesmo” (DERRIDA, 1967, p.

---

<sup>56</sup> No original: *Si à l'inverse, l'unité sans contraire et sans exclusion du logos s'est préservée jusqu'à la « crise » classique, alors celle-ci est, si je puis dire, secondaire et dérivée. Elle n'engage pas le tout de la raison. Et dans ce cas, soit dit au passage, le discours socratique n'aurait donc rien de rassurant. La crise classique se développerait à partir de et dans la tradition élémentaire d'un logos qui n'a pas de contraire mais porte en lui et dit toute contradiction déterminée. Cette doctrine de la tradition du sens et de la raison eût été d'autant plus nécessaire qu'elle peut seule donner un sens et une rationalité en général au discours de Foucault et à tout discours sur la guerre entre raison et déraison. Car ces discours entendent être entendus.*

71, tradução nossa)<sup>57</sup>. Em suma, Derrida crítica a hipótese de Foucault, de que o período referido de “Grande internamento”, juntamente com o discurso da tradição filosófica (Cogito cartesiano), teriam sido os responsáveis por orquestrar esse golpe de força contra a loucura.

Especificamente, Derrida questiona qual seria a especificidade destes eventos dentro da *totalidade* histórica da loucura, isto é, qual o significado desses signos, ao que eles correspondem? São “*um signo entre outros, um sintoma fundamental ou uma causa*”? (DERRIDA, 1967, p. 69, tradução nossa)<sup>58</sup>. Com isso, Derrida problematiza o porquê Foucault responsabiliza Descartes por esse “golpe de força”, isto é, porque dentre tantos outros filósofos da época, Descartes teria sido o escolhido por Foucault para exemplificar o papel da filosofia nessa *totalidade* histórica da loucura?

qualquer que seja a entrada reservada a filosofia nessa estrutura histórica total, por que selecionar o único exemplo cartesiano? Qual é a exemplaridade cartesiana, enquanto tantos outros filósofos, na mesma época, se interessaram na loucura ou - o que não é menos significativo - são desinteressantes de diversas formas? (DERRIDA, 1967, p. 70, tradução nossa)<sup>59</sup>.

Em uma frase: Por que Descartes? Bem, para responder a esse questionamento, Derrida nos diz que somente através de “uma análise interna rigorosa e exaustiva de suas intenções patentes, do significado patente de seus discursos filosóficos” (DERRIDA, 1967, p. 70, tradução nossa)<sup>60</sup>. Ou seja, somente por meio desse estudo minucioso acerca do significado patente do discurso cartesiano, seria possível uma interpretação fidedigna da intenção cartesiana no discurso da *Meditação Primeira*, para tal, se faz necessário que antes, haja uma investigação rigorosa sobre a intenção patente em Descartes.

Em outros termos, é isso que Derrida quis dizer ao tratar da necessidade de se compreender o signo em si mesmo, ou, a respeito daquilo que Descartes disse ou

---

<sup>57</sup> No original: *et il consisterait très sommairement en une expulsion sommaire de la possibilité de la folie hors de la pensée elle même.*

<sup>58</sup> No original: *un signe parmi d'autres, un symptôme fondamental ou une cause*

<sup>59</sup> No original: *[...] quelle que soit la place réservée à la philosophie dans cette structure historique totale, pourquoi le choix de l'unique exemple cartésien? Quelle est l'exemplarité cartésienne alors que tant d'autres philosophes, à la même époque, se sont intéressés à la folie ou — ce qui n'est pas moins significatif — s'en sont désintéressés de diverses façons?*

<sup>60</sup> No original: *une analyse interne rigoureuse et exhaustive de ses intentions patentes, du sens patent de son discours philosophique.*

quis dizer. Dessa forma, o ponto em questão retoma a discussão em relação a importância da devida interpretação do signo em si mesmo, para que se possa inferir quais os significantes que este signo pode implicar nas demais instâncias. Com essa retomada, Derrida nos leva à segunda série de questões preliminares que propôs inicialmente. Nesse momento, Derrida propõe uma análise da metodologia de Descartes em seu caminho da dúvida natural.

A discussão acerca da metodologia de Descartes é proposta aqui para problematizar o que, de acordo com Derrida, seria a “frase mais significativa ao olhos de Foucault” (DERRIDA, 1967, p. 72, tradução nossa)<sup>61</sup>, a qual, corresponde a passagem em que para Foucault, Descartes, teria excluído o louco, ao nem sequer considerar supor estar louco, ou se pautar pelo exemplo de louco: “Mas que, eles são loucos, sed amentes sunt isti, e eu não seria menos extravagante (demens) se eu me pautar sobre seus exemplos.” (DERRIDA, 1967, p. 72, tradução nossa)<sup>62</sup>. Derrida questiona então, qual teria sido a leitura de Foucault nessa passagem.

Na perspectiva de Derrida, o ponto reclamado de Foucault, é de que Descartes tentou encontrar “um núcleo, um elemento de proximidade e de simplicidade irreduzível à dúvida” (DERRIDA, 1967, p. 72, tradução nossa)<sup>63</sup> ou seja, um conteúdo elementar que demonstrasse que mesmo no sonho, e no erro, haveria algo de tão simples que seriam impossíveis de serem colocados à dúvida, entretanto, com relação à loucura, Descartes não teria procedido da mesma maneira, pois: “a loucura é excluída pelo sujeito que duvida” (DERRIDA, 1967, p. 73, tradução nossa)<sup>64</sup>.

Essa teria sido, também, a originalidade da leitura de Foucault, pois de acordo com Derrida: “Foucault é o primeiro, a meu entendimento, a ter isolado, nesta meditação, o delírio e a loucura da sensibilidade e dos sonhos. A ter isolado em seu sentido filosófico e sua função metodológica” (DERRIDA, 1967, p. 74, tradução nossa)<sup>65</sup>. Derrida, então, admite ser tentador concordar com Foucault nesse ponto, mas, que na verdade Descartes simplesmente não se aprofunda sobre o tema da

---

<sup>61</sup> No original: *phrase la plus significative aux yeux de Foucault*

<sup>62</sup> No original: Mais quoi, ce sont des fous, sed amentes sunt isti, et je ne serais pas moins extravagant (demens) si je me réglais sur leurs exemples.

<sup>63</sup> No original: *un noyau, un élément de proximité et de simplicité irréductible au doute.*

<sup>64</sup> No original: *la folie est exclue par le sujet qui doute.*

<sup>65</sup> No original: *Foucault est le premier, à ma connaissance, à avoir ainsi isolé, dans cette Méditation, le délire et la folie de la sensibilité et des songes. A les avoir isolés dans leur sens philosophique et leur fonction méthodologique.*

loucura porque ele não se interessa pelo tema da loucura, e por isso, sequer a considera (DERRIDA, 1967).

Derrida afirma que, se não havia tido nenhuma discussão referente a loucura da maneira como é colocada por Descartes, é porque, até então, não havia o decreto de exclusão que é anunciado pelo decreto político do grande internamento (DERRIDA, 1967, p.64). Logo, o discurso cartesiano é um sintoma, ou só mais um signo entre outros, que tem como causa fundamental direta ou indiretamente, o advento do grande internamento.

O discurso de Descartes seria então, só mais um signo entre outros, dessa mudança de comportamento, de relação entre a loucura e a razão, entre a loucura e essas outras esferas político-sociais. Exemplo disso é que Foucault não se detém em Descartes, e passa a se debruçar sobre a estrutura histórica dessas esferas político-sociais, o que só reforça que o discurso cartesiano, de fato, não representa uma causa fundamental na exclusão do louco na sociedade da era clássica, mas apenas um signo entre outros.

## 2.6 Uma releitura de descartes, por Derrida

Em detrimento disso, Derrida propõe uma releitura de Descartes, quer dizer, a sua interpretação referente à intenção cartesiana em relação ao tema da loucura nesse processo de exclusão, e reclusão do louco na razão. Derrida começa sua releitura elencando algumas observações: A primeira, é que a eventualidade do sonho e do erro sensível não teriam sido contornadas por Descartes. Na perspectiva de Derrida, não haveria em nenhum momento da meditação cartesiana, alguma superação, ou contorno referente aos erros de origem sensíveis ou do sonho.

Na verdade, “Todo significado, toda «ideia» de origem sensível é excluída do domínio da verdade, assim como o título da loucura. E não há nada de surpreendente: a loucura não é um caso particular, e nem o mais grave, por outro lado, dá a ilusão sensível que interessa a Descartes aqui.” (DERRIDA, 1967, p. 77, tradução nossa)<sup>66</sup>. Ou seja, para Derrida, a loucura não é um caso de exclusão particular no domínio da verdade mas, apenas, mais um dos casos de pensamento de origem sensível, e que

---

<sup>66</sup> No original: *toute signification, toute « idée » d'origine sensible est exclue du domaine de la vérité, au même titre que la folie. Et il n'y a rien là d'étonnant : la folie n'est qu'un cas particulier, et non le plus grave, d'ailleurs, de l'illusion sensible qui intéresse ici Descartes.*

por ter sua origem na percepção sensível, foi excluída do domínio da verdade no percurso da meditação cartesiana, assim, como sonho e o erro sensível também foram.

Logo, o que temos da releitura inicial de Derrida em Descartes, se contrapõe à leitura de Foucault, uma vez que, para Derrida, não houve nenhuma eventualidade contornada<sup>67</sup>, e a exclusão da loucura no campo da razão não foi uma exclusão em particular. Pois, de acordo com a releitura de Derrida, sonho e o erro, que haviam sido colocados do mesmo lado que loucura, também foram excluídos do domínio da verdade, desse modo, não há especificidade em relação à loucura e a razão na *Meditação Primeira*, que não tenha sido também, dirigida ao erro e ao sonho.

Outro ponto levantado por Derrida em sua releitura, é o de que Descartes não determinou o conceito de loucura, mas apenas, fez uso de uma “noção corrente da extravagância para fins jurídicos e metodológicos, para colocar questões do direito concernentes somente a verdade das ideias” (DERRIDA, 1967, p. 79, tradução nossa)<sup>68</sup>. O ponto em questão, de certo modo, só reforça aqui a hipótese de que o discurso cartesiano, no que se refere ao tratamento de estudo da loucura, é um sintoma de uma causa fundamental, isto é, a noção do conceito de loucura usado por Descartes, demonstra que sua perspectiva de pensamento também fora influenciada por aquela discussão entre razão e loucura, que pode ou não, ter sido agravada pelo decreto do grande internamento, que corresponde a época em que o discurso cartesiano está situado.

Um outro ponto apresentado na releitura de Derrida, é o de que a loucura: “Ela é a outra do Cogito. Eu não posso ser louco quando eu penso e quando tenho ideias claras e distintas” (DERRIDA, 1967, p. 80, tradução nossa)<sup>69</sup>. Pois bem, se a loucura é a outra do Cogito, então quando se está louco, o indivíduo se torna o outro, ou oposto, daquela premissa *cogito, ergo sum*, ou seja, o oposto daquilo que pressupõe a existência do ser enquanto ser pensante no mundo. Portanto, se a loucura é a outra face do cogito, o louco não tem como fazer parte do cogito e ao mesmo tempo ser

---

<sup>67</sup> Pois, na perspectiva de Derrida, o evento do sonho no caminho da dúvida não é resolvido, para ele, Descartes não dá uma solução para os enganos das ideias de origem sensível presentes no sonho, assim como também não o faz com o caso da loucura.

<sup>68</sup> No original: *notion courante d'extravagance à des fins juridiques et méthodologiques, pour poser des questions de droit concernant seulement la vérité des idées.*

<sup>69</sup> No original: *est l'autre du Cogito. Je ne peux pas être fou quand je pense et quand j'ai des idées claires et distinctes.*

louco, porque a loucura é a outra do cogito, desse modo, não haveria como ambos os estados coexistirem no mesmo indivíduo ao mesmo tempo, daí a impossibilidade de se supor estar louco enquanto se está meditando.

Imaginemos a loucura e a razão como duas faces de uma mesma moeda: cara e coroa. É possível ver as duas faces de uma moeda, ao mesmo tempo? Não, pois elas são a outra face uma da outra. Imaginemos que a mente humana seja como uma moeda, que possui duas faces: Razão e loucura. Pois bem, não é possível que ambas as faces se manifestem ao mesmo tempo, quando uma se mostra, a outra é ocultada. Do mesmo modo seria a mente humana, quando a razão se manifesta, a loucura é ocultada e vice-versa.

### 2.6.1 O problema da percepção moral sobre a loucura

Após esse primeiro momento da releitura dos pontos mencionados até em então, onde Derrida contrapõe a leitura foucaultiana de que o discurso cartesiano, teria de algum modo excluído o louco, ou, dado um tratamento diferente em relação à loucura e as demais ideias de origem sensível. Derrida, aponta um argumento que para ele, caso Foucault tivesse feito uso, talvez, se justificasse a afirmação de que Descartes promoveu uma exclusão da loucura:

Foucault, poderia assim nos lembrar isto: registrando suas alusões à loucura em uma problemática do conhecimento, fazendo da loucura não apenas uma coisa do corpo mas, um erro do corpo, ocupando-se da loucura como uma modificação da ideia da representação ou, do julgamento, Descartes, neutralizaria a loucura em sua originalidade (DERRIDA, 1967, p. 80, tradução nossa)<sup>70</sup>.

Ou seja, como vimos anteriormente, erro, sonho e loucura teriam suas ideias originadas da percepção sensível, e portanto, seus enganos se davam em relação à percepção sensível acerca das coisas sensíveis no mundo. Entretanto, de acordo com Derrida, quando Descartes coloca a loucura como sendo “não apenas uma coisa do corpo, mas também, como um erro do corpo” (DERRIDA, 1967, p. 80), isso faz com que a problemática da loucura deixe de estar inserida no campo epistemológico, ou

---

<sup>70</sup> No original: *Foucault pourrait aussi nous rappeler ceci : en inscrivant son allusion à la folie dans une problématique de la connaissance, en faisant de la folie non seulement une chose du corps mais une erreur du corps, en ne s'occupant de la folie que comme d'une modification de l'idée, de la représentation ou du jugement, Descartes neutraliserait la folie dans son originalité.*

seja, em uma problemática do conhecimento, para ser vista apenas como “uma deficiência moral ligada a uma precipitação da vontade” (DERRIDA, 1967, p. 80), isto é, uma deficiência de discernimento, da capacidade de julgamento. Na perspectiva de Derrida, ao fazer isso, Descartes a insere no âmbito moral, onde, a partir daí, a loucura passa a estar a um passo de ser vista como um pecado (DERRIDA, 1967, p. 80)<sup>71</sup>.

Nesse sentido, ao passo que a loucura é colocada neste âmbito, sua originalidade é neutralizada, isto é, essa perspectiva da loucura, enquanto problemática do conhecimento, como sendo um problema moral, retira a originalidade da loucura, pois afasta seu caráter originário, ou seja, afasta a imagem do conceito de loucura como algo entre loucura e *Logos*, ou, loucura e razão, afasta a característica da loucura como sendo uma das figuras da razão, o contrário do *Logos*, ou, a outra do cogito. Dito de outro modo, a percepção moral sobre a loucura como um erro do corpo, acaba se sobrepondo à essência da loucura, enquanto um conceito atrelado ao conceito da razão em geral e a relação histórica que esses conceitos possuem.

Entretanto, de acordo com Derrida, mesmo que Foucault tivesse elencando sua leitura sobre Descartes apontando para esse ponto, ainda assim o argumento não seria suficiente para afirmar que haveria no discurso cartesiano, uma especificidade que repercute algo de grande intensidade dentro da *totalidade* histórica da loucura. Porque, essa perspectiva da loucura ligada à moral se mantém, somente, na fase da dúvida natural.

### 2.6.2 A hipótese do gênio maligno

De acordo com Derrida, quando Descartes coloca a hipótese do Gênio Maligno<sup>72</sup>, tudo pode ser um estado total de loucura, e nesse momento da dúvida hiperbólica a loucura não faz mais alusão à um erro do corpo, mas sim, a possibilidade da totalidade da existência, onde:

---

<sup>71</sup> Em outras palavras, o que Derrida quer dizer, é que quando Descartes faz alusões à loucura que a inserem nesse universo moral, isso a deixa tão próxima de ser determinada como um pecado das vontades do corpo, que faz com que se esqueçamos de sua relação originária com o *Logos* grego, e desse modo, causa uma reclusão da loucura enquanto parte fundamental da história da razão em geral.

<sup>72</sup> “o Gênio Maligno é um artifício psicológico que, impressionando mais a minha imaginação, levar-me-á a tomar a dúvida mais a sério e a inscrevê-la melhor em minha memória (‘é preciso ainda que cuide de lembrar-me dela’)” (DESCARTES, 1983, p. 5)

nem as ideias de origem sensível, nem as ideias de origem intelectual terão amparo nesta nova fase da dúvida e o que era toda hora descartado sob o nome de extravagância é atualmente acolhido na interioridade mais essencial do pensamento. (DERRIDA, 1967, p.82, tradução nossa)<sup>73</sup>.

Dessa maneira, para Derrida, a hipótese do gênio maligno faz com que toda realidade seja posta em suspenso, e todo pensamento, independente de sua origem, quer seja sensível, quer seja de origem inteligível, está sujeito a hipótese do gênio maligno, isto é, está sujeito à extravagância, a loucura. Então, se no momento inicial da dúvida a loucura é despossuída de sua relação intrínseca com a razão, no momento propriamente filosófico da dúvida, a loucura passa a ser uma possibilidade cuja, qual, toda existência está sujeita (DERRIDA, 1967).

Contudo, Derrida, reafirma em seguida que se faz necessário essa reclusão do direito à loucura, para que haja continuidade no pensamento, pois:

o discurso e a comunicação filosófica (isto quer dizer, a linguagem em si mesma), se quiserem ter um significado inteligível, isto é, se conformar a essa essência e vocação do discurso, deve escapar de fato e simultaneamente ao direito à loucura. Eles devem portar em si mesmo a normalidade. E esta não é uma deficiência cartesiana (Apesar de que Descartes não aborda a questão de sua própria linguagem), essa não é uma deformidade ou mistificação ligada a uma estrutura histórica determinada; essa é uma necessidade da essência universal a qual nenhum discurso pode escapar, porque ele pertence ao sentido do sentido (DERRIDA, 1967, p. 83, tradução nossa)<sup>74</sup>.

Ou seja, de acordo com Derrida, para que se mantenha essa continuidade do discurso e comunicação filosófica, é preciso deixar de lado a loucura, e essa não é apenas uma necessidade do discurso cartesiano, mas uma necessidade universal, da qual, nenhum discurso que pretende significar algo, pode escapar. Porque, de outra forma, não há possibilidade de comunicação, de proferir, ou construir um discurso com significado inteligível, pois o pânico causado pela hipótese do gênio maligno paralisa

---

<sup>73</sup> No original: [...] *ni les idées d'origine sensible, ni les idées d'origine intellectuelle ne seront à l'abri dans cette nouvelle phase du doute et ce qui était tout à l'heure écarté sous le nom d'extravagance est maintenant accueilli dans l'intériorité la plus essentielle de la pensée.*

<sup>74</sup> No original: [...] *le discours et la communication philosophiques (c'est-à-dire le langage lui-même), s'ils doivent avoir un sens intelligible, c'est-à-dire se conformer à leur essence et vocation de discours, doivent échapper en fait et simultanément en droit à la folie. Ils doivent porter en eux-mêmes la normalité. Et cela, ce n'est pas une défaillance cartésienne (bien que Descartes n'aborde pas la question de son propre langage), ce n'est pas une tare ou une mystification liée à une structure historique déterminée; c'est une nécessité d'essence universelle à laquelle aucun discours ne peut échapper parce qu'elle appartient au sens du sens.*

a possibilidade de existência de um pensamento inteligível que seja livre dessa desconfiança de estar, ou não louco o tempo todo.

### 2.6.3 A loucura como ausência de obra

Derrida, também, retoma a questão referente à afirmação de Foucault, na qual diz que a loucura é a ausência *de obra*. Para Derrida, está afirmação seria só mais uma das coisas que salva Descartes das acusações lançadas contra ele por Foucault, pois, essa afirmação foucaultiana contém nela mesma um paradoxo, isto é, se a loucura é por essência esse silêncio, ou discurso cortado, isso exclui de Descartes, qualquer responsabilidade nesse processo, pois, a definição é algo que o conceito de loucura porta nele mesmo, não é algo que Descartes determinou, portanto, não lhe cabe à esse processo nenhum julgamento.

Dessa maneira, Derrida demonstra de diferentes formas, que essa exclusão, ou reclusão do louco, e da loucura na razão, não é de responsabilidade do discurso cartesiano, é algo que está imbricado na própria essência do conceito de loucura, e de sua relação com o *logos* originário, com a razão em geral. E que na verdade: “Descartes jamais escondeu a loucura, nem no estágio da dúvida natural, nem na etapa da dúvida metafísica. Faz apenas aparecer excluí-lo na primeira fase da primeira etapa, no momento não-hiperbólico da dúvida natural.” (DERRIDA, 1967, p. 86, tradução nossa)<sup>75</sup>.

Entretanto, nessa tentativa de salvar Descartes das acusações levantadas contra ele, Derrida, também faz afirmações contraditórias, como por exemplo: “no seu instante próprio, o ato do Cogito vale mesmo se eu sou louco, mesmo se meu pensamento é louco de uma parte ou outra” (DERRIDA, 1967, p. 85, tradução nossa)<sup>76</sup>. Pois, desse modo, a acusação de Foucault assume um caráter bem pertinente, pois, se o cogito vale mesmo se eu for louco, por que essa afirmação não é feita por Descartes? Por que Descartes se recusa a pensar como louco? Se o sonhador é mais louco que o louco, porque Descartes vê impossibilidade de se pautar

---

<sup>75</sup> No original: *Descartes ne renferme jamais la folie, ni à l'étape du doute naturel ni à l'étape du doute métaphysique. Il fait seulement semblant de l'exclure dans la première phase de la première étape, dans le moment non-hyperbolique du doute naturel.*

<sup>76</sup> No original: *[...] dans son instance propre, l'acte du Cogito vaut même si je suis fou, même si ma pensée est folle de part en part.*

pelo exemplo de um louco que pensa ser de vidro, mas não é impossibilitado de pensar estar sonhando?<sup>77</sup>

#### 2.6.4 O cogito vale mesmo se sou louco

Com a afirmação de que *o cogito vale mesmo se eu sou louco* (DERRIDA, 1967, p. 86), Derrida acaba evidenciando que havia formas de argumentar a inclusão do louco na fase da dúvida natural, e superar os enganos advindos dessas ideias de origem sensível que fazem com que sejamos enganados, assim como fora feito com o sonho e erro do sensível (sentidos)<sup>78</sup>. Entretanto, Descartes não fez uso de tais argumentos, pelo contrário, afirmou haver uma impossibilidade de sequer cogitar estar louco, sendo assim, afirmar que o ocorreu na *Meditação Primeira* foi apenas descaso para com a loucura, mesmo que somente na fase da dúvida natural, parece uma tentativa forçada de defesa em prol de Descartes.

Sobre essa problemática, analisaremos a seguinte passagem de Derrida:

mesmo se a totalidade desse que pensa é afetada pela falsidade ou pela loucura, mesmo se a totalidade do mundo não exista, mesmo se o não-sentido invadir a totalidade do mundo, incluindo o conteúdo do meu pensamento, eu penso, eu sou enquanto penso. Mesmo se eu não aceder aqui em fatos a totalidade, se eu não a compreender, nem me embasar em fatos, eu formulo um tal projeto e esse projeto tem um sentido tal que se define quando visto de uma pré-compreensão da totalidade infinita e indeterminada (DERRIDA, 1967, p. 87, tradução nossa)<sup>79</sup>.

Seguindo a ordem desse argumento, mesmo projetos formulados pelo louco, em seus devaneios, possuem um sentido, quando visto sob uma pré-compreensão de

---

<sup>77</sup> Isso demonstra um descaso de Descartes para com a loucura, ou, ao menos, uma exclusão de exemplaridade particular que não é dada ao se tratar da dúvida em relação ao sonho, ou, ao erro sensível.

<sup>78</sup> O que não é o caso, quando tratamos da especificidade da responsabilidade cartesiana dentro da totalidade histórica da loucura, pois, como vimos, de fato, não cabe ao discurso cartesiano tamanho grau de especificidade para que de algum modo, tenha contribuído para exclusão do louco na totalidade da história, e a primeira meditação cartesiana se encaixaria aqui, mais como um sintoma de uma causa fundamental, que, supostamente, teria sido derivada da dissensão originária entre o Logos grego e a loucura.

<sup>79</sup> No original: [...] *même si la totalité de ce que je pense est affectée de fausseté ou de folie, même si la totalité du monde n'existe pas, même si le nonsens a envahi la totalité du monde, y compris le contenu de ma pensée, je pense, je suis pendant que je pense. Même si je n'accède pas ici en fait à la totalité, si je ne la comprends ni ne l'embrasse en fait, je formule un tel projet et ce projet a un sens tel qu'il" ne se définit qu'au regard d'une pré-compréhension de la totalité infinie et indéterminée.*

uma totalidade infinita e indeterminada (assim, como as imagens que nos são apresentadas nos sonhos, que apesar de diferir da realidade, não deixam de conter um sentido que pode ser definido, mesmo que estes estejam embaralhados nas figuras híbridas que imaginamos ao sonhar).

Ou seja, para Derrida, mesmo que sejam falsos esses pensamentos, essas ideias de origem sensíveis continuam sendo pensamentos, continuam sendo “um tal projeto”, e *esse tal projeto tem um sentido que pode ser definido quando visto sob uma pré-compreensão da totalidade infinita e indeterminada*. Nessa medida, *o cogito vale, mesmo se eu sou louco*, porque o projeto que o louco fórmula em sua loucura, é a formulação de um projeto, e este, quando visto sob uma pré-compreensão da totalidade infinita e indeterminada, contém em si, um sentido que pode ser encontrado dentro dessa totalidade infinita, desse modo, *eu ainda sou enquanto eu penso*, mesmo que meu projeto seja um devaneio da realidade.

Se pararmos para observar, essa linha de dedução é similar ao que é usado por Descartes ao tratar o caso do erro no sonho, quando ele (Descartes) conclui que, mesmo quando no sonho nos é apresentado imagens, quimeras, formas ou figuras (projeto), que não correspondem à realidade empírica, não deixam de ser algo que têm algum sentido:

as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro; e que assim, pelo menos, essas coisas gerais, a saber, olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, mas verdadeiras e existentes. Pois, na verdade, os pintores, mesmo quando se empenham com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas estranhas e extraordinárias, não lhes podem, todavia, atribuir formas e naturezas inteiramente novas, mas apenas fazem certa mistura e composição dos membros de diversos animais; ou então, se porventura sua imaginação for assaz extravagante para inventar algo de tão novo, que jamais tenhamos visto coisa semelhante e que assim sua obra nos represente uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa, certamente ao menos as cores com que eles a compõem devem ser verdadeiras (DESCARTES, 1983, p. 3).

Em outros termos, mesmo que um projeto seja afetado pela falsidade dos sentidos enganosos, é possível que encontremos nele um sentido, quando visto sob uma perspectiva (pré-compreensão) da totalidade em geral (totalidade infinita e indeterminada), isto é, ao se voltar para análise de um tal projeto, com imagens

enganosas que nos são apresentadas em sonho, veremos que, mesmo assim, esse tal projeto, assim como as pinturas, possuem um sentido que está contido na totalidade infinita e indeterminada, mesmo que sob formas de linguagem híbridas e complexas.

Entretanto, em outro momento do texto, Derrida, menciona algo que soa um tanto quanto contraditório. Precisamente, Derrida, afirma uma contradição em relação à afirmação anterior de que, a formulação de um projeto que não corresponde aos fatos, ou realidade de fato, possui um sentido quando visto de uma pré-compreensão de uma totalidade infinita e indeterminada, quando diz que:

A partir do momento onde Descartes enuncia o Cogito, ele o inscreve em um sistema de deduções e de proteções que traem sua fonte viva e força a própria peregrinação do Cogito para contornar o erro. No fundo, ignorando seu silêncio e o problema da fala que coloca o Cogito, Descartes parece subentender que pensar e dizer o claro e o distinto, é a mesma coisa (DERRIDA, 1967, p. 92, tradução nossa)<sup>80</sup>.

Bem, se assumimos aqui a premissa de que pensar, e dizer o claro e o distinto, são a mesma coisa para Descartes, logo, para ele, o louco não pensa, pois, a linguagem da loucura, ou do louco, não profere ideias claras e distintas, pelo contrário, sua linguagem é confusa, obscura, desconcertante, sequer podemos chamar de linguagem, como o próprio Derrida demonstra ao citar Santo Anselmo: “De forma análoga - apenas análoga - Santo Anselmo via nos insípidos, insensatos, alguém que não pensava porque não conseguiria pensar no que estava dizendo. A loucura também era para ele um silêncio, o silêncio falador de um pensamento que não pensa suas palavras.” (DERRIDA, 1967, p. 92, tradução nossa)<sup>81</sup>.

Ou seja, se as palavras emitidas pelo louco fossem de fato produto de um pensamento, elas não seriam do modo que são, pois o pensamento aqui é entendido como ideias claras e distintas, e de outra forma, não seriam palavras pensadas, apenas palavras ditas confusas e aleatoriamente. Portanto, a loucura seria esse

---

<sup>80</sup> No original: *A partir du moment où Descartes énonce le Cogito, il l'inscrit dans un système de déductions et de protections qui trahissent sa source vive et contraignent l'errance propre du Cogito pour contourner l'erreur. Au fond, en passant sous silence le problème de parole que pose le Cogito, Descartes semble sous-entendre que penser et dire le clair et le distinct, c'est la même chose.*

<sup>81</sup> No original: *quelqu'un qui ne pensait pas parce qu'il ne pouvait pas penser ce qu'il disait. La folie était aussi pour lui un silence, le silence bavard d'une pensée qui ne pensait pas ses mots.*

silêncio de um pensamento que não pensa suas palavras, ou seja, um discurso cortado, silenciado.

Esse momento da releitura de Derrida, nos levam a dois questionamentos: De que maneira se encaixaria aqui a premissa de que quando “eu formulo um tal projeto e esse projeto tem um sentido tal, que se define quando visto de uma pré-compreensão da totalidade infinita e indeterminada” (DERRIDA, 1967, p. 87, tradução nossa)<sup>82</sup>, esse projeto teria que ser claro e distinto? Mas esses projetos que fogem à totalidade da realidade, não são justamente esses que fogem das ideias claras e distintas, fazendo com que não o reconheçamos como parte da totalidade da realidade, dos fatos, só sendo passível de compreensão e interpretação quando estes são vistos de uma pré-compreensão da totalidade infinita e indeterminada?

Desse modo, temos então, duas implicações possíveis: Ou, o que Derrida supõe que Descartes subentende no que concerne a relação entre pensar e dizer o claro e o distinto como sendo a mesma coisa, não correspondem de fato ao pensamento de Descartes, e desse modo, Descartes é salvo das acusações lançadas contra ele, referente a sua parcela de responsabilidade na exclusão do louco no sujeito cartesiano, e assim, mantém a proposição anterior de que o cogito vale mesmo se eu sou louco.

Ou, de fato, Descartes subentende que pensamento e ideias claras e distintas são a mesma coisa, e portanto, a loucura é despossuída de pensamento, uma vez que suas ideias de origem sensível não são claras e distintas, e desse modo, Descartes realmente excluí a loucura do cogito, e portanto, o cogito não vale se eu sou louco, pelo menos, não *enquanto* eu sou louco<sup>83</sup>. Entretanto, o argumento anterior acerca da compreensão de um projeto, quando visto de uma pré-compreensão indeterminada, seria invalidado para salvar Descartes das acusações de Foucault quanto à exclusão do louco no sujeito cartesiano.

Entretanto, Derrida volta a argumentar que o cogito vale mesmo se eu sou louco:

---

<sup>82</sup> No original: *je formule un tel projet et ce projet a un sens tel qu'il" ne se définit qu'au regard d'une pré-compréhension de la totalité infinie et indéterminée.*

<sup>83</sup> Desse modo, a releitura feita por Derrida, implica em, das duas, uma: Ela reforça as acusações de que Descartes teria excluído a loucura da razão, não por descaso, mas por de fato, ver a loucura como impossibilidade de pensamento. Ou, essa releitura é tão contraditória quanto a tentativa de Foucault de fazer uma arqueologia do silêncio, ou escrever uma obra sobre aquilo que por essência, o próprio define como ausência de obra.

Esta identificação do Cogito e da razão racional - normal - não precisa esperar - de fato se não for no direito - as provas da existência de um Deus verdadeiro como supremo guardião do louco. Esta identificação intervém desde o momento onde Descartes determina a luz natural (que na sua fonte indeterminada deve valer até mesmo para os loucos), o momento onde ele rompe com a loucura, determinando a luz natural por uma série de princípios e de axiomas (DERRIDA, 1967, p. 92, tradução nossa)<sup>84</sup>.

De acordo com a leitura de Derrida, "Descartes busca tranquilizar, garantir o Cogito em si mesmo, em Deus, a identificar o ato do Cogito com o ato da razão racional" (DERRIDA, 1967, p. 89, tradução nossa)<sup>85</sup>. Desse modo, o cogito seria a condição pela qual, o ato da razão racional se afirma, isto é, o momento do cogito é este momento onde o ato da razão acontece de fato, e garante simultaneamente, que o ato da razão racional seja determinado, no instante que o ato do cogito acontece.

Dito de outra forma, a identificação do ato do cogito com o ato da razão, tem sua determinação garantida desde o momento em que Descartes determina a luz natural<sup>86</sup>, e infere sobre ela, uma relação de sobreposição sob a hipérbole demoníaca, ou seja, o ato do cogito garante o ato da razão, na medida em que a luz natural, cuja qual é definida por uma série de princípios e axiomas, garante que as suposições (ou o medo de ser louco, devido a hipótese da hipérbole demoníaca) sejam, por meio dessa determinação da luz natural, superados, no ato do cogito cartesiano, garantindo assim uma possibilidade de escape da loucura, desse modo, garantindo o ato do cogito, que por sua vez, garante o ato da razão racional.

Desse modo, temos aqui uma relação de interdependência, onde a determinação da luz natural permite ao cogito operar, quando esta determina a existência de princípios e axiomas, que por essência, possuem uma determinação dogmática, que jamais são submetidos à dúvida. E dessa maneira, permite que a hipérbole demoníaca não seja aplicável a eles, garantido assim, que o ato do cogito seja válido, e assim, o ato da razão racional também, pois, mesmo que a hipótese da hipérbole demoníaca seja colocada, haverá sempre uma luz natural nas coisas, que

---

<sup>84</sup> No original: *Cette identification du Cogito et de la raison raisonnable — normale — n'a même pas besoin d'attendre — en fait sinon en droit — les preuves de l'existence d'un Dieu véracé comme suprême garde-fou. Cette identification intervient dès le moment où Descartes détermine la lumière naturelle (qui en sa source indéterminée devrait valoir même pour les fous), au moment où il s'arrache à la folie en déterminant la lumière naturelle par une série de principes et d'axiomes [...]*

<sup>85</sup> No original: *Descartes cherche à se rassurer, à garantir le Cogito lui-même en Dieu, à identifier l'acte du Cogito avec l'acte d'une raison raisonnable.*

<sup>86</sup> O conceito de luz natural aqui, se refere às ideias claras e distintas.

permite que o ato do cogito seja válido, e portanto, que ato da razão ocorra, garantindo assim, o “*cogito, ergo sum*” mesmo que sejamos submetidos a hipótese do gênio maligno.

## 2.7 Acerca da especificidade do discurso cartesiano

A partir desse encadeamento de ligações, quando Derrida se aprofunda sobre o entendimento da estrutura da hipérbole no discurso cartesiano, ele passa a concordar com Foucault:

Quanto ao funcionamento da hipérbole na estrutura do discurso de Descartes e na ordem das razões, nossa leitura é, portanto, apesar da aparência, profundamente de acordo com esta de Foucault. Este é Descartes - e tudo que é indicado por esse nome -, é o sistema da certeza que em primeiro lugar tem a função de controlar, mastrar, limitar a hipérbole determinando-a no éter de uma luz natural cujo os axiomas estão diante de mim entrando na dúvida hiperbólica, e fazendo de sua instância um ponto de passagem sólido mantido na cadeia das razões (DERRIDA, 1967, p. 93, tradução nossa)<sup>87</sup>.

Ou seja, o discurso filosófico cartesiano, seria essa garantia, que por meio do cogito, no ato do cogito, garante o ato da razão racional, que nos define enquanto seres humanos racionais e nos diferencia dos demais animais, que faz com que sejamos o que somos, enquanto somos seres pensantes, e no mesmo golpe, nos livra da hipótese do gênio maligno e dessa angústia de ser louco. Somente então, por meio da filosofia, de reflexões filosóficas como essa de Descartes, cujo objetivo é tranquilizar, limitar ou silenciar a loucura, poderíamos fugir dessa angústia de poder ser, ou estar, louco.

Nesse sentido, Derrida de acordo com Foucault, admite que o discurso filosófico e cartesiano tem como objetivo dominar a loucura. Contudo, a perspectiva de Derrida, não é a de que essa dominação se deu como uma reclusão particular da era clássica, mas sim, como uma necessidade implícita ao discurso filosófico para que haja continuidade no pensamento, para que não sejamos paralisados pela hipótese

---

<sup>87</sup> No original: *Quant au fonctionnement de l'hyperbole dans la structure du discours de Descartes et dans l'ordre des raisons, notre lecture est donc, malgré l'apparence, profondément accordée à celle de Foucault. C'est bien Descartes — et tout ce qui s'indique sous ce nom —, c'est bien le système de la certitude qui a d'abord pour fonction de contrôler, maîtriser, limiter l'hyperbole en la déterminant dans l'éther d'une lumière naturelle dont les axiomes sont d'entrée de jeu soustraits au doute hyperbolique, et en faisant de son instance un point de passage solidement maintenu dans la chaîne des raisons.*

do gênio maligno, portanto, a exclusão da loucura no sujeito cartesiano, não é algo particular de Descartes, é algo inerente ao discurso filosófico, e a todo discurso que pretende comunicar uma linguagem.

Derrida ressalta ainda que esse movimento de relação entre a luz natural e a hipérbole é algo que só pode ser descrito “em seu local e em seu próprio momento, se o ponto da hipérbole tiver sido previamente identificado, o que Foucault, ao que parece não fez” (DERRIDA, 1967, p. 93, tradução nossa)<sup>88</sup>. Quer dizer, esse movimento histórico e filosófico, que ocorre entre: Loucura; Razão; Cogito e Hipérbole demoníaca, só pode ser descrito se o ponto da hipérbole for previamente identificado, e essa identificação, necessita que haja, não somente uma investigação da história da hipérbole, mas também, da história filosofia, e das estruturas históricas determinadas que envolvem a historicidade em geral desse acontecimento da dissensão entre loucura e razão.

De acordo com Derrida:

A historicidade própria da filosofia e seu lugar se constitui nessa passagem, nesse diálogo entre a hipérbole e a estrutura finita, entre o excesso sob a totalidade e a totalidade fechada, na diferença entre história e historicidade; isto é, no lugar ou melhor o momento onde o Cogito e tudo o que simboliza aqui (loucura, dimensão, hipérbole, etc...) se manifesta, se tranquiliza e decai, são necessariamente esquecidos até sua reativação, seu despertar em um outro dizer do excesso que será também mais tarde uma outra decadência e uma outra crise (DERRIDA, 1967, p. 94, tradução nossa)<sup>89</sup>.

Em detrimento disso, não é possível sustentar uma investigação partindo somente de estruturas históricas determinadas, ou da história da hipérbole demoníaca, é preciso que haja uma investigação de ambos, e também, do diálogo que ocorre entre esses acontecimentos históricos, para que se possa construir uma investigação sólida e bem embasada. Pois, de outro modo, não é possível identificar a raiz da dissensão entre *logos* e loucura, e desse modo, impossibilita uma

---

<sup>88</sup> No original: *en son lieu et en son moment propres que si l'on a préalablement dégagé la pointe de l'hyperbole, ce que Foucault, semble-t-il, n'a pas fait.*

<sup>89</sup> No original: *L'historicité propre de la philosophie a son lieu et se constitue dans ce passage, dans ce dialogue entre l'hyperbole et la structure finie, entre l'excès sur la totalité et la totalité close, dans la différence entre l'histoire et l'historicité; c'est-à-dire dans le lieu ou plutôt le moment où le Cogito et tout ce qu'il symbolise ici (folie, démesure, hyperbole, etc...) se disent, se rassurent et déchoient, s'oublent nécessairement jusqu'à leur réactivation, leur réveil dans un autre dire de l'excès qui sera aussi plus tard une autre déchéance et une autre crise.*

compreensão dessa relação originária entre razão e loucura, as quais, acabam sendo esquecidas em dados momentos da história e em momentos de crise, retomam, pois nunca são devidamente trabalhadas, devido a falta de investigação entre o diálogo que permeia esses acontecimentos (DERRIDA, 1967).

## 2.8 Discurso cortado - uma violência necessária

Derrida, então, conclui sua releitura problematizando a crise, a violência da fala, ou do discurso, sobre a loucura e como a filosofia enquanto discurso, também, necessita inferir essa violência, ou discurso cortado sobre a loucura, para que o pensamento, a linguagem, o discurso filosófico, aconteça:

É nisto que a crise ou esquecimento não seja talvez, um acidente, mas o destino da filosofia falante que não pode viver confinando a loucura mas que morreria como pensamento e sob uma violência ainda pior, se uma nova fala a cada instante liberta a velha loucura, enquanto interna nela mesma, no seu presente, o louco do dia. É apenas graças a esta opressão da loucura que se pode imperar um pensamento-finito, isto é, uma história (DERRIDA, 1967, p. 94, tradução nossa)<sup>90</sup>.

Essa passagem traz novamente à discussão a loucura como impossibilidade do pensamento, e portanto, o seu silenciamento se faria necessário para que discurso ocorra, de outro modo, não seria possível haver uma comunicação, logo, não haveria uma história, isto é, não haveria um discurso finito e contínuo, apenas palavras indeterminadas, cujos sentidos não são passíveis de uma compreensão dentro da linguagem por meio da qual o ser humano se comunica. Ou seja, para Derrida, sem esse corte, não seria possível que o ato da razão ocorresse, e por isso, a loucura, o louco, devem ser controlados, tranquilizados, e a filosofia entra aqui, como agente tranquilizador desse outro da razão, para que haja continuidade de pensamento.

Dito de outra forma, o discurso cortado é entendido aqui, como necessidade, como condição para que os seres humanos enquanto seres falantes, possuídos do discurso da razão racional, o sejam de fato. Em suma, de acordo com Derrida, o que

---

<sup>90</sup> No original: *C'est en cela que la crise ou l'oubli n'est peut-être pas l'accident mais la destinée de la philosophie parlante qui ne peut vivre qu'en enfermant la folie mais qui mourrait comme pensée et sous une violence encore pire si une nouvelle parole à chaque instant ne libérait l'ancienne folie tout en enfermant en elle, dans son présent, le fou du jour. C'est grâce seulement à cette oppression de la folie que peut régner une pensée-finie, c'est-à-dire une histoire.*

Foucault demonstrou em sua obra é que as crises da razão, estão estranhamente ligadas às crises da loucura: “Porque o que Michel Foucault nos ensina a pensar, é que existem crises da razão, estranhamente cúmplices no que o mundo chama de crises da loucura” (DERRIDA, 1967, p. 97, nossa tradução)<sup>91</sup>. Portanto, investigar a origem da dissensão entre esses dois conceitos (loucura e razão) pode contribuir para compreender as crises relacionados a esses temas, que vez ou outra, ressurgem na história. De acordo com Derrida, essa:

crise na qual a razão é mais louca que a loucura - porque ela é não-ser e esquecimento - e onde a loucura é mais racional que a razão porque ela é mais próxima da fonte viva, embora silenciosa ou murmurante do sentido, esta crise sempre começou e ela é interminável. Basta dizer que se ela é clássica, ela não é talvez, o sentido da era clássica, mas o sentido da clássica essencial e eterna, embora histórica em um sentido incomum (DERRIDA, 1967, p. 96, tradução nossa)<sup>92</sup>.

Desse modo, Derrida, encerra sua releitura em Descartes, e problematização acerca da interpretação de Foucault sobre a intenção cartesiana na *Meditação Primeira*, com três pontos: Palavra e loucura; Filosofia e loucura; Crises da razão e crises da loucura, os quais, só reforçam a discussão sobre a relação intrínseca que há entre razão e loucura, mais precisamente, as crises da razão e as crises da loucura. Então, o que temos nesses últimos pontos abordados por Derrida, em resumo, dizem respeito ao seguinte: A relação da loucura com a fala, e maneira como a fala enquanto linguagem, têm uma relação de violência para com a loucura.

O discurso filosófico seria aquele, por meio do qual, a violência da linguagem infringe a loucura um silenciamento. Pois, uma vez que a loucura está nesse universo inconstante e indeterminado, se faz necessário esse corte da mesma, para que haja continuidade, isto é, uma finitude de pensamento, delimitação, para que haja

---

<sup>91</sup> No original: *Car ce que Michel Foucault nous apprend à penser, c'est qu'il existe des crises de raison étrangement complices de ce que le monde appelle des crises de folie.*

<sup>92</sup> No original: *[...] ette crise en laquelle la raison est plus folle que la folie — car elle est non-sens et oubli — et où la folie est plus rationnelle que la raison car elle est plus proche de la source vive quoique silencieuse ou murmurante du sens, cette crise a toujours déjà commencé et elle est interminable. C'est assez dire que si elle est classique, elle ne l'est peut-être pas au sens de l'âge classique mais au sens du classique essentiel et éternel, quoique historique en un sens insolite.*

compreensão e comunicação, desse modo, um discurso que permita o ato da razão racional, sem o qual, não seríamos diferentes das demais espécies<sup>93</sup>.

Em detrimento desses apontamentos, veremos a seguir como Foucault responde a Derrida.

---

<sup>93</sup> Desse modo, a loucura se caracterizaria também, como o que diferencia o ser humano dos demais animais, na medida em que há em nós, por meio do pensamento, do ato do cogito, isto é, a possibilidade de suprimir a loucura, ou possibilidade de tranquilizar a angústia de ser louco, é o que permite que haja continuidade de pensamento, que haja comunicação e por conseguinte, uma história, por meio da qual, o ser humano se afirma enquanto ser, enquanto indivíduo pensante.

### III - RESPOSTA À DERRIDA: CRÍTICA DE FOUCAULT

#### 3.1 Considerações iniciais de Foucault: uma crítica à filosofia francesa

Foucault, inicia seu discurso, não com respostas mas, com considerações adicionais e críticas aos questionamentos e problematizações elencadas por Derrida em “Cogito et histoire de la folie”. Foucault, também, diz que apesar de sua crítica parecer exterior à filosofia, isto se dá, porque, a história da loucura e os demais textos trabalhados por Foucault em “História da loucura na idade clássica”, são de fato, exteriores à filosofia e a maneira como ela é prática na França<sup>94</sup>. Aliás, Foucault começa justamente com uma crítica à maneira como na França, a filosofia é praticada e ensinada.

De acordo com Foucault, a perspectiva de Derrida sobre a filosofia é de que:

ele supõe que todo conhecimento, e mais amplamente todo discurso racional, mantém com a filosofia uma relação fundamental, e que é nessa relação que essa racionalidade ou esse saber se fundamentam. Liberar a filosofia implícita em um discurso, enunciar as contradições, os limites ou a ingenuidade, é fazer a fortiori e pelo caminho mais curto a crítica do que se encontra dito nele. Inútil, por conseguinte, discutir sobre as 650 páginas de um livro; infantil analisar o material histórico que se encontra nele trabalhado, inútil criticar a escolha desse material, sua distribuição e sua interpretação, dado que se pode denunciar uma falha na relação fundadora com a filosofia” (FOUCAULT, 1999, p. 244).

Ou seja, para Foucault, a maneira com que Derrida descredibiliza, ou sequer se debruça sobre o restante do livro e as demais fontes de conhecimento que embasam o estudo da obra, se deram, devido à um único engano encontrado na interpretação da relação entre loucura e *logos*, isto é, um erro no caráter filosófico. Pois, a partir dessa perspectiva de que a filosofia possuiria uma relação fundamental com todo discurso racional, Derrida teria visto o engano no que concerne a filosofia, como um erro naquilo que constitui uma relação fundamental com a formação do

---

<sup>94</sup>O que nos leva a questionar: Se a história da loucura e os demais acontecimentos que a envolvem são tão exteriores à filosofia, porque Foucault escolhe justamente uma passagem filosófica de Descartes para encabeçar o início do segundo capítulo de seu livro?

saber em geral. Portanto, a denúncia de uma *falha*<sup>95</sup> na relação com a filosofia demonstraria um erro em toda a estrutura fundamental do estudo da obra.

O que de fato, é bastante compreensível quando se parte da premissa de que a filosofia possui tal relação fundamental com os bases que constituem o saber. Pois, Derrida é um filósofo, analisando uma passagem filosófica e o grau de responsabilidade do discurso filosófico cartesiano para com a *totalidade* histórica da loucura, e ao encontrar um erro na interpretação do ponto filosófico em questão, dado que, sob sua perspectiva a filosofia possuiria uma relação intrínseca com a formação do saber, esse erro seria de grande impacto para toda a obra.

Pois, se a filosofia de fato possui uma relação fundadora com a produção de todo conhecimento e discurso racional, logo, uma falha<sup>96</sup> no ponto filosófico da obra, implica, conseqüentemente, uma falha no fundamento da obra, que por sua vez repercute em toda a estrutura da obra. Desse ponto de vista, é cabível a percepção de que um erro no argumento filosófico seja entendido como um erro crucial para o empreendimento de todo o projeto em questão.

Desse modo, demonstrando que o silenciamento da loucura não começará com o cogito e que este, por sua vez, nada mais é que uma continuidade análoga àquela dialética tranquilizadora de Sócrates. Portanto, Derrida demonstra assim, que a hipótese de Foucault, sobre uma especificidade da razão clássica em relação à loucura é um *falso problema* pois, já desde o *Logos* grego havia sim, um corte entre razão e loucura<sup>97</sup>.

No entanto, para com Foucault, essa perspectiva acerca da relação da filosofia com a formação do conhecimento, teria feito com que Derrida interpretasse o erro concernente à filosofia, como sendo um erro “da ordem do pecado cristão”<sup>98</sup>, onde:

---

<sup>95</sup> Expressão de Foucault. Cf. FOUCAULT, 1999, p. 244

<sup>96</sup> Pois, enquanto que para Foucault, o *Logos* grego não possui contrário e desse modo, demonstrando assim, que em outra época houve uma relação menos excludente entre loucura e razão, que difere da relação entre loucura e razão clássica. Derrida, demonstra que a não existência de um contrário do *Logos* já demonstrava que ali havia uma exclusão, ou silenciamento, que se dava, justamente através da dialética tranquilizadora de Sócrates.

<sup>97</sup> Resumindo em outros termos, o que Derrida faz é mostrar que a premissa da qual Foucault partiu para fazer um comparativo entre a relação da razão grega e loucura, e o que temos entre a razão clássica e loucura, é uma premissa incoerente, interpretada erroneamente, portanto, a conclusão inferida por Foucault, não seria válida, isto é, seu argumento acerca da especificidade da tradição filosófica, especificamente o discurso cartesiano, nesse processo que compõe a *totalidade* histórica da loucura, torna-se, um argumento inválido.

<sup>98</sup> Frequentemente, vemos Foucault associar as coisas à algo religioso, como se na maioria dos eventos houvesse uma influência ou perspectiva moral-cristã associada, o que nem sempre é o caso.

basta haver um, e mortal, para que não haja mais salvação possível. Por isso é que Derrida supõe que, se ele mostra em meu texto um erro a propósito de Descartes, por um lado, ele terá mostrado a lei que rege inconscientemente tudo o que posso dizer sobre os regulamentos de polícia no século XVII, o desemprego na época clássica, a reforma de Pinel e os asilos psiquiátricos do século XIX (FOUCAULT, 1999, p. 244).

Apesar de Foucault associar à crítica de Derrida dessa forma, a leitura anterior que fizemos sobre os argumentos e problematizações feitas por Derrida em sua releitura de Descartes, não demonstram sinais de que veem a falha de Foucault como sendo da mesma ordem de um pecado cristão, mas como vimos, da ordem de erro na estrutura argumentativa, ou seja, na premissa em que se tomou partida para afirmar o argumento da especificidade do texto cartesiano na história da razão clássica.

Apesar dessa “falha” implicar em um erro que repercute em todo o projeto, tendo em vista a perspectiva de que a filosofia teria uma relação fundamental da com a formação do conhecimento. Derrida, não afirma explicitamente que isso rege tudo o que pode ser dito sobre a época clássica, e como de fato, Foucault critica mais à frente (FOUCAULT, 1999), Derrida não aponta especificamente de que maneira essa falha afeta a análise total de Foucault no que concerne às instituições ou das teorias médicas. Bem, isto se dá pois, o que está em questão aqui não é precisamente o que diz respeito a psiquiatria, ou ao grande internamento, mas de fato, a maneira como a filosofia é pensada e como se desenvolve o argumento concernente a especificidade do discurso filosófico cartesiano.

Ou seja, trata-se aqui da análise das premissas que Foucault fez uso para inferir a conclusão de que haveria uma especificidade na razão clássica em relação à loucura, e de que o discurso cartesiano seria um exemplo disso, quando Derrida aponta a falha nessa premissa, ele demonstra que o argumento em relação a especificidade da tradição filosófica não faz jus ao papel incumbido à filosofia da época por Foucault e, se isso acarreta em demais problemas nas áreas de estudos abordadas por Foucault no restante da obra, não vem ao caso para Derrida, e de fato, ele não explora, justamente, porque o que ele está apontando ali é somente ao que concerne à filosofia.

Entretanto, em sua defesa, Foucault argumenta que esse comportamento se dá devido ao não reconhecimento da categoria do acontecimento singular:

Para Derrida, o que se passou no século XVII não poderia ser senão “amostra” (ou seja, repetição do idêntico), ou “modelo” (quer dizer excesso inesgotável da origem): ele não conhece a categoria do acontecimento singular. Portanto, para ele é inútil - e, sem dúvida, impossível - Ler o que ocupa a parte essencial, senão a totalidade, de meu livro: a análise de um acontecimento.” (FOUCAULT, 1999, p. 245).

Ou seja, para Foucault, teria sido a perspectiva de Derrida, de que o que ocorre no século XVII é apenas repetição de um evento originário do corte entre a loucura e a razão, que data desde à dialética tranquilizadora de Sócrates<sup>99</sup>, que fez com que ele que não reconhecesse a necessidade de analisar uma possível singularidade dos acontecimentos correntes na época em questão. Contudo, esse é justamente o empreendimento de Foucault, trata-se da análise de um acontecimento<sup>100</sup>: “esforcei-me em estudar e analisar os ‘acontecimentos’ que podem produzir-se na ordem do saber, e que não podem reduzir-se nem a lei geral de um ‘progresso’ nem a repetição de uma origem” (FOUCAULT, 1999, p. 246).

Ou seja, segundo Foucault, sua obra trata-se da análise das possíveis implicações que levaram até o surgimento desse acontecimento da era clássica, portanto, desprezar a singularidade presente naquilo que constitui o acontecimento analisado, é desprezar tudo o que ocorreu ali, sem dar ao menos a chance de trabalhar uma investigação acerca das outras coisas que estavam acontecendo, as quais, não envolvem apenas a filosofia, mas diversas outras áreas de estudos, esferas políticas e institucionais.

Em outras palavras, o que Foucault está tentando dizer é que a falha quanto à hipótese de uma especificidade da filosofia não anula a possibilidade de existência das demais especificidades da era clássica e de sua relação com a loucura. E que, se

---

<sup>99</sup> Pois, a proposição de que o cogito é um pensamento análogo à dialética tranquilizadora, demonstra que o cogito nada mais é que um modelo, ou amostra, reflexo da continuidade desse comportamento da razão em relação à loucura, que ocorreu desde o corte entre a logos grega e o seu contrário, excluindo assim, qualquer possibilidade de especificidade do discurso cartesiano sobre a relação entre loucura e razão clássica.

<sup>100</sup> “Por acontecimento, Foucault entende, antes de tudo de maneira negativa, um Jato para o qual algumas análises históricas se contentam em fornecer a descrição. O método arqueológico foucaultiano busca, ao contrário, reconstituir atrás do fato toda uma rede de discursos, de poderes, de estratégias e de práticas.” (REVEL, 2005, p. 13).

Derrida supõe isso, é porque ele está condicionado a visão de que a filosofia possui uma relação essencial com os fundamentos que constituem a formação do saber, entretanto, Foucault discorda dessa perspectiva em relação filosofia e os demais saberes<sup>101</sup>.

### 3.1.1 Os três postulados da filosofia, segundo Foucault

Foucault caracteriza a maneira como a filosofia é pensada e ensinada na França, como sendo dividida em três postulados:

É em nome deles que a filosofia se apresenta como crítica universal de todo o saber (primeiro postulado), sem análise real do conteúdo e das formas de saber; como injunção moral que só se desperta com sua própria luz (segundo postulado); como perpétua reduplicação dela própria (terceiro postulado) em um comentário infinito de seus próprios textos e sem relação a nenhuma exterioridade” (Foucault, 1999, p. 245).

Nesse sentido, Foucault, se demonstra um crítico dessa adesão aos três postulados, ou seja, um crítico à essa perspectiva de que a filosofia seria aquela por meio da qual se produziria uma crítica universal de todo conhecimento. Foucault se mostra crítico a esse comportamento frequente que os estudos em filosofia promovem, o de se auto denominar como padrão e paradigma para o desenvolvimento de seus estudos, sem sequer analisar as coisas exteriores relacionadas ao objeto tema de estudo. Foucault, também se mostra crítico a esse comportamento de se debruçar sempre sobre os mesmos problemas, apenas com comentários que só replicam os questionamentos anteriores.

Contudo, na perspectiva de Foucault, a maneira como Derrida trabalha a filosofia, segue estritamente à risca esses três postulados (FOUCAULT, 1999). Desse modo, o que vemos aqui são: dois pensadores discutindo sobre um mesmo tema (loucura), mas que partem de perspectivas diferentes quando se trata da responsabilidade da filosofia sobre o tema em questão, ou seja, eles discordam quanto

---

<sup>101</sup> O que nos leva à questão: Há uma singularidade de fato? Isto é, essa análise do acontecimento que Foucault propõe em seu livro, e as singularidades apontadas por ele, presentes na era clássica, de fato representam uma especificidade significativa em relação à totalidade histórica que constitui essa exclusão do louco? Veremos mais à frente que Descartes de fato promoveu um discurso que fomenta a exclusão do louco, porém, isso não chega à ser argumento suficientemente plausível para inferir que o discurso cartesiano possui uma especificidade significativa dentro da totalidade histórica da loucura.

à responsabilidade em relação à loucura, porque tem percepções diferentes sobre como a filosofia influencia em um discurso, ou formação do saber em relação ao tema.

Temos de um lado Foucault, acusando a filosofia, especificamente a filosofia cartesiana, de possuir uma singularidade significativa dentro da *totalidade* da história da loucura, segundo ele, o modo como o discurso de Descartes é escrito na *Meditação Primeira*, seria exemplo de um discurso de exclusão. Por sua vez, a exclusão do louco no sujeito cartesiano, teria representado uma especificidade que afetou, ou reforçou a maneira como a razão clássica se relacionou com a loucura (FOUCAULT, 1972).

Ora, se Foucault não vê na filosofia uma relação fundamental com os fundamentos que constituem o saber, ou seja, a razão em geral, e também não concorda com a perspectiva de que a filosofia seria uma crítica universal que percorre todo saber, ou discurso racional, então, por que, e em que medida a filosofia teria uma singularidade significativamente suficiente para exercer alguma especificidade na *totalidade* histórica da loucura?<sup>102</sup>

Por outro lado, ocorre uma contradição semelhante com o que é dito por Derrida, pois, se a filosofia possui assim tamanho grau de relacionamento com a razão em geral, logo, torna-se um tanto quanto contraditório, negar que o que é dito pela filosofia e maneira como é dito, não interfira no pensamento que constitui aquele conceito, ou seja, se a filosofia é esse estudo que engloba a universalidade da formação de saber, então, o que os discursos filosóficos dizem a respeito de um conceito, exerce, de fato, uma responsabilidade significativa quanto aquilo que irá se compreender a respeito daquele conceito.

### **3.2 Condições e regras da formação do saber - a análise de um acontecimento**

O ponto anterior, nos leva a próxima observação de Foucault, que se trata das condições e regras da formação do saber, isto é, o que condiciona, ou quais regras levam ao acontecimento da loucura na era clássica. Para Foucault, o projeto de seu livro era justamente o de promover uma análise sobre esse acontecimento e os elementos que englobam o mesmo. A respeito disso, Foucault diz o seguinte:

---

<sup>102</sup> Foucault admite mais à frente que ainda possuía uma influência sobre esses três postulados e por isso, cometeu a fraqueza de encabeçar um capítulo com a passagem de Descartes. Que na verdade, tratava-se apenas de uma parte “acessória” em seu livro, a qual deveria ter renunciado. (FOUCAULT, 1999, p. 246).

O que tentei mostrar (mas, sem dúvida, não estava claro aos meus próprios olhos quando eu escrevia a História da Loucura) é que a filosofia não é nem histórica nem logicamente fundadora de conhecimento: mas que existem condições e regras de formação do saber as quais o discurso encontra-se submetido a cada época, assim como qualquer outra forma de discurso de pretensão racional (FOUCAULT, 1999, p. 246).

Ou seja, para Foucault, as condições e regras que formam o entendimento sobre algo, para uma determinada época, seriam produto de uma série acontecimentos singulares que contribuem para formação ou fomentação daquilo que se entende sobre algo, e isso não depende apenas do que a filosofia diz sobre o assunto, esse processo é algo que todo discurso de pretensão racional está submetido.

Dessa maneira, o projeto de Foucault se configura como um empreendimento de se propor a investigar quais teriam sido as condições e regras da formação de saber da época da era clássica, e a maneira como estes submeteram a formação do discurso racional e por conseguinte, como isso afetou na relação do pensamento entre loucura e razão. Na perspectiva de Foucault, haveria algo inconsciente no processo de constituição de um saber, que possui formas e regras específicas que compõe a sistematização que formam os discursos que são produzidos acerca dos conceitos (FOUCAULT, 1999).

Em detrimento disso, Foucault se propõe a investigar os acontecimentos que permeiam, ou condicionam o desenvolvimento dessas regras que ligam e separam os conceitos de loucura e razão clássica. De acordo com Foucault, a análise desses acontecimentos: “não podem reduzir-se nem a lei geral de um ‘progresso’ nem a repetição de uma origem” (FOUCAULT, 1999, p. 246).

Pois, na perspectiva de Foucault, há algo para além dessa repetição do ato originário do corte entre razão e loucura, isto é, essa repetição não ocorre de modo automático mas, devido a uma série de regras e condições específicas que contribuem para manutenção dessa sistematização, que permite a manutenção dessa relação entre os conceitos de razão e loucura<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup> Desse modo, o projeto de Foucault, pode ser entendido também, como uma denúncia, ou apontamento dessas formas e regras específicas que fazem com que esses acontecimentos sejam reproduzidos ao longo dos séculos.

### 3.3 Crítica de Foucault para Derrida – parte I e II

O primeiro ponto que Foucault questiona é a suposição de que para Derrida, o que Descartes disse não é o que ele quis dizer, pressupondo uma outra voz sobre aquilo que é dito por Descartes (FOUCAULT, 1999). Bem, de acordo com Foucault, mesmo se forçando a aceitar essa suposição, isso não anula o fato de que houve uma exclusão do sujeito louco na meditação, quer tenha sido intencional ou não, quer tenha sido dita diretamente por Descartes ou por uma outra voz, não invalida o fato de ter havido essa exclusão.

Segundo ponto, para Foucault, quando o sujeito se propõe (no caso aqui, Descartes) a meditar, ele se sujeita a expor hipóteses diversas, se propõe a arriscar-se (FOUCAULT, 1999). Diferente do que ocorre com um discurso dedutivo, onde o sujeito segue uma linha de raciocínio e silogismos invariantes, como uma cadeia de sequência que não permite outras interpretações ou riscos exteriores, ou seja, você apenas segue o fio das premissas até se chegar à uma conclusão.

Entretanto, Foucault demonstra, que esse não é o caso aqui pois, o texto de Descartes trata-se justamente de uma meditação, meditações estas onde o sujeito meditando desloca-se frequentemente, modificando suas convicções e as coloca em suspenso, se propondo a supor hipóteses diversas e assumir riscos (FOUCAULT, 1999).

De fato, no decorrer de sua meditação, Descartes faz diversas suposições sobre vários aspectos (a hipótese demoníaca por si só, é um audacioso exemplo), porém, quando se trata da loucura, ele recua em arriscar. Em suma, o que Foucault demonstra na segunda parte de sua crítica é que a suposição, de que essa recusa por parte de Descartes, ao se negar supor estar louco, tenha se dado por mero descaso, é forçar uma interpretação que não condiz com o caráter discursivo do texto cartesiano.

Antes de adentrar na terceira parte da crítica à Derrida, Foucault, se propõe a refazer o trajeto de Descartes, que segundo ele, se daria do seguinte modo:

Deve-se, portanto, ler o trajeto de Descartes da seguinte maneira: resolução de não se fiar nos sentidos (já que lhes aconteceu de me enganarem); tentativa de salvar, entretanto, um domínio de certeza sensível (minha situação presente, com as coisas em torno de mim) (FOUCAULT, 1999, p. 247-248).

Ou seja, para Foucault, o primeiro momento do trajeto seria essa fase da dúvida natural, onde Descartes, decide não confiar mais nos sentidos, pois eles podem nos enganar. Após essa fase da dúvida, todas as coisas de origem sensível acabam não sendo dignas de confiança, isso faz com que Descartes busque por um domínio de certeza sensível para que possa ser possível dar continuidade a investigação pois, admitir que nada é confiável paralisaria o caminho da dúvida. Portanto, seria necessária essa busca por um domínio de certeza das ideias de origem sensível.

Nessa “tentação” de salvar uma certeza de domínio sensível, Descartes teria encontrado provas que colocam até mesmo esse domínio em suspenso (FOUCAULT, 1999). Com isso, Descartes se propõe então, a supor tais situações em que até mesmo esses domínios de certeza sensível tornam-se questionáveis de confiança. O primeiro teste de provação, encontrada nesse caminho de se tentar salvar uma certeza de domínio sensível, é a loucura, o segundo teste é o sonho. O primeiro é apagado por si próprio (loucura), mas o segundo é bem sucedido (sonho) (FOUCAULT, 1999).

Esses dois testes aos quais Descartes se submete, na tentativa de salvar algum domínio de certeza no sensível, nos levam a terceira parte da crítica de Foucault em relação a releitura de Derrida sobre Descartes, que trata-se especificamente, de uma problematização das diferenças de tratamento de resolução para o que a loucura representa nesse processo de dúvida, e busca do domínio de uma certeza no sensível, e o que o sonho representa.

### 3.3.1 Parte III - acerca da relação entre loucura e sonho

Esta terceira parte da crítica de Foucault, sobre a maneira como Derrida relê Descartes, se dá sob a perspectiva de Derrida quanto ao que ele interpreta acerca da relação entre loucura e sonho para Descartes. O primeiro ponto observado é a afirmação de Derrida, de que a loucura seria uma experiência menos universal que o sonho, pois, Descartes teria dito que o louco não é louco sempre, não se engana sempre, mas apenas, de tempos em tempos (FOUCAULT, 1999). Contudo, Foucault contrapõe esse ponto, pois, Descartes “não diz isso: ele não diz 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’ (FOUCAULT, 1999, p. 248).

Dito de outro modo, o que Foucault está querendo frisar aqui é que essa afirmação da qual Derrida parte para inferir que o louco só é louco de tempos em tempos, e portanto, uma experiência menos universal que o sonho, não condiz de fato com o que é dito por Descartes. Outro ponto abordado nesta terceira parte é referente a riqueza imaginativa do sonho, que faria com que, sob a perspectiva de um pensamento lógico-racional, a experiência do sonho fosse mais enganosa que a própria loucura, isto é, no sonho seria mais difícil de discernir sobre o que é ou não real, pois, com sua riqueza imaginativa, o sonho seria tão persuasivo quanto a loucura para nos enganar (FOUCAULT, 1999).

Então, Foucault questiona porque, mesmo com toda essa capacidade de enganar, o sonho é uma possibilidade possível no movimento da meditação cartesiana, ou seja, é possível supor estar sonhando, é possível fingir *estar* dormindo. Porém, a loucura é dada como imediatamente impossível na meditação cartesiana, na medida em que para Descartes não é possível sequer supor estar louco (veremos mais à frente que essa possibilidade de supor uma experiência é de fundamental importância no movimento da meditação cartesiana)<sup>104</sup> (FOUCAULT, 1999).

Desse modo, para Foucault, ao colocar a loucura como essa imediata impossibilidade, Descartes retira da loucura a possibilidade de fazer parte desse movimento da meditação, causando uma exclusão do louco no sujeito cartesiano. Em resumo, essa imediata impossibilidade da loucura no movimento da meditação cartesiana elucida uma clara exclusão do louco nesse processo de meditação cartesiana.

### 3.3.2 Parte IV - acerca do conceito de extravagância

Na quarta parte de sua crítica, Foucault, contrapõe essa aparente noção que Derrida apresenta, na qual a loucura seria menos extravagante que o sonho. Pois, de acordo com Foucault, a proposição de Derrida, de que o conceito de extravagância teria o mesmo significado para Descartes, quando ele se refere tanto ao conceito de sonho, quanto ao conceito de loucura, não condiz de fato com o que é dito por Descartes na *Meditação Primeira*.

---

<sup>104</sup> Pois, é por meio dessa possibilidade que o sujeito toma consciência dos movimentos que ocorrem nessa experiência, e ao tomar conhecimento dos mecanismos, o sujeito passa a dominar, ou ao menos ser capaz de julgar o que seria digno de confiança ou não (FOUCAULT, 1999, p. 248-249).

Quanto à essa quarta parte da crítica de Foucault, acerca do conceito de extravagância em Descartes, analisemos a seguinte passagem:

Passarei rapidamente sobre o fato de que a palavra é a mesma em francês, mas não era a mesma no texto latino. Assinalarei apenas que, no parágrafo dos loucos, Descartes usa para designá-lo 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, que Descartes tenha empregado essa palavra neste lugar do texto em que o sujeito, meditando e falando, afirma não poder ser louco, isso, sem dúvida, não é um acaso” (FOUCAULT, 1999, p. 250).

Bem, com isso, Foucault busca demonstrar que essa noção do direito da qual Descartes se serviu (*dementes*), não é com relação a verdade das ideias, mas sim, com relação a qualificação do sujeito, enquanto indivíduo falante, e também, não é a mesma usada para se referir ao sonho. (FOUCAULT, 1999). Desse modo, ao empregar esse termo para o sujeito louco, Descartes, o desqualifica enquanto indivíduo capaz de produzir um discurso falante, enquanto ser pensante, ou seja, não se trata aqui apenas de um termo para se referir à uma ideia ou determinação do conceito de loucura mas, de desqualificar o indivíduo louco (*demens*) como sujeito possuidor de capacidade cognitiva para pensar racionalmente e julgar.

Entretanto, para Foucault, a discussão referente ao uso do termo não é necessariamente o termo chave da questão, mas sim, “expressões como ‘aqui’, ‘agora’, ‘este papel’, ‘estou junto ao fogo’, ‘estendo a mão’, em suma, o ponto chave diz respeito a todas as expressões que remetem ao sistema da atualidade do sujeito meditando (FOUCAULT, 1999, p. 251).

Ao se debruçar sobre o sistema da atualidade do sujeito meditando, Foucault está problematizando a atualidade dos exemplos usados por Descartes para demonstrar o sonho e a loucura, pois, enquanto que no sonho, os exemplos usados se referem sempre a acontecimentos do aqui e agora, na loucura, Descartes faz uso de exemplos que distanciam o máximo possível a experiência da loucura da realidade, e da atualidade do momento.

Dito de outra forma, Foucault está criticando a maneira como o sistema de atualidade do sujeito meditando é empregado para exemplificar a experiência do sonho, pois, os exemplos de Descartes ao supor estar sonhando, são tão próximo do presente que é quase impossível não o ver como uma efetiva possibilidade possível

de supor. Entretanto, não ocorre o mesmo quando se trata da experiência da loucura, ela é descrita tão longe da realidade e da atualidade do sujeito meditando, que é imediatamente impossível admiti-la como uma possibilidade para o sujeito meditando (FOUCAULT, 1999). Desse modo, mais uma vez, o sujeito louco é excluído do movimento de meditação.

### 3.3.3 Parte V - sobre a ordem da meditação cartesiana

Na quinta parte de sua crítica, Foucault, então, retorna a discutir duas frases de Derrida (que segundo ele, seriam as frases mais características da releitura de Derrida em Descartes) (FOUCAULT, 1999). Foucault retoma esses pontos para frisar que a leitura de Derrida em Descartes teria sido inexata.

A hipótese da extravagância parece, nesse momento da ordem cartesiana, não receber nenhum tratamento privilegiado e não estar submetida a nenhuma exclusão particular”, e a hipótese da extravagância é "um exemplo ineficaz, infeliz na ordem pedagógica, pois ele encontra a resistência do não-filósofo que não tem a audácia de seguir o filósofo, quando este admite que poderia muito bem ser louco no momento em que fala (FOUCAULT, 1999, p. 253).

A primeira frase tem sua inexatidão constatada quando o movimento da meditação é explanado por Foucault, como vimos anteriormente. Outro ponto, é o momento em que Derrida infere, erroneamente, que o termo extravagância é usado para se referir a loucura e o sonho com o mesmo sentido, pois, como Foucault bem explicitou, no latim, o termo sequer é o mesmo (FOUCAULT, 1999). E se o termo não é aplicado com o mesmo sentido, logo, denotam tratamentos e interpretações diferentes. Como vimos, o *demens* é um caso particular, e sua particularidade representa uma incapacidade, que imediatamente o exclui do movimento da meditação.

A segunda frase é ainda mais intrigante. Pois, se para Derrida a hipótese da extravagância é ineficaz na ordem pedagógica devido a resistência do não-filósofo em seguir o filósofo, “quando este admite que poderia muito bem ser louco no momento em que fala” (FOUCAULT, 1999, p. 253). Com essa afirmação, Derrida demonstra que há uma importância, ou virtude (audácia), na atitude filosófica ao se arriscar supor poder estar louco, e que Descartes não é um exemplo seguidor dessa ordem. O que

nos leva a problematizar: O que isso diz de Descartes? Isto é, de que maneira o texto cartesiano se situa nessa afirmação, haja vista que Descartes não se propôs a admitir supor estar louco no momento em fala?

Dito de outra forma, o que Foucault quer dizer é que, na medida em que, Derrida afirma que a hipótese da extravagância é um exemplo ineficaz e infeliz na ordem pedagógica (ou, ordem cartesiana), e em seguida o exemplo usado pelo mesmo, exemplifica Descartes como não seguidor da própria ordem, isso demonstra uma inexatidão conflituosa de sua parte, em relação a leitura que ele faz de Descartes.

Em detrimento desse ocorrido, Foucault decide então explorar o conceito de ordem no texto cartesiano, ou seja, qual ordem está sendo trabalhada nas meditações cartesianas? O que compõe essa ordem? Seria uma “ordem arquitetural”<sup>105</sup>? Seria uma “ordem espacial”<sup>106</sup>? “Em outros termos, seria uma ordem ‘arquitetônica’?” (FOUCAULT, 1999, p. 254). Para Foucault, não se trata de uma ordem do tipo como ordenação, ou um tipo de estrutura alinhada e bem definida, mas sim, de uma “sequência temporal” (FOUCAULT, 1999, p. 254). Pois, como bem explicitou Foucault:

Em primeiro lugar, porque se trata não de elementos de uma figura, mas de momentos de uma série; em segundo lugar (ou melhor, ao mesmo tempo), por tratar-se de um exercício cuja experiência modifica pouco a pouco o sujeito meditador, e de sujeito de opiniões ele se vê qualificado como sujeito de certeza. É preciso ler as Meditações como uma sequência temporal de transformações qualificando o sujeito; e uma série de acontecimentos propostos ao leitor como acontecimentos iteráveis para e por ele (FOUCAULT, 1999, p. 254).

Podemos inferir dessa passagem que, na perspectiva de Foucault, a ordem das meditações de Descartes, trata-se, na verdade, de uma sequência temporal composta de momentos. Esses momentos, por sua vez, seriam compostos por uma série de acontecimentos, um dos acontecimentos que Foucault menciona seria, “a resolução de duvidar”, e este acontecimento teria levado a resolução de não confiar nos sentidos. Esses acontecimentos levam Foucault a problematizar algo essencial para compreender a sequência temporal das meditações cartesianas: “as relações do momento do sujeito na ordem das provas” (FOUCAULT, 1999, p. 254).

---

<sup>105</sup> Com “ordem arquitetônica” Foucault compreende uma ordem *cujos elementos mantidos em sua permanência visível podem ser percorridos em todos os sentidos*. (FOUCAULT, 1999, p. 254).

<sup>106</sup> Por “ordem espacial” Foucault entende, uma ordem em *que qualquer olhar anônimo e distante pode envolver sem ser envolvido por ela* (FOUCAULT, 1999, p. 254).

Bem, o que podemos inferir com base na análise dos argumentos estudados até então, é que no momento das meditações, o sujeito encontra-se numa busca para qualificá-lo como um “sujeito de certezas” (FOUCAULT, 1999, p. 255). Porque, a resolução de duvidar, que teria gerado uma desconfiança quanto ao domínio da verdade dos sentidos, fez com que o sujeito fosse inserido em um momento de busca por relações que pudessem o qualificar como sendo um sujeito de certezas, livrando-o das desconfianças geradas da resolução de duvidar.

Dito de outra forma, é como se o sujeito estivesse se perguntando: Como é que em meio a esses acontecimentos de dúvidas e incertezas eu posso garantir a existência de algo que me permita confiar em meus pensamentos? De quais as provas eu poderia fazer uso nesse momento de meditação, que possam me qualificar como um sujeito de certezas? Bem, de acordo com Foucault, a meditação cartesiana se resume em 3 resoluções (pôr em dúvida os princípios; desconfiar do que apreendemos pelos sentidos; encontrar algum domínio de certeza), e 4 temas (os princípios das opiniões; os conhecimentos sensíveis; a loucura e o sonho) (FOUCAULT, 1999).

De acordo com Foucault, as duas primeiras resoluções teriam levado o sujeito a buscar pela terceira. Para resolução desta, o sujeito explora no movimento da meditação transformações qualitativas que possam o qualificar como sujeito de certezas. Essas transformações qualitativas dizem respeito respectivamente à dois eventos que estão inseridos nessa sequência temporal, isto é, a eventualidade da loucura e a eventualidade do sonho. Então, tendo como objetivo qualificar-se como sujeito de certezas, a eventualidade da loucura nas transformações qualitativas é apresentada como uma “exclusão qualificante” (FOUCAULT, 1999, p. 254).

Dito de outro modo, na percepção de Foucault, a exclusão da loucura é tida na meditação como condição para qualificar o sujeito como sujeito de certezas, ou seja, se faz necessário excluir o evento da loucura na meditação pois, é preciso excluir do movimento da meditação a possibilidade de estar louco, para que o sujeito possa se qualificar enquanto sujeito meditador. Em detrimento disso, a loucura só pode ser vista na meditação como um objeto do qual apenas se fala, mas não pode se permitir experienciar, ou seja, a loucura é tida como um evento que o observador não pode admitir supor, do contrário, ele não seria capaz de qualificar-se como sujeito de certezas (FOUCAULT, 1999).

Enquanto que, no que diz respeito a eventualidade do sonho, ou seja, a possibilidade de poder supor estar sonhando, aparece na meditação como uma prova positiva, onde, por meio da qual, o sujeito toma consciência do que está ocorrendo ali, isto é, tomar conhecimento dos processos que ocorrem quando se está sonhando, e dessa forma, o sujeito consegue inferir o que pode ou não ser digno de confiança, evitando assim, eventuais enganos que os sentidos podem acometer-nos quando estamos sonhando (FOUCAULT, 1999).

Em suma, para Foucault, na *Meditação Primeira* cartesiana, a possibilidade de poder supor estar dormindo é apresentada como uma ferramenta que possibilita ao sujeito um meio para qualificar-se como sujeito de certezas, ou seja, simular sonhar é a maneira pela qual o sujeito toma compreensão do funcionamento dos sentidos e desse modo, consegue discernir sobre o que pode ou não confiar (FOUCAULT, 1999). Enquanto que a eventualidade da loucura é apresentada, não como uma prova positiva, mas somente como uma exclusão qualificativa.

Ainda sobre essa exclusão, Foucault diz o seguinte:

O momento da exclusão da loucura no sujeito em busca de verdade é forçosamente ocultado do ponto de vista da ordenação arquitetônica do sistema. E, ao se colocar deste ponto de vista, sem dúvida legítimo para todos os momentos das *Meditações*, Derrida se condenava obrigatoriamente a não ver a exclusão da loucura (FOUCAULT, 1999, p. 256).

Dito de outra forma, de acordo com Foucault, devido a essa ocultação, o momento de exclusão do louco no movimento da meditação cartesiana, somente seria percebido se fosse feita uma análise do discurso filosófico, que se propusesse a investigar a exclusão do louco na filosofia (FOUCAULT, 1999). Em suma, análise proposta por Foucault, aqui, não se trata de uma investigação que vê o momento da exclusão como uma herança de outros tempos que se perpetua dentro de uma estrutura a priori, mas sim, de uma análise dos acontecimentos que deram origem a esse momento de exclusão louco, e também, dos acontecimentos exteriores a filosofia que contribuíram para o momento da exclusão e a perpetuação do mesmo.

Foucault, então, finaliza suas observações a respeito de Derrida, criticando mais uma vez, a maneira como a filosofia é fechada em si mesma, e em como o discurso e investigações filosóficas se recusam a se debruçar sobre acontecimentos exteriores a filosofia, ou à acontecimentos singulares. E ainda mais, questiona se de

fato a exclusão do louco em Descartes, teria mesmo se dado devido a uma ingenuidade, ou simples descaso da parte de Descartes, como insinua Derrida. Aliás, a última frase de Foucault em *Resposta à Derrida* é: “onde está a ingenuidade?” (FOUCAULT, 1999, p. 257)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, a problemática central do estudo se dá em torno do que consiste a exclusão do louco no sujeito cartesiano para esses autores, essa exclusão de fato ocorre? E se for este o caso, ela teria de fato uma especificidade na *totalidade* história da loucura da era clássica no que concerne a perspectiva dos autores analisados?

Bem, com base na análise das obras trabalhadas no estudo em questão, podemos inferir que, em síntese, para Foucault, a exclusão do louco no sujeito meditativo cartesiano se dá, na medida em que Descartes, faz uso de resoluções diferentes para tratar de duas eventualidades (loucura e sonho) encontradas no movimento da meditação cartesiana, onde o sujeito meditando encontra-se numa busca por um domínio de certeza. Então, em que medida essa suposta tratativa diferente para essas eventualidades, implicam na exclusão do louco?

Na perspectiva de Foucault, ao tratar a eventualidade do sonho, os exemplos usados como ferramenta de exercício meditativo para verificar os possíveis domínios de certeza presente nas ideias de origens sensíveis no sonho, Descartes, faz uso de exemplos atuais, e próximos da realidade do sujeito meditando, como termos como *aqui e agora*. Ao fazer uso de exemplos da atualidade do sujeito meditando, Descartes faz a eventualidade do sonho parecer algo extremamente familiar e próximo da realidade do sujeito meditativo.

Contudo, quando se trata da eventualidade da loucura, o caso é outro. De acordo com Foucault, a exemplaridade direcionada a eventualidade da loucura é apresentada por Descartes, de modo tão distante da atualidade do sujeito meditando, que a possibilidade de supor estar louco é apresentada como uma imediata impossibilidade para o sujeito meditando. Desse modo, ao colocar a eventualidade da loucura sob essa perspectiva, Descartes exclui da experiência da loucura qualquer possibilidade de se buscar nela algum domínio de certeza, isto é, ele exclui o louco do sujeito cartesiano.

Ademais, na perspectiva de Foucault, a maneira como a filosofia cartesiana manifesta seu discurso sobre a loucura na *Meditação Primeira*, é um exemplo de como a linha da experiência crítica da loucura promove um distanciamento da loucura na razão. Para além disso, o modo como Descartes se serve do conceito de *demens* para tratar da eventualidade da loucura, demonstra, também, que o discurso da filosofia cartesiana, compartilhava da mesma linha de pensamento da criação do Hospital Geral de Paris, que com as políticas de grandes internações, teriam intensificado essa figura da loucura ligada ao âmbito puramente moral.

A especificidade desse discurso na *totalidade* histórica da loucura na era clássica se daria, porque, segundo a interpretação de Foucault, na filosofia antiga o conceito de *Logos* para os gregos não teria um contrário, mesmo com a dialética tranquilizadora de Sócrates. Dessa maneira, na percepção de Foucault, isso demonstra que não havia um discurso filosófico que excluísse a figura da loucura na razão, diferente do que se tem com o discurso cartesiano. Então, Descartes seria um exemplo específico da era clássica que demonstra uma descontinuidade para com a filosofia grega, e essa descontinuidade seria um acontecimento que teria influenciado nas mudanças de percepção sobre a relação da loucura na razão da era clássica.

Contudo, em *Resposta a Derrida*, Foucault, se demonstra um crítico da perspectiva de que a filosofia possui uma relação fundamental com a formação dos saberes. Mas, mesmo assim, ele encabeça a *Meditação Primeira* no segundo capítulo de sua obra e apresenta o discurso cartesiano como sendo um discurso filosófico que representa uma especificidade, na *totalidade* histórica da loucura na era clássica, com base na interpretação de *uma passagem*, da primeira, dentre várias meditações cartesianas. Desse modo, Foucault, se demonstra um tanto quanto contraditório ao seu posicionamento crítico quanto ao que o discurso filosófico é capaz de influenciar sobre a formação de um saber sobre algo.

Logo, podemos inferir duas coisas a respeito da interpretação foucaultiana acerca da especificidade do discurso cartesiano: das duas, uma, ou, Foucault admite que a filosofia tem uma relação fundamental com a formação do saber, e dessa maneira, seria admissível reconhecer a possibilidade de que o que é dito pelo discurso

filosófico interfere na *totalidade* histórica da percepção que as formações de saberes terão sobre o que foi dito pelo conceito em questão<sup>107</sup>.

Ou, Foucault, mantém sua posição crítica da filosofia e sua relação fundamental com a formação dos saberes, e desse modo, independente de ter havido, ou não um discurso de exclusão do louco no sujeito cartesiano, esse não implicaria tamanha proporção de influência para justificar uma especificidade que interfira na *totalidade* histórica da loucura na era clássica.

Quanto ao que refere à Derrida, temos no primeiro momento, uma série de questões que são levantadas, que problematizam a interpretação foucaultiana em Descartes. Com base nessas críticas, Derrida propõe uma releitura de Descartes. Em detrimento disso, iremos recapitular algumas problematizações e pontos levantados nessa releitura de Derrida em Descartes.

Derrida questiona se de fato a intenção de Descartes era mesmo a de excluir o louco, ou seja, se admitíssemos essa exclusão, será que de fato, ela foi uma exclusão intencional? Bem, tendo em vista, uma afirmação de Derrida, de que “o cogito vale mesmo se eu sou louco”, e levando em consideração essa afirmação como verdadeira, porque, então, Descartes se recusa a supor estar louco?

Essa já não seria uma demonstração de que a exclusão não foi por descaso, mas sim, que Descartes decidiu excluir a eventualidade da loucura do movimento da meditação da dúvida natural? E a decisão dessa escolha, não teria se dado, justamente, por causa de uma outra afirmação que o próprio Derrida, também, apresenta em seu texto, de que, para Descartes, pensar e dizer o claro e distinto seriam a mesma coisa.

E como o próprio Derrida explicita, essa linha de raciocínio de Descartes seria semelhante a de Santo Anselmo, onde a loucura é vista como uma impossibilidade de pensamento, pois, se o louco pensasse, não teria manifestado suas palavras da maneira que o faz. Logo, no louco não há pensamento, porque não ele pensa suas palavras, e por isso, sua manifestação não tem nada de claro e distinto. Dessa forma, a eventualidade da loucura, isto é, supor estar louco seria imediatamente impossível

---

<sup>107</sup> Desse ponto de vista, torna-se compreensível a ligação que Foucault faz entre o discurso cartesiano e a grande internação. Pois, como vimos, na perspectiva de Foucault, o discurso cartesiano teria uma lógica de pensamento similar a criação do hospital geral que estava promovendo essa grande internação, com o qual, se deu origem a políticas das grandes internações, que por sua vez, teriam intensificado cada vez mais essa percepção do conceito de loucura somente como doença mental e não mais como uma figura ligada a razão.

de admitir-se para a sentença “*cogito, ergo sum*”, pois se não há pensamento, não há prova da existência do ser, enquanto ser pensante.

Apesar de Derrida, na tentativa de salvar Descartes das acusações de Foucault, se contradizer em alguns momentos, o ponto referente à interpretação errônea da relação sobre o conceito de *Logos* e o seu contrário, demonstra que a proposição de uma especificidade da era clássica não se sustenta. Por isso, Derrida conclui em sua releitura, que se Foucault quisesse de fato promover uma arqueologia do silêncio da loucura ele deveria ter investigado a priori, a dissensão que ocorreu desde a filosofia na Grécia. Pois, somente a partir de uma compreensão bem fundamentada acerca desse corte originário e que seria possível traçar uma arqueologia bem definida dessas crises que ocorrem entre razão e loucura.

Portanto, Derrida evidencia que a premissa da qual Foucault partiu para afirmar uma particularidade de relação entre razão e loucura, é infundada. O discurso cartesiano, seria apenas uma herança desse discurso filosófico que data desde antes da dialética tranquilizadora de Sócrates. Entretanto, Derrida admite que o empreendimento de Foucault, de tentar fazer uma arqueologia do silêncio da loucura (apesar de contraditório), é um empreendimento necessário para e compreender a maneira como, constantemente as crises da história da razão, estão estranhamente ligadas às crises da história da loucura.

Em suma, é possível obter duas conclusões da análise de Derrida: Primeiro, sim, a loucura e a razão tem uma relação intrínseca, ou seja, é admissível cogitar a possibilidade de que a loucura seja uma das figuras da razão. Entretanto, para entender essa dissensão, se faz necessário uma investigação sobre o corte originário, e não em Descartes, ou na era clássica. Antes de se investigar a história da loucura, é preciso investigar a história da razão, não uma razão de um período determinado, mas a história da razão em geral.

Em segundo, essa exclusão da razão na loucura não seria uma especificidade da filosofia cartesiana, ou da filosofia somente. O discurso cortado da loucura seria uma necessidade, uma violência necessária para que o discurso ocorra, para que haja linguagem. A filosofia seriam somente mais um dos agentes que faz uso dessa violência necessária para que o discurso racional ocorra, pois esse discurso é o que nos caracteriza enquanto seres racionais e nos diferencia dos demais animais, isto é, foi necessário o corte entre razão e loucura, para que pudéssemos ser, enquanto seres pensantes. *Cogito, ergo sum*.

## REFERÊNCIAS

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault** - Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Müller. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence** - cap. Cogito et histoire de la folie, p. 52-97. Paris: Editions du Seuil, 1967.

DESCARTES, René. **Meditações**. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. Trad. José Teixeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_. **Ditos e Escritos**, vol.1 - Problematização do sujeito - Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise: Volume 1. cap. Resposta à Derrida, p. 243-257. Trad. Vera Lucia. São Paulo: Editora Forense Universitária, 1999.

FEIER, ALINE. Razão e Desrazão: A História da Loucura de Michel Foucault. **Ítaca**, n.26, p. 113-136, ago. 2019, ISSN (1519-9002 | 1679-6799), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

MANZI, Ronaldo. O Cogito e a Loucura – Revisitando o debate de Foucault e Derrida em torno da continuidade ou descontinuidade dos saberes. **Synesis**, v. 5, n. 2, p. 148-166, jul/dez. 2013, ISSN 1984-6754, Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, 2013.

MONTORO, Franco. Significação da Filosofia no Contexto Brasileiro, **Senado Federal Brasileiro**, Brasília, 1979. Disponível em <<<https://www.filosofiaesoterica.com/significacao-da-filosofia-no-contexto-brasileiro/>>> Acessado em 16 de Ago de 2020.

NICUIA, Jorge. **O PAPEL DO ESCRAVO EM ARISTÓTELES E HEGEL**, 2009. Dissertação (Mestrado em Ética e Filosofia Política) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: Conceitos Essenciais**. Trad. Carlos Piovezani, Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.